

Moslim in Nederland 2012

Moslim in Nederland 2012

Mieke Maliepaard en Mérove Gijsberts
(met een reactie van Martijn de Koning en Joep de Hart)

Sociaal en Cultureel Planbureau
Den Haag, november 2012

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 scp verricht deze taken in het bijzonder bij problemen 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 scp te voeren beleid. Over de hoofdzaken hiervan heeft hij/zij overleg met de minister van Algemene Zaken; van Veiligheid en Justitie; van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties; van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap; van Financiën; van Infrastructuur en Milieu; van Economische Zaken, Landbouw en Innovatie en van Sociale Zaken en Werkgelegenheid.

© Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag 2012

scp-publicatie 2012-25

Zet- en binnenwerk: Textcetera, Den Haag

Figuren: Mantext, Moerkapelle

Vertaling samenvatting: Julian Ross, Carlisle, Engeland

Omslagontwerp: Bureau Stijlzug, Utrecht

Omslagillustratie: © Patrick Post | Hollandse Hoogte

ISBN 978 90 377 0621 5

NUR 740

De internetbijlagen zijn te raadplegen op: www.scp.nl, bij het desbetreffende rapport.

Voor zover het maken van reprografische verveelvoudigingen uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16h Auteurswet 1912 dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.repro-recht.nl). Voor het overnemen van (een) gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (art. 16 Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten Organisatie, Postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.cedar.nl/pro).

Sociaal en Cultureel Planbureau

Parnassusplein 5

2511 VX Den Haag

Telefoon (070) 340 70 00

Fax (070) 340 70 44

Website: www.scp.nl

E-mail: <mailto:info@scp.nl>

De auteurs van scp-publicaties zijn per e-mail te benaderen via de website.

Inhoud

Voorwoord	9
Samenvatting en conclusies	11
1 Moslims in Nederland: 1998-2011	24
1.1 Verandering in religieuze beleving onder moslims in Nederland	24
1.2 Onderzoeksvragen	25
1.3 Aanpak	27
2 Theoretische inkadering	31
2.1 Migratie en religie	31
2.2 Theorieën over religieuze verandering	32
2.3 Islambeleving in de ontvangende samenleving	36
2.4 De invloed van individuele kenmerken	39
2.5 Religieuze verandering?	42
Noot	42
3 Eerder onderzoek naar moslims in Nederland	43
3.1 Hoeveel moslims zijn er in Nederland?	44
3.2 De religieuze praktijk	45
3.3 Religieuze houdingen	51
3.4 Verklaringen voor verschillen	52
3.5 Religieuze identificatie	55
3.6 Radicalisme	58
3.7 Online geloven?	64
3.8 Typen moslims	65
3.9 Hiaten in bestaand onderzoek	68
Noten	69
4 Religieuze participatie en beleving onder moslimgroepen in Nederland	70
4.1 Wie rekent zich tot de islam?	70
4.2 Religieus gedrag van Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims	72
4.3 Religieuze opvattingen onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims	82
4.4 Moslims uit vluchtelingengroepen in Nederland	86
4.5 Conclusie	96
Noten	97

5	Profielen van moslims in Nederland	99
5.1	Een typologie van moslims in Nederland	99
5.2	Profielen van religieus gedrag	99
5.3	Maatschappelijke, sociale en culturele inbedding van de verschillende categorieën moslims	107
5.4	Conclusies	113
	Noten	114
6	Verandering in religieuze oriëntatie tussen 1998-2011: Afname of opleving?	116
6.1	Is er sprake van religieuze verandering door de tijd?	116
6.2	Veranderingen in religieus gedrag en opvattingen bij Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims	117
6.3	Analyse van de trend in religieuze oriëntatie onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims	125
6.4	Weinig aanwijzingen voor secularisatie	133
	Noten	134
7	Etnische en religieuze identificatie	136
7.1	Meer Nederlands, dus minder religieus?	136
7.2	Etnische en religieuze identificatie onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders	137
7.3	De samenhang tussen etnische en religieuze identificatie onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders	139
7.4	Etnische en religieuze identificatie onder moslims uit vluchtelingengroepen	144
7.5	De samenhang tussen etnische en religieuze identificatie onder moslims uit vluchtelingengroepen	146
7.6	Conclusies	148
	Noten	149
8	Ervaren discriminatie en religie	150
8.1	Is er een verband tussen ervaren discriminatie en religieuze betrokkenheid?	150
8.2	Perceptie van het maatschappelijke klimaat tegenover moslims en ervaren discriminatie	150
8.3	Reactieve identificatie: een analyse	154
8.4	Conclusie	158

INHOUDSOPGAVE

Reflectie	Moslims tellen. Reflectie op onderzoek naar islam, moslims en secularisering in Nederland <i>Martijn de Koning</i>	160
	Noten	168
Reflectie	Wat je gelooft dat ben je zelf. Een paar godsdienst-sociologische overwegingen <i>Joep de Hart</i>	169
Summary		177
Bijlagen (te vinden via www.scp.nl bij het desbetreffende rapport)		
Bijlage B1	Internetbijlage bij hoofdstuk 1	
Bijlage B4	Internetbijlage bij hoofdstuk 4	
Bijlage B5	Internetbijlagen bij hoofdstuk 5	
Bijlage B6	Internetbijlage bij hoofdstuk 6	
Bijlage B7	Internetbijlage bij hoofdstuk 7	
Bijlage B8	Internetbijlagen bij hoofdstuk 8	
Literatuur		190
Publicaties van het Sociaal en Cultureel Planbureau		199

Voorwoord

Moslims zijn in de afgelopen jaren wereldwijd onderwerp geworden van media-aandacht, vooral na de aanslagen op het World Trade Center in New York op 11 september 2001. In Nederland nam die aandacht en ook de ongerustheid sterk toe na de moord op Theo van Gogh door een jonge geradicaliseerde moslim. Er is in de afgelopen jaren in Nederland een breed scala aan literatuur over de relatief kleine groep radicale moslim jongeren verschenen. Weinig onderzoek is gedaan op basis van landelijke gegevens, die een beeld geven van moslimgroepen als geheel. In dit onderzoek zijn die gegevens wel gebruikt en dat maakt het mogelijk een goed overzicht te geven van de religieuze beleving en participatie van de verschillende moslimgroepen in Nederland.

We richten ons in dit onderzoek niet alleen op de grootste twee moslimgroepen in Nederland, de Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, maar ook op moslims uit vier vluchtelingengroepen (afkomstig uit Afghanistan, Irak, Iran en Somalië). In totaal vormen deze zes groepen naar schatting 80% van het totaal aantal moslims in Nederland. Onder deze groepen hebben we grootschalig enquêteonderzoek gedaan, waarin we hen zelf over hun geloof ‘aan het woord’ hebben gelaten. Dit heeft unieke gegevens opgeleverd over een breed scala aan religieuze opvattingen en gedragingen.

In 2004 bracht het Sociaal en Cultureel Planbureau de eerste *Moslim in Nederland*-studie uit. Het betrof een onderzoek naar de religieuze beleving van de grootste twee moslimgroepen in Nederland. Een van de conclusies in dit rapport was dat (tussen 1998 en 2002) een – eerste – trend naar secularisering kon worden waargenomen. In deze nieuwe *Moslim in Nederland*-studie zijn we in staat religieuze veranderingen over een beduidend langere periode (van 1998 tot 2011) te bekijken. We vinden weliswaar veel diversiteit in religieus gedrag en beleving, maar ook een hoge mate van continuïteit in geloofsbeleving. Op een aantal indicatoren, zoals moskeebezoek, zien we in ieder geval op deze wat langere termijn geen duidelijke ontwikkeling in de richting van secularisering.

Dit rapport bouwt voort op het proefschrift van een van de auteurs, Mieke Maliepaard, getiteld *Religious trends and social integration: Muslim minorities in the Netherlands*, dat eerder dit jaar is verschenen. Enkele van de belangrijkste bevindingen uit het proefschrift worden in dit rapport nader belicht. De conceptteksten zijn van commentaar voorzien door een begeleidingscommissie bestaande uit dr. Martijn de Koning (Radboud Universiteit Nijmegen), prof. dr. Joep de Hart (SCP) en dr. Ineke Stoop (SCP). Martijn de Koning en Joep de Hart hebben daarnaast allebei een reflectie op de bevindingen geschreven, waarmee deze rapportage wordt afgesloten. Mede namens de auteurs dank ik hen voor hun bijdrage. Ook een woord van dank aan Jessamina Lie, die een belangrijke bijdrage leverde aan het literatuuronderzoek ten behoeve van dit rapport.

Prof. dr. Paul Schnabel
Directeur Sociaal en Cultureel Planbureau

Samenvatting en conclusies

Het onderhavige rapport, *Moslim in Nederland 2012*, richt zich op de religieuze beleving van moslimgroepen in Nederland. Wat betekent het voor de beleving en uiting van het geloof wanneer je als moslimmigrant naar een seculiere samenleving zoals de Nederlandse komt of wanneer je hier als kind van moslimmigranten geboren bent? De centrale vraag in dit onderzoek is hoe verschillende moslimgroepen in Nederland hun geloof beleven en of (en zo ja in hoeverre) er sprake is van religieuze verandering binnen de verschillende groepen moslims in Nederland. Verandert de manier waarop zij hun religie beleven en belijden naarmate verschillende migrantengroepen langer in Nederland zijn en hun kinderen in Nederland opgroeien?

Er zijn in Nederland volgens de laatste schatting van het CBS 825.000 moslims (CBS 2009). Een belangrijk kenmerk van de moslims in Nederland is dat ze bijna zonder uitzondering een migratieachtergrond hebben: of zijzelf of hun ouders zijn niet in Nederland geboren. Ze komen uit landen waar het islamitische geloof een centrale rol speelt in het maatschappelijke leven en zijn terechtgekomen in een relatief seculiere context. Het overgrote deel van de moslims in Nederland is van Turkse of Marokkaanse herkomst. Beide groepen staan centraal in dit onderzoek. Daarnaast zijn in Nederland een groot aantal kleinere moslimgroepen, waaronder moslims uit Afghanistan, Irak, Iran en Somalië. De religieuze beleving van deze vier groepen wordt eveneens in deze studie belicht. Deze zes groepen maken in totaal naar schatting circa 80% van de moslimpopulatie in Nederland uit. Moslims uit landen als Suriname, Indonesië en voormalig Joegoslavië, maar ook de kleine groep autochtone moslims (naar schatting 13.000) blijven in dit onderzoek buiten beschouwing vanwege het ontbreken van onderzoeksgegevens.

Eerder Nederlands onderzoek naar en onder moslims

We hebben in deze rapportage gepoogd een beeld te schetsen van recent onderzoek onder de moslimpopulatie in Nederland. Onderzoek naar dit onderwerp is sinds het begin van deze eeuw flink toegenomen en loopt uiteen van kleinschalige kwalitatieve studies tot grootschalig surveyonderzoek. In eerder onderzoek (van voor de eeuwwisseling) lag een sterke nadruk op de organisatorische kanten van de Nederlandse islam, zoals de ontwikkeling van religieuze organisaties en moskeeën in Nederland en de verschillen in mate van overheidsbemoeienis uit de landen van herkomst. Zo is de Turkse overheid veel meer betrokken bij de organisatie van moskeeën in Nederland dan de Marokkaanse. In recent onderzoek ligt meer nadruk op de beleving van religie door moslims in Nederland. Hoewel er al veel resultaten voorhanden zijn, kent het bestaande onderzoek ook beperkingen. Veel ervan is gebaseerd op specifieke subgroepen en respondenten worden regelmatig geworven via religieuze organisaties en moskeeën. Al generaliseren de meeste onderzoekers zelf hun bevindingen niet naar de hele moslimpopulatie, bij gebrek aan representatieve data is de verleiding groot om gevonden trends en processen te generaliseren naar de bredere bevolking. Het overgrote deel van het recente onderzoek richt zich

op jongeren, veelal Marokkaanse Nederlanders van de tweede generatie. De eerste generatie maakt echter nog steeds de helft uit van alle in Nederland wonende moslims, en ook zijn er naast Turkse en Marokkaanse Nederlanders nog veel andere etnische groepen waarvan een groot gedeelte moslim is. Een toenemend aantal onderzoeken heeft zich daarnaast de laatste jaren gericht op radicaliseringstendensen onder moslims in Nederland. In dergelijk onderzoek tracht men meer inzicht te krijgen in de vraag in hoeverre er een voedingsbodemp is voor salafisme in Nederland.

Het empirische onderzoek in deze rapportage richt zich op de groep Nederlandse moslims in zijn geheel en niet op deze radicale subgroepen. Dat zou ook niet mogelijk zijn geweest met de gebruikte onderzoeksmethoden. Wel bespreken we in ons literatuuronderzoek het bestaande onderzoek op dit terrein, dat zich tot op heden vooral gericht heeft op enerzijds de aard en omvang en anderzijds de drijfveren van radicalisering.

Sommige vragen zijn nog onvoldoende beantwoord. Er is relatief veel onderzoek naar de religieuze praktijk en naar houdingen van moslims, maar wat hierin de trend is over tijd en generaties is nog geen uitgemaakte zaak. In 2004 verscheen een brede sociaalwetenschappelijke studie naar moslims in Nederland, uitgebracht door het Sociaal en Cultureel Planbureau (Phalet en Ter Wal 2004). Het betrof een onderzoek naar de religieuze beleving van de grootste twee moslimgroepen in Nederland: de Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse moslims. Een van de centrale conclusies in dit rapport was dat een trend naar secularisering werd waargenomen. Het probleem was echter dat slechts twee tijdmomenten werden onderzocht (1998 en 2002), zodat conclusies over religieuze verandering als vanzelf een wat wankel empirische basis kregen. Daarnaast speelden rond en vooral na het laatste meetmoment tal van nationale en internationale gebeurtenissen die eerder leken te duiden op revitalisering van het belang van de islam voor – in ieder geval een deel van de – moslims in immigratielanden dan op het omgekeerde. Er lijkt ook in het onderzoek sindsdien een ontwikkeling gaande, wat meer weg van het seculariseringsdenken dat in vroeger onderzoek overheerste. In recente studies wordt vooral een hoge mate van continuïteit in religieuze betrokkenheid gevonden (bv. Güngör et al. 2011). Toch is er nog te weinig grootschalig onderzoek gedaan om een conclusie te kunnen trekken over de richting van de ontwikkeling. Ook wordt in verschillende onderzoeken impliciet dan wel expliciet gesteld dat het negatieve klimaat omtrent de islam in Nederland (net zoals in veel andere westerse landen) een rol speelt in de mate waarin moslims zich terugtrekken binnen de religieuze groep, maar ook hiervoor bestaat nog weinig empirische ondersteuning.

Surveygegevens over moslims in Nederland

Inmiddels zijn we een aantal jaren verder en zijn recentere (landelijke) enquêtegegevens verzameld onder diverse moslimgroepen in Nederland. Dit stelt ons in staat enerzijds vragen naar verschillen tussen moslimgroepen en anderzijds vragen naar religieuze veranderingen beter te beantwoorden. Op basis van kwantitatief materiaal laten we in deze studie zien welke betekenis de islam heeft voor moslims in Nederland en welke trends in religieuze beleving en participatie te onderkennen zijn. Hiertoe bundelen we zo veel moge-

lijk landelijk representatieve enquêtegegevens op dit terrein die door de jaren heen verzameld zijn. We hebben gegevens over ruim 2600 moslims van Turkse en Marokkaanse herkomst uit de Survey Integratie Minderheden (SIM), verzameld in 2011, en van ruim 2700 moslims uit de vier vluchtelingengroepen uit de Survey Integratie Nieuwe Groepen (SING), verzameld in 2009. Daarnaast gebruiken we om ontwikkelingen door de tijd te duiden gegevens vanaf 1998, afkomstig uit de voorgangers van het SIM'11-onderzoek. Ook in deze onderzoeken zijn steeds ruime aantallen Turkse en Marokkaanse moslims ondervraagd op basis van representatieve steekproeven (steeds circa 1000 per groep).

De metingen van religieuze participatie en religieus gedrag in surveyonderzoek onder moslims zijn oorspronkelijk overgenomen uit onderzoek naar de geloofsbeleving van christelijke groepen. In de loop der jaren zijn deze metingen steeds meer toegespitst op moslims en steeds verder verfijnd. Inmiddels is informatie beschikbaar over diverse vormen van religieus gedrag, zoals moskeebezoek, bidden, meedoen aan de ramadan en halal eten. Respondenten geven daarbij zelf aan of en hoe frequent zij de geloofsregels naleven. Ook weten we het een en ander over de geloofsbeleving en over opvattingen met betrekking tot het naleven van de geloofsregels. Toch missen we ook relevante gegevens, zoals informatie met betrekking tot de rol van het islamitische volksgeloof, het lezen van de Koran en het geloof in engelen en profeten.

Na het empirische gedeelte van dit rapport vindt vanuit twee invalshoeken een reflectie plaats op de bevindingen. Martijn de Koning – die veel (kwalitatief) onderzoek heeft gedaan onder moslimgroepen in Nederland – reflecteert op de bevindingen vanuit zijn kennis over de geloofsbeleving van moslims. Joep de Hart spiegelt de bevindingen over de religieuze betrokkenheid van moslims aan onderzoeksbevindingen met betrekking tot andere religies.

Religieuze participatie onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims is hoog

Bijna alle in Nederland woonachtige moslims van Turkse en Marokkaanse origine zien zichzelf als moslim (zie tabel S.1). Dit betekent echter niet dat zij hun religie ook bijna allemaal praktiseren. Een aanzienlijk deel gaat nooit of bijna nooit naar de moskee (om een religieuze bijeenkomst te bezoeken) en zegt nooit of bijna nooit te bidden. Daar staat tegenover dat 40% elke week de moskee bezoekt. Ter vergelijking: onder de Nederlandse bevolking geeft 16% aan min of meer regelmatig een kerkdienst of godsdienstige bijeenkomst te bezoeken (Bernts et al. 2007). Oudere mannen gaan het vaakst, maar ook de tweede generatie en hoogopgeleide moslims van Turkse en Marokkaanse origine bezoeken de moskee regelmatig. In Nederland zijn naar schatting 242 Turkse en 179 Marokkaanse moskeeën (Van Oudenhoven et al. 2008). Zoals bekend gaan vrouwen minder naar de moskee, maar daar staat tegenover dat ze vaker dan de mannen zeggen vijfmaal daags te bidden. Net zoals jezelf als moslim karakteriseren, is de participatie in de ramadan en het halal eten zeer wijdverbreid onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims.

Er is een verschil tussen moslims van Turkse en Marokkaanse origine in religieus gedrag. Marokkaans-Nederlandse moslims vertonen een beduidend hogere mate van religieus

gedrag en Marokkaans-Nederlandse vrouwen dragen bovendien vaker een hoofddoek dan de vrouwen van Turkse herkomst.

Tabel S.1

Religieus gedrag en religieuze houdingen onder moslims van Turkse, Marokkaanse, Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische origine, 2009 en 2011 (in procenten)

	Turks	Marokkaans	Afghaans	Iraaks	Iraans	Somalisch
ziet zichzelf als moslim ^a	94	97	85	61	34	93
bezoekt minimaal eenmaal per week de moskee	42	44	13	10	5	36
bidt elke dag vijfmaal	27	76	23	38	15	69
heeft alle dagen gevast tijdens de ramadan	66	93	44	50	16	72
eet iedere dag halal	80	94	66	69	34	83
draagt een hoofddoek (vrouwen)	48	64	21	38	13	80
'Mijn geloof is een belangrijk deel van mijzelf.' (mee eens)	85	95	82	77	63	93
'Het is vervelend als je dochter trouwt met iemand van een ander geloof.' (mee eens)	64	76	47	42	15	43
'Moslims moeten leven volgens de regels van de islam.' (mee eens)	54	73	37	32	17	69

a Dit betreft het aandeel moslims onder de totale bevolkingsgroep; de overige indicatoren in de tabel gaan uitsluitend over moslims.

Bron: SCP (SIM'11; SING'09)

Het geloof is belangrijk voor Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims

Het geloof speelt een zeer belangrijke rol in het leven van veel moslims: de identificatie met het geloof is sterk. Ook vindt een meerderheid dat de regels van de islam moeten worden nageleefd en dat hun kind met een moslimpartner moet trouwen. Deze opvattingen vinden wederom onder moslims van Marokkaanse herkomst een sterkere weerklank dan onder Turks-Nederlandse moslims. Hoogstwaarschijnlijk vindt een gedeelte van het verschil in geloofsbeleving tussen moslims van Turkse en Marokkaanse herkomst zijn oorsprong in de verschillen in de plaats die de islam in de samenleving heeft. Terwijl in Marokko de islam de staatsreligie is en er een grote verbondenheid is tussen kerk en staat, is er in Turkije van oudsher een sterke scheiding.

Veel verschil in religieuze betrokkenheid tussen vluchtelingengroepen

Somalisch-Nederlandse moslims vertonen van de vier kleinere moslimgroepen duidelijk de hoogste mate van religieuze participatie. Ze gaan het vaakst naar de moskee, bidden

het meest, de vrouwen onder hen dragen vaak een hoofddoek en de grote meerderheid doet mee aan de ramadan. Gezien het relatief lage aantal Somaliërs in Nederland (een fractie van het aantal Turkse of Marokkaanse Nederlanders) – en het daarmee samenhangende lage aantal Somalische moskeeën – is het opmerkelijk dat hun moskeebezoek op een even hoog peil ligt. Ook uit hun religieuze opvattingen blijkt dat de islam een centrale rol speelt in het leven van vrijwel alle Somalische Nederlanders. Ze lijken daarmee op alle verschillende dimensies van religie die we onderzocht hebben het meest op moslims van Marokkaanse herkomst. Iraans-Nederlandse moslims participeren op alle fronten veruit het minst. Ook in hun opvattingen over de rol van het geloof zijn ze het minst religieus. De Afghaans- en Iraaks-Nederlandse groep zit ertussenin. Hun religieuze participatie is duidelijk lager dan onder de Somalisch-, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, maar hun religieuze identificatie is relatief sterk.

Selectieve migratieprocessen vormen een deel van de verklaring voor de lagere religieuze participatie van de meeste vluchtelingengroepen ten opzichte van moslims van Turkse en Marokkaanse origine. Vanuit Iran is bijvoorbeeld voor een deel sprake geweest van elite-migratie (de minder religieuze, hogeropgeleide Iraniërs migreerden). Daarnaast is een deel van de groep juist om religieuze redenen uit het land van herkomst gevlucht. Een andere mogelijke verklaring zou kunnen liggen in de kleinere invloed van de etnische gemeenschap, omdat de vluchtelingengroepen veel geringer van omvang zijn en minder geconcentreerd wonen dan de Turkse en Marokkaanse Nederlanders. Het lagere moskeebezoek kan bovendien te maken hebben met de geringe beschikbaarheid van moskeeën van de eigen herkomstgroep. Cijfers over het aantal moskeeën onder deze groepen ontbreken echter in Nederland.

Hoogopgeleide moslims van Marokkaanse en Somalische origine zijn bewust bezig met hun geloof

Voor de meeste groepen geldt dat hoe hoger men is opgeleid, hoe minder sterk de geloofsbeleving is. Turks-Nederlandse moslims met een hogeronderwijsdiploma participeren bijvoorbeeld duidelijk minder en gaan lossers met de regels om dan de lageropgeleide herkomstgenoten. De uitzondering hierop vormen echter de hoogopgeleide moslims van Marokkaanse en Somalische herkomst. Een deel van deze groep (jonge) hogeropgeleide moslims in Nederland is heel bewust bezig met het geloof. Zij gaan veel op zoek naar informatie over de islam op internet, praten veel over hun geloof, dragen een hoofddoek als teken van hun moslimidentiteit en zijn vaker ontevreden over het maatschappelijke klimaat ten aanzien van moslims in Nederland. Wanneer we kijken naar het moskeebezoek van hoger- en lageropgeleide Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims valt op dat tot 2004 hogeropgeleiden minder vaak de moskee bezochten dan lageropgeleiden. Sinds 2004 is dit echter niet langer het geval en bezoeken hoog- en laagopgeleiden even vaak de moskee.

Geloofsregels ook voor de tweede generatie belangrijk

Van de tweede generatie Marokkaans-Nederlandse moslims geeft 63% aan vijfmaal per dag te bidden. Onder de eerste generatie ligt dit aandeel hoger (83%). Binnen de Turks-Nederlandse moslimgroep wordt het dagelijks gebed door beide generaties minder veelvuldig nageleefd: 10% van de tweede generatie bidt vijf keer per dag tegenover 35% van de eerste. Met betrekking tot het vasten en het halal eten zijn er weinig verschillen tussen de generaties. Dit wordt door beide generaties in hoge mate nageleefd. Wel dragen vrouwen van de eerste generatie veel vaker een hoofddoek: 58% van de Turkse en 79% van de Marokkaanse moslimvrouwen. Onder de tweede generatie moslimvrouwen liggen deze aandelen op respectievelijk 20% en 38%. In opvattingen over het geloof is de eerste generatie wat strikter, hoewel de verschillen tussen de generaties relatief gering zijn. Ook onder de tweede generatie is de religieuze identificatie hoog, meer onder de Marokkaans- dan onder de Turks-Nederlandse moslims. Binnen de vluchtelingengroepen is de tweede generatie nog te klein om daar iets over te kunnen zeggen.

Geen verandering in het aandeel dat zichzelf moslim noemt

Vrijwel alle Turkse en Marokkaanse Nederlanders noemen zichzelf moslim. Dit geldt in 2011 voor 94% van de Turkse en 97% van de Marokkaanse Nederlanders. In de periode tussen 1998 en 2011 is er in de mate van religieuze zelftoewijzing van Turkse en Marokkaanse Nederlanders opvallend weinig veranderd. Het percentage dat zichzelf in die periode moslim noemt, is nooit lager geweest dan 90%. In termen van 'religieuze zelftoewijzing' is er dus geen sprake van secularisering. Het is nog steeds uitzonderlijk voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders om zichzelf 'niet gelovig' te noemen en dat geldt in vrijwel even grote mate voor de eerste en voor de tweede generatie.

Moskeebezoek neemt niet langer af

Hoewel vrijwel alle Turkse en Marokkaanse Nederlanders zichzelf moslim noemen, zijn er grote verschillen in de mate van religieuze participatie. Het bezoek van een religieuze bijeenkomst in de moskee is een van de indicatoren van religiositeit. In de periode tussen 1998 en 2011 is het moskeebezoek in de gehele populatie in eerste instantie wat afgenomen, maar na een stabilisatie in 2004 gaan moslims inmiddels weer iets vaker naar de moskee. In 2011 gaan moslims gemiddeld even vaak naar de moskee als in 1998. Wanneer de trend uitgesplitst wordt naar subgroepen is met name bij de tweede generatie Marokkaanse – en in mindere mate ook bij de tweede generatie Turkse Nederlanders – een toename in moskeebezoek zichtbaar. Bezocht in 1998 9% van de Marokkaans-Nederlandse tweede generatie en 23% van de Turks-Nederlandse tweede generatie wekelijks de moskee, in 2011 gold dit voor een derde van beide groepen. Vooral bij de Marokkaans-Nederlandse tweede generatie is dus een sterke toename te zien. De verklaring voor deze toename ligt niet in het gemiddeld ouder worden van de tweede generatie. Tegelijkertijd is ook bij de Turks-Nederlandse tweede generatie het aandeel moslims dat nooit de moskee bezoekt tussen 1998 en 2011 toegenomen. Bij deze groep is dus een toenemende pluriformiteit te zien in religieuze gedrag. Voor de Marokkaans-Nederlandse tweede generatie geldt dit niet.

Het moskeebezoek is onder de eerste generatie na een eerdere afname recent weer toegenomen.

Door de gemiddelde toename in moskeebezoek bij de tweede generatie zijn de verschillen tussen generaties kleiner geworden. Er lijkt dus in termen van moskeebezoek weinig religieuze afname te zijn door de tijd en over generaties.

Trouwen binnen het geloof blijft belangrijk voor Nederlandse moslims

De houdingen van Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims tegenover een huwelijk met iemand binnen de religieuze groep en tegenover het bezoeken van een school van het eigen geloof vertonen enige schommelingen in de periode 1998 tot en met 2011, maar hierin is geen duidelijke ontwikkeling te onderkennen. Trouwen binnen de religieuze groep blijft voor veel moslims erg belangrijk. Het bezoeken van een school van de eigen religieuze snit wordt door slechts een kleine minderheid van belang geacht. Dit komt wellicht ten dele door het beperkte aanbod van islamitische scholen in Nederland, waardoor het bezoeken van een islamitische school door veel moslims niet als een reële mogelijkheid wordt gezien.

Verskillende categorieën moslims

Op basis van de verschillende vormen van religieus gedrag zijn een aantal categorieën moslims te identificeren (zie tabel S.2). Allereerst noemen we de groep streng praktiserende moslims. Zij participeren op alle aspecten van religieus gedrag veelvuldig: dagelijks bidden, halal eten, alle dagen meedoen aan de ramadan. Onder moslims van Marokkaanse en Somalische origine komt deze groep het meest voor. Deze groep is onder te verdelen in een gedeelte dat daarbij ook veelvuldig de moskee bezoekt en een groep die dat niet doet. Die eerste subgroep is onder Turks-, Marokkaans- en Somalisch-Nederlandse moslimmannen de grootste, met 51% van de Turkse, 58% van de Marokkaanse en 46% van de Somalische moslimmannen. De tweede subgroep – waarin men dus wel veel participeert maar niet de moskee bezoekt – bestaat voor een deel uit moslimvrouwen, voor wie het vanuit de regels van het geloof niet verplicht is om naar de moskee te gaan. Daarnaast zijn er ook moslimmannen die tot deze groep behoren. Voor een deel zijn dit mannen uit vluchtelingengroepen, maar ook een kwart van de Marokkaans-Nederlandse moslimmannen valt in deze categorie. Een belangrijke reden voor deze mannen om de moskee niet te bezoeken, lijkt erin te liggen dat het niet te combineren is met werk. Daarnaast speelt – vooral voor de kleinere moslimgroepen – mogelijk het feit dat ze niet in de buurt wonen van een moskee een rol. De groep ‘praktiserende’ moslims vertoont niet alleen een hoge mate van religieuze participatie, maar ook een sterke religieuze identificatie. Het geloof speelt een belangrijke rol in hun leven. De vrouwen in deze groep dragen veelvuldig een hoofddoek. De streng praktiserende moslims zijn vaker eerste generatie, ouder en lager opgeleid.

Tabel S.2

Verdeling van moslims van Turkse, Marokkaanse, Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische herkomst over de profielen van religieus gedrag, 2009 en 2011 (in procenten)

	Turks	Marokkaans	Afghaans	Iraaks	Iraans	Somalisch
praktiserende moslims	39	43	11	10	3	34
in de privésfeer praktiserende moslims	17	41	33	35	13	42
moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen	20	11	13	13	4	6
niet-praktiserende moslims	18	3	27	34	56	9
overig	7	2	17	9	25	9

Bron: SCP (SIM'11; SING'09)

Een tweede groep die we duidelijk kunnen onderscheiden, is een groep die wel de islamitische voedselvoorschriften volgt (halal eten en meedoen aan de ramadan), maar niet aan de rituele geloofspraktijken meedoet: zij bidden niet, gaan niet naar de moskee en vrijwel geen van de vrouwen in deze groep draagt een hoofddoek. De religieuze identificatie van moslims in deze groep is echter wel relatief hoog. Deze categorie komt relatief veel voor onder Turkse Nederlanders (circa 20%) en ook moslims uit vluchtelingengroepen treffen we in deze groep aan. Ongeveer 10% van de Marokkaanse moslims kan tot deze categorie worden gerekend.

Er is ten slotte sprake van een groep niet-praktiserende moslims, met name binnen de vluchtelingengroepen: zij noemen zichzelf wel moslim maar zijn niet praktiserend (niet bidden, niet naar de moskee, geen ramadan, niet halal eten, geen hoofddoek). Binnen de groep Iraans-Nederlandse moslims is deze groep veruit het grootst. Ook onder Turks-Nederlandse moslims bevindt zich een in omvang aanzienlijke groep niet-praktiserende moslims (bijna 20%). Marokkaans-Nederlandse niet-praktiserende moslims zijn daarentegen zeldzaam. Binnen de niet-praktiserende groep valt op dat een aanzienlijk deel van deze moslims wel belang hecht aan het geloof, al is hun religieuze identificatie wel lager dan dat van de praktiserende moslims. Niet-praktiserende moslims zijn van alle groepen moslims het hoogst opgeleid en het vaakst werkzaam.

Praktiserende moslims traditioneler in hun opvattingen en meer gericht op de eigen groep

Praktiserende moslims zijn conservatiever over vrouwenemancipatie en homoseksualiteit dan de moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen en de niet-praktiserende moslims. Overigens is dit een algemene bevinding in religieonderzoek: meer 'orthodox' gelovigen van welk geloof dan ook zijn conservatiever over homoseksualiteit en over de positie van de vrouw dan minder gelovigen of niet-gelovigen. Opvattingen over homoseksua-

liteit zijn over de hele linie relatief negatief, dus ook onder de groep niet-praktiserende moslims. Op het sociale vlak zijn eveneens duidelijke verschillen waarneembaar. Praktiserende moslims zijn duidelijk meer ingebed in eigen etnische gemeenschap dan niet-praktiserende moslims en moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen: ze gaan veel meer om met vrienden en burens of buurgenoten uit de eigen herkomstgroep. Toch hebben zij daarmee niet minder contacten met autochtonen dan de overige categorieën moslims.

Religieuze identificatie blijvend hoog onder tweede generatie

Iemand van Turkse of Marokkaanse afkomst wordt in het Nederland van vooral de laatste jaren in de eerste plaats als moslim gezien en derhalve als een uitzondering in het seculiere Nederland. De religieuze identiteit staat erg op de voorgrond in de perceptie van de autochtone meerderheidsgroep. Ook voor Turkse en Marokkaanse moslims zelf blijkt de religieuze identiteit erg belangrijk te zijn. Zij neemt een centrale plaats in het zelfbeeld van veel gelovigen in. Deze religieuze betrokkenheid wordt niet minder van belang wanneer migranten langer in Nederland zijn en ook de tweede generatie identificeert zich niet veel minder met het geloof dan de eerste. Religieuze identificatie blijft dus met langer verblijf in Nederland vrijwel onveranderd sterk. Naarmate migranten langer in Nederland zijn, gaan zij zich over het algemeen wel meer Nederlands voelen. Dit is bij alle groepen een relatief geleidelijk proces dat zich door de jaren heen voltrekt. Voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders geldt bovendien dat de tweede generatie zich meer Nederlands voelt dan de eerste generatie, of ze nu kort of langer in Nederland zijn.

Hoe minder religieus, hoe meer men zich Nederlands voelt

Voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders geldt dat moslims met een sterkere moslimidentiteit zich ook meer Turks/Marokkaans voelen en minder Nederlands. Moslims die zich minder met hun geloof identificeren, voelen zich juist meer Nederlands. Bij de vluchtelingengroepen is dit verband minder sterk aanwezig. Voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders lijkt er dus een sterkere verbondenheid te zijn tussen het geloof en de identificatie met het land van herkomst.

Hoewel er wel verschillen zijn in religieuze betrokkenheid tussen mensen die zich meer of minder als Nederlander identificeren, zijn deze verschillen betrekkelijk klein. De verwachting is daarom dat in de nabije toekomst religie voor moslims niet veel aan belang zal inboeten, ook wanneer zij zich meer als Nederlander zullen gaan identificeren. Indien latere generaties zich steeds minder met het land van herkomst gaan identificeren en tegelijkertijd veel belang blijven hechten aan het geloof, is het wel mogelijk dat de islam steeds meer los komt te staan van het land van herkomst. Tegelijkertijd is het voor migranten en hun kinderen steeds gemakkelijker om transnationale banden te onderhouden, waardoor een volledige loskoppeling van het land van herkomst onwaarschijnlijk lijkt. De vraag of dit op termijn zal leiden tot een soort ‘Nederlandse islam’ of juist tot een internationale moslimgemeenschap die losstaat van de landen van herkomst van migranten en hun nakomelingen kunnen we op dit moment nog niet beantwoorden.

Moslims ervaren niet meer discriminatie dan niet-moslims

Een groot deel van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders (resp. 63% en 80%) vindt dat Nederlanders veel te negatief tegenover de islam staan. Van de vluchtelingengroepen is ongeveer de helft deze mening toegedaan. Voelen moslims zich dan ook meer gediscrimineerd dan niet-moslims in deze groepen? Onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders is dit niet het geval: de kleine groep niet-moslims ervaart evenveel discriminatie als de groep moslims. Voor de vluchtelingengroepen geldt zelfs dat moslims minder vaak discriminatie ervaren dan niet-moslims. Moslims voelen zich ook niet minder geaccepteerd in de Nederlandse maatschappij dan niet-moslims uit deze groepen. Religieus lidmaatschap is niet, zoals huidskleur, aan de buitenkant af te zien. Er is daarom ook gekeken of mensen die zichtbaar islamitisch zijn, namelijk vrouwen met een hoofddoek, wellicht meer discriminatie ervaren dan moslima's zonder hoofddoek. Dit blijkt niet het geval te zijn. Het dragen van een hoofddoek hangt niet samen met het ervaren van meer discriminatie of met minder acceptatie. Moslims schrijven de door hen ervaren discriminatie in een deel van de gevallen (variërend van 15% van de Afghaans-Nederlandse moslims tot 29% van de Turks-Nederlandse moslims) wel toe aan het geloof.

Overigens is er zowel onder de moslims als de niet-moslims een aanzienlijke groep die vindt dat allochtonen in Nederland in het algemeen vaak gediscrimineerd worden (variërend van 15% van de Somalische tot 28% van Turkse Nederlanders geven aan dat discriminatie (zeer) vaak plaatsvindt). Het aandeel dat zich persoonlijk gediscrimineerd voelt, is beduidend kleiner (tussen de 5% en 11% van deze groepen).

Het ervaren van discriminatie gaat niet of nauwelijks samen met verhoogde religieuze identificatie

Gaan moslims zich in reactie op discriminatie juist sterker als moslim identificeren en dus hun heil zoeken in het geloof? Voor Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims geldt dat het ervaren van discriminatie niet samenhangt met een toegenomen religiositeit. Het ervaren van discriminatie lijkt niet te leiden tot terugtrekking in de religieuze groep. Bij de vluchtelingengroepen is er wel een licht verband tussen discriminatie en religieuze identificatie: hoe meer discriminatie leden van deze groepen ervaren, hoe sterker ze zich als moslim identificeren. In dit onderzoek is het echter niet mogelijk om erachter te komen of discriminatie nu leidt tot een toename in religiositeit, of dat het andersom werkt en sterk religieuze moslims zich vaker gediscrimineerd voelen.

De sociale context van het geloof

In dit onderzoek hebben we gezien dat de sociale context van belang is voor de beleving van het moslimgeloof. Er wordt vaak gesteld dat het islamitische geloof zich onderscheidt van andere religies door een sterke nadruk op het door de gelovigen gevormde sociale verband met de daarbij behorende gedragscodes (zie bv. Phalet en Ter Wal 2004). Dit verklaart wellicht waarom de religieuze voorschriften veelvuldig worden nageleefd: het past binnen het sociale karakter van het islamitische geloof. Daarbij valt op dat moslims hun geloof voornamelijk in de eigen etnische kring belijden, zij bezoeken bijvoorbeeld bijna

uitsluitend moskeeën van de eigen herkomstgroep. We constateerden dat moslims die meer zijn ingebed in de eigen etnische groep een hogere mate van religieus gedrag vertonen. Dit geldt zowel voor het wonen in een buurt met veel herkomstgenoten als voor het onderhouden van vriendschappelijke contacten met herkomstgenoten. Een moskee in de buurt zorgt er met name voor Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslimvrouwen bovendien voor dat ze vaker naar de moskee gaan.

Religie en integratie

We hebben ons in dit rapport gericht op de religiositeit van moslims in Nederland. De vraag hoe moslims in Nederland hun geloof beleven, heeft daarbij steeds centraal gestaan. Toch kan men er niet omheen dat er in het publieke debat een felle discussie wordt gevoerd over de relatie tussen religie en integratie in de Nederlandse samenleving. De regelmatig geuite verwachting dat integratie en religie (islam) niet samengaan, behoeft nuancering, zo blijkt uit ons onderzoek. Het hangt er daarbij van af hoe integratie wordt gedefinieerd. Het belang van het geloof wordt niet minder voor hogeropgeleiden, met name van Marokkaanse en Somalische origine. Integratie in termen van genoten opleiding gaat dus niet gepaard met religieuze afname. Ook de tweede generatie Marokkaanse Nederlanders, die op allerlei terreinen (taal, opleiding, enz.) beter geïntegreerd is dan de eerste, identificeert zich sterk als moslim en gaat steeds vaker naar de moskee. Deze hoogopgeleiden zijn in Nederland geboren, beheersen de taal goed en participeren vaak actief in de samenleving. Bovendien wordt er ook geen verband gevonden tussen mate van religiositeit en het aangaan van sociale banden met autochtonen. Moslims die religieus actief zijn, gaan niet minder banden aan met autochtonen dan moslims die niet religieus actief zijn.

Tegelijkertijd voelen moslims die meer belang aan hun geloof hechten zich sterker verbonden met hun land van herkomst en minder met Nederland. Bovendien verkeren zij vaker in eigen etnische kring en denken zij conservatiever over de positie van vrouwen en homoseksuelen. Ook participeren – net als onder orthodox gelovigen met een andere religie – moslimvrouwen minder actief op de arbeidsmarkt.

Welke ontwikkelingen zijn te verwachten?

De aanwezigheid van de islam in West-Europa en dus ook in Nederland is een relatief recent verschijnsel. Het is iets van de laatste veertig à vijftig jaar. Dat is een heel ander verhaal dan in andere delen van de wereld waar grote moslimminderheden wonen. In de Verenigde Staten wonen bijvoorbeeld al veel langer moslims; een aanzienlijk deel van de moslimpopulatie behoort er tot de Afro-Amerikaanse groep. In sommige Oost-Europese landen zijn moslims al eeuwen deel van de autochtone bevolking en is de islam helemaal in de samenleving geïnstitutionaliseerd (zie Berger 2011). In West-Europese landen is de situatie compleet anders. Moslims zijn daar veelal migranten die ooit gekomen zijn om in de industrie te gaan werken. Ze zijn afkomstig uit landen waar de islam de staatsreligie is en zijn terechtgekomen in een relatief seculiere context zonder verwevenheid van hun geloof in de ontvangende samenleving. Het verleden heeft laten zien dat migratie voor

sommige religieuze groeperingen – zoals de joden en sommige protestantse groeperingen in de Verenigde Staten – tot vrij geïsoleerde geloofsgemeenschappen heeft geleid, waarin het eigen (geloofs)milieu goed in stand is gehouden. Daarnaast heeft het geloof voor andere groepen migranten in de loop der tijd en van generatie op generatie juist aan betekenis ingeboet.

Voor moslimmigranten in Nederland geldt dit laatste niet. Centraal in onze bevindingen is de hoge mate van religieuze verbondenheid die gerapporteerd wordt onder moslimgroepen in Nederland, helemaal wanneer we deze verbondenheid vergelijken met die onder andere religieuze groepen (met name christelijke). Voor bijna iedere moslim in Nederland speelt het geloof een belangrijke rol in zijn of haar leven. Tegelijkertijd is er ook veel diversiteit, met name in de gedragsuitingen van het geloof. Moslims van Marokkaanse en Somalische origine volgen de geloofsregels het meest frequent. Het grootste deel van beide groepen is streng praktiserend. Voor Turks-Nederlandse moslims, maar ook voor de moslims uit andere vluchtelingengroepen is dit een ander verhaal. Onder de Turks-Nederlandse moslims kan 38% worden geschaard onder de categorie die alleen de voedselvoorschriften volgt of helemaal niet praktiseert; voor moslims van Afghaanse, Iraakse en Iraanse origine liggen deze aandelen op respectievelijk 40%, 47% en 60% (voor moslims van Marokkaanse en Somalische origine liggen deze aandelen beduidend lager, op resp. 14% en 15%).

In het Nederland van de jaren vijftig gingen katholieken en gereformeerden zondag twee keer naar de kerk, bezochten ze scholen van de eigen religieuze snit en trouwden met geloofsgenoten. Dat is – met uitzondering van een kleine orthodoxe groep – snel veranderd. Vergeleken met andere landen zijn in Nederland veel inwoners niet gelovig en ook het kerkbezoek in Nederland is laag te noemen. Hoe zal dit in de toekomst met de Nederlandse moslims gaan? We hebben kunnen vaststellen dat de dominante trend naar secularisering zoals geconstateerd in het rapport *Moslim in Nederland* van 2004 – in ieder geval afgemeten aan moskeebezoek – niet doorzet. Zo zien we sinds 2004 een toename in moskeebezoek onder de tweede generatie. Helaas weten we op andere indicatoren van religieus gedrag en ook houdingen weinig van ontwikkelingen door de tijd. We zien wel duidelijk dat de identificatie met het geloof onverminderd hoog is, ook onder de tweede generatie. Onder Nederlandse protestanten en katholieken zagen we hierin in de afgelopen decennia een veel duidelijkere afname onder de nieuwe generaties. Voor Nederlandse moslims blijft de islam belangrijk voor de identiteit. Ook voor minder of niet-praktiserende moslims is de islam een belangrijke leidraad in het leven. Dit blijkt bijvoorbeeld ook uit het onverminderd hoge aandeel dat trouwt met een moslimpartner (uit eigen etnische groep). We vinden dus al met al – zowel door de tijd als over de generaties – weinig steun voor de secularisatiehypothese. Het is niet te verwachten dat de islam zijn belangrijke rol als deel van de identiteit van Turkse en Marokkaanse moslims in de nabije toekomst zal verliezen.

Toch is wel duidelijk sprake van veel pluriformiteit binnen de moslimgemeenschap. Soenieten, sjiieten en alevieten en moslims uit verschillende herkomstlanden belijden hun geloof op verschillende manieren. Verschillende bevindingen lijken te wijzen op een toe-

nemende pluriformiteit binnen de Nederlandse moslimgemeenschap. Zo geldt voor Turkse Nederlanders dat het aandeel dat wekelijks de moskee bezoekt, is toegenomen, maar dat er tegelijkertijd meer moslims zijn die de moskee nooit bezoeken. Ook is er duidelijk een groep moslims die zich alleen nog aan de islamitische voedselvoorschriften houdt en een groep die helemaal niets aan het geloof doet (maar zich wel moslim noemt), terwijl er daarnaast een groep is die juist veelvuldig participeert. Ook uit ander onderzoek blijkt dat er in de samenleving groepen (met name Marokkaans-Nederlandse) jongeren zijn die zich meer zijn gaan verdiepen in de islam. Ze zijn meer nadruk gaan leggen op de regels van de islam, meer gaan bidden en vasten en strikter in hun gedrag geworden (Entzinger en Dourleijn 2008; Korf et al. 2007). Dit is in ons onderzoek terug te vinden in het feit dat de religieuze participatie onder een groot deel van de Marokkaans-Nederlandse tweede generatie hoog is en hetzelfde geldt voor hun identificatie met het geloof.

Tegelijkertijd zijn er dus ook groepen moslims die zich weinig tot niet met het geloof bezighouden, door ons de 'niet-praktiserende moslims' genoemd. Het is de vraag of je het moslim zijn voor deze groep niet-praktiserende moslims zou kunnen zien als een soort culturele aanduiding, zoals ook seculiere joden die wel gebruiken. Wordt de islam voor deze groep een symbolische identiteit (Gans 1994)? De toekomst zal dit moeten uitwijzen. Het feit dat veel moslims die niet praktiseren het geloof wel belangrijk (blijven) vinden, lijkt erop te duiden dat momenteel een puur symbolische religiositeit niet veel voorkomt, behalve misschien onder de Iraans-Nederlandse moslimgroep.

In hoeverre er ook meer pluriformiteit komt in de manier waarop men invulling geeft aan het geloof valt buiten het bestek van dit onderzoek. Of er bijvoorbeeld een meer individuele islam zal ontstaan die door moslims zelf wordt vormgegeven, kan op basis van ons onderzoek niet worden bevestigd. Vervolgonderzoek zal hierin meer inzicht moeten geven. We hebben in dit onderzoek laten zien dat het geloof voor veel moslims belangrijk is en blijft, maar dat er tegelijkertijd veel diversiteit is in de manier waarop verschillende groepen moslims in Nederland hun geloof beleven en belijden.

1 Moslims in Nederland: 1998-2011

1.1 Verandering in religieuze beleving onder moslims in Nederland

Er zijn volgens het Centraal Bureau voor de Statistiek circa 825.000 moslims in Nederland (CBS 2009). Het overgrote deel van hen is van Turkse of Marokkaanse origine. Daarnaast zijn er vele kleinere moslimgroepen in Nederland afkomstig uit bijvoorbeeld Indonesië, Suriname, Afghanistan en Somalië. Een opvallend kenmerk van de moslims in Nederland is dat ze bijna zonder uitzondering een migratieachtergrond hebben: óf zichzelf óf hun ouders zijn niet in Nederland geboren. Ze zijn afkomstig uit landen waar het islamitische geloof een centrale rol speelt in het maatschappelijke leven en zijn terechtgekomen in een relatief seculiere context. Vooral afgemeten aan kerklidmaatschap behoort Nederland tot een van de meest seculiere landen van Europa (Becker en De Hart 2006). Van de Nederlandse bevolking noemt 42% zich onkerkelijk (CBS 2009). De overige 58% rekent zich voornamelijk tot een van de grote christelijke religies. Met een aandeel van 5% is de islam dus een duidelijke minderheidsreligie in Nederland.

De aanwezigheid van moslims in Nederland is zeker niet iets van de laatste jaren. Sinds de jaren zestig hebben moslims zich in toenemende aantallen in Nederland – en andere West-Europese landen – gevestigd. In Nederland kwamen in die periode voornamelijk moslims uit Turkije en Marokko om hier te werken, al snel gevolgd door hun vrouwen en kinderen. Zo ontstonden al in de jaren zeventig in omvang aanzienlijke moslimgemeenschappen. Toch zijn moslims in Nederland pas in de afgelopen jaren in toenemende mate onderwerp geworden van massale media-aandacht, vooral na de terroristische aanslagen op het World Trade Center in New York op 11 september 2001. Met name de jonge moslims die in Nederland geboren en getogen zijn, staan in het middelpunt van de belangstelling. Een deel van hen lijkt zich ook duidelijker dan hun ouders als moslim te manifesteren (Phalet en Ter Wal 2004; De Koning 2009).

Feitenkennis over moslims in Nederland is noodzakelijk in het huidige maatschappelijke en politieke klimaat rondom moslims. Dit onderzoek richt zich op de religieuze beleving van de verschillende moslimgroepen in Nederland en wil daarmee tegemoetkomen aan de behoefte aan empirisch kennis over deze geloofsgemeenschap in Nederland. Wat betekent het voor de beleving en uiting van het geloof wanneer je als moslimmigrant naar een seculiere samenleving als de Nederlandse komt of wanneer je hier als kind van moslimmigranten geboren bent? De centrale probleemstelling van dit onderzoek is in hoeverre er sprake is van religieuze verandering binnen verschillende groepen moslims in Nederland. Verandert de manier waarop men de islam beleeft en belijdt naarmate de verschillende migrantengroepen langer in Nederland zijn en naarmate leden van de tweede generatie in Nederland opgroeien?

In deze studie zullen verschillende facetten van religieuze beleving aan bod komen. Een breed scala aan gedragingen en houdingen vormt daarom de basis voor de analyses van de mate waarin en manier waarop moslims in Nederland hun godsdienst beleven. Bij gedra-

gingen valt te denken aan moskeebezoek, bidden en deelnemen aan de ramadan. Voorbeelden van houdingen zijn de houding tegenover een huwelijk met iemand van een ander geloof, maar ook het belang van het geloof voor de persoon zelf.

In 2004 verscheen een eerste sociaalwetenschappelijke studie naar moslims in Nederland (Phalet en Ter Wal 2004). Het betrof een onderzoek naar de religieuze beleving van de grootste twee moslimgroepen in Nederland: de Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse moslims. Een van de centrale conclusies in dit eerste rapport was dat een trend naar secularisering werd waargenomen. Het probleem was echter dat slechts twee tijdstippen werden onderzocht (1998 en 2002), zodat conclusies over religieuze verandering als vanzelf een wat wankel empirische basis kregen. Daarnaast speelden rond en vooral na het laatste meetmoment tal van nationale en internationale gebeurtenissen die eerder leken te duiden op revitalisering van het belang van de islam voor – in ieder geval een deel van de – moslims in immigratielanden dan op het omgekeerde (bv. Roy 2005). Inmiddels zijn we een aantal jaren verder en zijn recentere (landelijke) enquêtegegevens verzameld onder diverse moslimgroepen in Nederland. Dit stelt ons in staat enerzijds vragen naar verschillen tussen moslimgroepen en anderzijds vragen naar religieuze veranderingen beter te beantwoorden.

We richten ons in dit rapport op de grootste twee moslimgroepen in Nederland – de Turkse en Marokkaanse Nederlanders – en op moslims uit vier vluchtelingengroepen (afkomstig uit Afghanistan, Irak, Iran en Somalië). In totaal is dit naar schatting circa 80% van het totaal aantal moslims in Nederland (CBS 2007). Daarnaast zijn er ook moslims van onder andere Surinaamse, Indonesische en voormalig-Joegoslavische herkomst in Nederland. En er is ook een kleine groep (ca. 13.000) autochtone moslims. Over al deze groepen zijn geen onderzoeksgegevens beschikbaar.

1.2 Onderzoeksvragen

De centrale vraag in dit onderzoek is hoe de verschillende moslimgroepen in Nederland hun geloof beleven en of – en in hoeverre – er sprake is van religieuze verandering binnen verschillende groepen moslims in Nederland. Een belangrijk aandachtspunt om veranderingen te kunnen duiden, betreft de verschillen tussen de generaties. Meer dan de helft van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders is inmiddels hier geboren en dus lid van de tweede generatie. Treedt er zoals voorspeld in de studie van 2004 secularisering op tussen de generaties, of duidt de in het *Jaarrapport integratie 2009* (Gijsberts en Dagevos 2009) gevonden trend naar toenemend moskeebezoek onder de Marokkaanse tweede generatie op een ‘revitalisering van religie’? Naast de verschillen tussen generaties zullen we ook veranderingen voor de gehele groep moslims bekijken: in hoeverre zijn Nederlandse moslims als geheel meer of minder gelovig geworden tussen 1998 en 2011?

We onderzoeken ook in hoeverre het mogelijk is een aantal categorieën moslims in Nederland te onderscheiden die verschillen in termen van religieuze participatie. We bezien in hoeverre deze categorieën verschillen in maatschappelijke positie, alsmede in hun sociale en culturele inbedding in de ontvangende Nederlandse samenleving. We kij-

ken daarbij zowel naar de relatie met interetnisch contact (met autochtone Nederlanders) als naar de relatie met meer culturele opvattingen (bv. opvattingen over man-vrouwrollen).

We gaan daarnaast in op de vraag of er een samenhang is tussen religieuze identiteit en de etnische en Nederlandse identiteit. In diverse kwalitatieve onderzoeken is gevonden dat bij de tweede generatie de religieuze identiteit sterk blijft, terwijl tegelijkertijd het belang van de etnische identiteit minder wordt. Vanuit secularisatietheorieën mag echter verwacht worden dat bij langdurig verblijf in een seculiere context, met toenemende betrokkenheid bij de ontvangende samenleving, de religieuze betrokkenheid afneemt. We zullen bekijken hoe dit werkt voor Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims van de eerste en tweede generatie in Nederland. Ten slotte besteden we aandacht aan de relatie tussen geloofsbeleving en opvattingen over de kansen in Nederland en het ervaren van discriminatie. Hebben gevoelens van discriminatie en afwijzing invloed op de religieuze beleving en het religieuze gedrag van moslims in Nederland?

De algemene vraag naar de islambeleving en de veranderingen daarin is in een aantal deelvragen uiteen te leggen. Tussen haakjes staat het hoofdstuk waarin de vraag beantwoord wordt.

- 1 Hoe beleven en belijden moslims in Nederland hun geloof? Welke verschillen zijn er tussen en binnen moslims van verschillende etnische origine? (hoofdstuk 4)
- 2 Zijn er in Nederland bepaalde categorieën moslims te onderkennen? En in hoeverre verschillen zij in de maatschappelijke positie die ze innemen, alsmede in hun sociale en culturele inbedding in de ontvangende Nederlandse samenleving? (hoofdstuk 5)
- 3 Heeft er een verandering plaatsgevonden in de religieuze beleving en het religieuze gedrag van moslims in Nederland en zo ja, hoe kan die verandering verklaard worden? (hoofdstuk 6)
- 4 In hoeverre combineren moslims hun etnische met hun religieuze identiteit? (hoofdstuk 7)
- 5 Is er een relatie tussen het ervaren van discriminatie en de religieuze beleving en participatie van moslims in Nederland? (hoofdstuk 8)

Een nieuw onderdeel ten opzichte van de studie van Phalet en Ter Wal uit 2004 betreft de vergelijking tussen de klassieke herkomstgroepen (de Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims) en een aantal moslimgroepen uit vluchtelingenlanden (Somalië, Iran, Irak en Afghanistan). Deze uitbreiding naar meerdere groepen maakt het mogelijk om te kijken in hoeverre (eerdere) bevindingen onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders specifiek zijn voor deze etnische groepen, die een migratiegeschiedenis maar ook sociaaleconomische kenmerken delen. De vluchtelingengroepen delen hun geloof met de 'oudere' migrantengroepen, maar verschillen op tal van andere kenmerken. Het gaat dan bijvoorbeeld om individuele kenmerken zoals opleidingsniveau, maar ook om de context waarin zij in Nederland wonen (zoals groeps grootte, regionale spreiding en redenen voor migratie).

De meeste onderzoeksvragen worden zowel voor de grootste twee moslimgroepen (Turks en Marokkaans) als voor de kleinere groepen moslims (uit vluchtelingenlanden) beantwoord. De enige uitzondering is de vraag naar ontwikkelingen door de tijd (onderzoeksvraag 3), die we alleen voor de moslims van Turkse en Marokkaanse herkomst beantwoorden. Dit komt doordat trendgegevens voor vluchtelingengroepen niet beschikbaar zijn.

1.3 Aanpak

In dit rapport onderzoeken we de religieuze beleving van moslims in Nederland, zowel op basis van bestaande literatuur als van eigen empirische analyses. Deze studie bestaat uit drie onderdelen.

Literatuuronderzoek

Het eerste gedeelte van deze rapportage is gericht op het inventariseren van bestaande kennis omtrent de religieuze beleving van moslims in een migratiecontext. We doen dit door allereerst een beeld te schetsen van de internationale literatuur uit de sociologie en sociale psychologie op het gebied van religie en migratie. Op basis van deze literatuur formuleren we theoretische verwachtingen ten aanzien van Nederlandse moslims en trends van religieuze verandering.

Vervolgens trachten we een zo volledig mogelijk beeld te schetsen van recent Nederlands onderzoek naar en onder moslims. We gaan zowel in op het beschikbare kwantitatieve als kwalitatieve onderzoek. We zullen zien dat een deel van dit onderzoek gericht is op de islamitische hoofdstroom. Daarnaast is er met name de laatste jaren aardig wat onderzoek gedaan naar radicaliseringstendensen onder orthodoxe (of salafistische) moslims. Met dit literatuuroverzicht hopen we een beeld te schetsen van de stand van het onderzoek onder moslims in Nederland. Wat is er bekend over deze groepen? Maar ook: wat weten we nog niet?

Empirisch onderzoek

Deze inventarisatie van theorieën en onderzoeksbevindingen geeft richting aan het empirische gedeelte van de studie. De bedoeling is op basis van kwantitatief materiaal te laten zien welke betekenis de islam heeft voor moslims in Nederland en welke trends in de religieuze beleving en participatie van verschillende moslimgroepen te onderkennen zijn. Hiertoe bundelen we alle landelijk representatieve enquêtegegevens op dit terrein die door de jaren heen verzameld zijn om zo veel mogelijk 'meetpunten' te hebben. We richten ons in hoofdzaak op Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims. Voor deze groepen benutten we de volgende enquêteonderzoeken: Sociale Positie en Voorzieningsgebruik Allochtonen (SPVA) van 1998 en 2002, Leefsituatie Allochtone Stedelingen (LAS) 2004/'05, Survey Integratie Minderheden (SIM) van 2006 en 2011. Daarnaast besteden we aandacht aan de religieuze beleving van een aantal kleinere moslimgroepen in Nederland (Afghaanse, Iraanse, Iraakse en Somalische moslims). We gebruiken daarvoor de Survey Integratie Nieuwe Groepen (SING) van 2009.

In kader 1.1 leggen we uit over wie we het precies hebben als we in dit rapport over ‘moslims’ praten.

Kader 1.1 **Wie rekenen we tot de groep ‘moslims’?**

In deze publicatie (en eerder kwantitatief onderzoek onder moslims, waaronder dat van het Sociaal en Cultureel Planbureau (scp) zelf) worden moslims gedefinieerd op basis van zelftoewijzing. Dat wil zeggen: iemand wordt gerekend tot het islamitische geloof wanneer hij of zij vindt tot een religie te behoren, en dan specifiek de islam. Dit is gevraagd via een tweetrapsprocedure. Eerst is respondenten gevraagd of men zichzelf tot een bepaalde godsdienst of religie rekent. Als men daar bevestigend op antwoordt, krijgt men de vervolgvraag: ‘Welk geloof is dat?’

De indicatoren waaraan we religieuze beleving en participatie aflezen, zijn afkomstig uit de verschillende enquêteonderzoeken die we hiervoor genoemd hebben. Met behulp hiervan brengen we in kaart op welke wijze verschillende moslimgroepen in Nederland de islam beleven in termen van religieus gedrag, opvattingen en identiteit. We hebben hiervoor een breed arsenaal aan indicatoren ter beschikking, zoals meedoen aan de ramadan, frequentie van bidden, praten over het geloof, de rol die de islam speelt in het eigen leven en het politieke belang van de islam.

Ook kunnen we bezien in hoeverre de religieuze beleving onder moslims in Nederland in de periode 1998 tot en met 2011 is veranderd. Voor wat betreft het in kaart brengen van religieuze verandering zijn voor slechts een beperkt aantal indicatoren onderzoeksgegevens beschikbaar. De belangrijkste voor religieuze participatie is moskeebezoek, en voor religieuze beleving zijn dat religieuze ‘zelftoewijzing’ (rekent men zich tot de islam?) en opvattingen over de rol van religie bij de schoolkeuze van kinderen en bij de partnerkeuze.

Dan volgt een verklarend gedeelte, waarin met behulp van kwantitatieve analyses verklaringen worden gezocht voor verschillen tussen groepen en ontwikkelingen door de tijd. Speciale aandacht geven we aan verschillen tussen de generaties.

Het empirisch onderzoek in deze studie richt zich op de groep Nederlandse moslims in zijn geheel en niet zozeer op radicale subgroepen. Dit is enerzijds ingegeven door beperkingen van de onderzoeksgegevens. Hoewel er aanwijzingen zijn dat er zich in Nederland radicale moslims bevinden, is het niet waarschijnlijk dat deze groep moslims veelvuldig participeert in enquêteonderzoek. Aangezien de voorliggende studie is gebaseerd op steekproeven uit de gehele moslimpopulatie, zullen er naar verwachting weinig tot geen radicale moslims in de gegevens aanwezig zijn. Anderzijds is het een bewuste keuze. Er is in de afgelopen jaren in Nederland een breed scala aan literatuur over de relatief kleine groep radicale jongeren verschenen (bv. Buijs et al. 2006). De overgrote meerderheid van moslims is echter niet radicaal (Phalet en Ter Wal 2004). We willen ons in deze studie juist op deze religieuze ‘hoofdstroom’ richten. Er is in Nederland nauwelijks onderzoek gedaan waarbij gebruik kon worden gemaakt van landelijke gegevens die een beeld geven van moslimgroepen als geheel. In dit onderzoek is daarvan wel sprake en dat maakt het moge-

lijk een goed beeld te geven van de religieuze beleving en participatie van de verschillende moslimgroepen in Nederland.

In kader 1.2 geven we nadere informatie over de gebruikte databestanden.

Reflectie op de bevindingen

Ten slotte bevat dit rapport een reflectie vanuit twee verschillende invalshoeken op onze empirische bevindingen. Martijn de Koning – die veel (kwalitatief) onderzoek heeft gedaan onder moslimgroepen in Nederland – reflecteert op onze bevindingen vanuit zijn kennis over moslims en hun geloof. Het naast elkaar leggen van kwalitatief en kwantitatief empirisch onderzoek in dit veld kan wellicht leiden tot nieuwe vragen en ideeën voor verder onderzoek. Joep de Hart spiegelt vanuit zijn expertise als religieonderzoeker onze bevindingen over de religieuze betrokkenheid van moslims aan onderzoeksbevindingen met betrekking tot andere religies. De bedoeling hiervan is meer duiding te geven aan onze bevindingen over religieuze verandering onder moslims in een migratiecontext: in hoeverre zijn parallellen te trekken met veranderingen bij andere religieuze stromingen?

Kader 1.2 Gebruikte databestanden in deze rapportage

Voor de beschrijving en analyse van de religieuze participatie en beleving van Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims hebben we zeer recente gegevens tot onze beschikking, afkomstig uit de Survey Integratie Minderheden 2011 (SIM'11). Deze gegevens zijn in de eerste helft van 2011 verzameld onder circa 1300 respondenten van 15 jaar en ouder, per etnische groep (de grootste vier migrantengroepen in Nederland en een referentiesteekproef van autochtone Nederlanders). Voor de analyses in deze rapportage zijn de twee deelonderzoeken waaruit het SIM'11 bestaat gestapeld: het zogenoemde hoofd- en mixed mode onderzoek. In het hoofdonderzoek zijn alle respondenten face-to-face geïnterviewd, zo veel mogelijk door interviewers uit de eigen etnische groep en waar nodig in de herkomsttaal. In het mixed mode onderzoek is een deel van de mensen via het web geïnterviewd, een (klein) deel via de telefoon en de rest face-to-face. Wederom is dit gedaan door interviewers uit de eigen herkomstgroep en waar nodig in de herkomsttaal. Er is methodologisch onderzoek gedaan naar de verschillen in uitkomsten tussen het hoofdonderzoek en het mixed mode onderzoek (Kappelhof, nog te verschijnen). Die blijken er in beperkte mate te zijn, maar geven onvoldoende aanleiding om niet te stapelen. Bovendien is de representativiteit van het gestapelde bestand beter dan die van de afzonderlijke bestanden. Om een indicatie van de afwijkingen te krijgen, presenteren we in internetbijlage B1 (zie www.scp.nl onder *Moslim in Nederland 2012*) voor de belangrijkste religievariabelen de verschillen in uitkomsten tussen het hoofd- en mixed mode onderzoek. De verschillen in uitkomsten zijn marginaal.

Voor de meeste religie-indicatoren presenteren we gegevens op basis van het gestapelde bestand. Enkele religievragen zijn echter niet gesteld in het mixed mode onderzoek. In die gevallen presenteren we uitsluitend de uitkomsten op basis van het hoofdonderzoek.

Voor de beschrijving van de religieuze betrokkenheid van moslims uit de vier vluchtelingengroepen maken we gebruik van de Survey Integratie Nieuwe Groepen, verzameld in 2009 (SING'09). Tot de doelgroep van de SING'09 behoorde iedereen van 15 jaar of ouder met een geldige verblijfsstatus en afkomstig uit Afghanistan, Irak, Iran en Somalië. Binnen elk van deze groepen zijn circa 1000 respondenten ondervraagd. Om ook degenen die het Nederlands niet goed beheersen deel te laten nemen,

zijn degenen die korter dan vijf jaar in Nederland ingeschreven stonden zo veel mogelijk benaderd door tweetalige interviewers.

Voor de vergelijking door de tijd (zie hoofdstuk 6) maken we gebruik van een tijdreeks van een reeks databronnen. Het betreft de SPVA-onderzoeken van 1998 en 2002, het LAS-onderzoek van 2004/05 en het SIM-onderzoek van 2006 en 2011. Om de tijdreeks zo goed mogelijk vergelijkbaar te maken, is gebruikgemaakt van een speciale weegfactor. Zie hoofdstuk 6 voor nadere uitleg.

De responspercentages van de SIM'11 en de SING'09 schommelen rond de 50%, afhankelijk van de etnische groep (zie Korte en Dagevos 2011; Dourleijn 2010). Dit is vergelijkbaar met ander surveyonderzoek onder migrantengroepen. We presenteren in deze rapportage voor alle databronnen de gewogen gegevens. De gegevens zijn gewogen naar leeftijd, geslacht, burgerlijke staat en regio.

2 Theoretische inkadering

2.1 Migratie en religie

In dit hoofdstuk brengen we bestaande theoretische kennis omtrent de religieuze beleving van moslims in een migratiecontext in kaart. We richten ons in de bespreking van de literatuur op drie hoofdvragen. Ten eerste: is te verwachten dat de religieuze beleving van migranten verandert in de loop der tijd? Ten tweede: welke rol spelen hierin enerzijds de religieuze gemeenschap en anderzijds de autochtonen in de ontvangende samenleving? Ten derde: welke individuele kenmerken verklaren eventuele verschillen in religiositeit? We richten ons met name op de (hoofdzakelijk sociologische) literatuur die kan bijdragen aan het beantwoorden van de onderzoeksvragen die uiteengezet zijn in hoofdstuk 1. Aan de hand van literatuur uit de religiesociologie gaan we in op de vraag welke individuele kenmerken verschillen in religieus gedrag en religieuze houdingen tussen personen kunnen verklaren. Deze literatuur is voornamelijk ontwikkeld in de Verenigde Staten en gebaseerd op onderzoek onder christelijke groepen. Omdat de islamitische gemeenschap in Nederland vrijwel volledig uit migranten en hun kinderen bestaat, is voor deze groepen het geloof sterk verbonden met het land van herkomst en de migratiegeschiedenis. We zullen daarom ook theoretische inzichten uit de migratieliteratuur bespreken. Onze onderzoeksvragen hebben alle betrekking op religie. We zullen uitgaan van een definitie van religie zoals die geformuleerd is door religiesocioloog Bruce:

Geloof, gedrag en instituties gebaseerd op het bestaan van bovennatuurlijke eenheden met 'powers of agency' (dat wil zeggen, goden) [...] die condities formuleren voor, of interveniëren in menselijk handelen. (Bruce 2011: 1)

Religie is een multidimensionaal concept dat verschillende levensdomeinen omvat (Glock en Stark 1965). In de empirische hoofdstukken (hoofdstuk 4 t/m 8) zullen we onderscheid maken tussen zelftoewijzing ('ik ben moslim'), mate van religieuze identificatie (hoe belangrijk is het moslim zijn voor je?), religieuze participatie (moskeebezoek, bidden, halal eten, vasten tijdens de ramadan) en religieuze houdingen (zoals de houding tegenover trouwen binnen de religieuze groep). In de literatuur worden niet altijd verschillende dimensies onderscheiden. Om praktische redenen is in empirische studies vaak gekeken naar lidmaatschap en/of bezoek van religieuze bijeenkomsten. Ook de theorieën uit de Amerikaanse religiesociologie hebben vaak betrekking op kerkbezoek. We zullen waar mogelijk bij het bespreken van de literatuur vermelden op welke dimensie van religie deze betrekking heeft.

2.2 Theorieën over religieuze verandering

Een van de kernvragen van dit onderzoek is de vraag of er religieuze verandering te verwachten is in de loop der tijd en generaties. We beginnen daarom met een bespreking van theorieën die processen van religieuze verandering op samenlevingsniveau beschrijven.

Nederland als seculiere context

Nederland kent, net als veel andere West-Europese landen, relatief lage kerklidmaatschap- en kerkbezoekcijfers (Becker en De Hart 2006). Dit is niet altijd zo geweest, maar sinds de jaren vijftig is zowel het kerklidmaatschap als het kerkbezoek onder Nederlanders sterk afgenomen en zien we een toenemende secularisatie onder de autochtone bevolking (Need en De Graaf 1996). De term *secularisatie* wordt op verschillende manieren gebruikt en heeft vele connotaties (Tschannen 1991). Het meest wordt de term gebruikt als tegenhanger van *religieus*. De centrale verwachting van het secularisatieparadigma is dat de sociale betekenis van religie steeds verder zal afnemen in Noordwest-Europa (Dobbelaere 1981; Bruce 2011). Secularisatie kan zowel verwijzen naar het verdwijnen van religie als belangrijke speler in het politieke en publieke domein (objectieve secularisatie), alsook naar afnemend belang van religie voor individuen (subjectieve secularisatie). Het secularisatieparadigma wordt met name gebruikt om veranderingen in moderne samenlevingen te verklaren, waar de invloed van de kerk – zowel op de samenleving alsook op het persoonlijke leven van mensen – de afgelopen decennia flink is afgenomen (Bruce 2011; Gorski en Altinordu 2008).

Modernisering

De voornaamste reden voor secularisatie is volgens het secularisatieparadigma de toenemende modernisering. Weber stelde in 1922 met zijn klassieke moderniseringsthese al dat met vergaande ontwikkelingen op het gebied van techniek, wetenschap en onderwijs een rationeler wereldbeeld zou ontstaan dat zich moeilijk laat verenigen met sterke religiositeit. Dit zou verklaren waarom in de meeste West-Europese landen, waarin het gemiddelde opleidingsniveau de afgelopen decennia sterk is toegenomen, kerkbezoek en religieuze zelftoewijzing zo zijn verminderd (Stark en Iannaccone 1996). Meer gemoderniseerde landen worden veelal gekenmerkt door een hogere mate van functionele differentiatie. Hierbij wordt de rol van de kerk in de maatschappij deels overgenomen door de staat en door andere niet-religieuze organisaties in het maatschappelijk middenveld, en verliest de kerk een deel van haar invloed (Tschannen 1991; Bruce 2011). Andere auteurs verwachten dat modernisering en differentiatie zullen leiden tot privatisering van het geloof, waarbij het geloof zich in toenemende mate beperkt tot de individuele leef sfeer en door iedereen op eigen wijze wordt geïnterpreteerd en beleefd (Luckmann 1967). Naast de ontwikkeling die landen doormaken in termen van rationalisatie en functionele differentiatie is er ook een ontwikkeling richting toenemende stabiliteit. Op basis van het idee dat veel religies zich richten op een (beter) leven in het hiernamaals en houvast bieden in moeilijke tijden, ontwikkelde zich de verwachting dat in landen waar veel existentiële

onzekerheid is – door oorlogen, voedselschaarste en dergelijke – mensen gemiddeld religieuzer zijn (Norris en Inglehart 2004).

Critici van het secularisatieparadigma stellen dat secularisatie enkel heeft plaatsgevonden in West-Europa en dat het daarom eerder uitzondering dan regel is. Zo zijn in ontwikkelingslanden, inclusief de landen waar de meeste islamitische migranten in Nederland vandaan komen, de trends naar secularisatie een stuk minder duidelijk dan in Europa, of zelfs helemaal afwezig. Ook in de Verenigde Staten is minder sprake van secularisatie dan in Europa. Toch wijzen de bevindingen in Nederland redelijk consistent op een afname van het belang van religie in de loop der tijd. Voor migranten die vanuit meer religieuze samenlevingen naar Nederland komen, is het denkbaar dat de Nederlandse context (op termijn) ook op hen een seculariserende invloed zal hebben.

Aanpassing aan de ontvangende samenleving

In het veld van migratiestudies is veel geschreven over de impact van migratie op migranten, met nadruk op de mate waarin en de manieren waarop migranten zich aanpassen aan de ontvangende samenleving. De meeste literatuur richt zich op veranderingen in opleidingsniveau, arbeidsmarktparticipatie of sociale contacten. Veel minder vaak ligt de nadruk op de vraag hoe de religie van migranten zou kunnen veranderen na migratie. Dit heeft te maken met het feit dat het overgrote deel van de migratieliteratuur zijn oorsprong vindt in de Verenigde Staten en dat de meeste migranten die naar de VS komen een christelijke achtergrond hebben, net als het merendeel van de Amerikanen zelf. Dit is in Nederland, net als in veel andere Europese landen, heel anders. De meeste Europese landen hebben van oorsprong een christelijke meerderheid, terwijl de recente migranten veelal niet christelijk, maar islamitisch zijn. Daarbovenop komt dat in Europa de migranten meer belang hechten aan hun religieuze identiteit dan de autochtone bevolking, die juist over de afgelopen vijftig jaar een stuk minder actief religieus is geworden. Er is dus een relatief grote afstand tussen autochtonen en migranten op het religieuze vlak. De vraag is of deze afstand na verloop van tijd, net als andere verschillen tussen migranten en autochtonen, kleiner wordt. Theorieën van assimilatie bieden handvatten voor het beantwoorden van deze vraag. De basis van de klassieke assimilatietheorie wordt gevormd door het idee dat mensen zich na migratie (deels onbewust) aan de ontvangende samenleving aanpassen, zodat op den duur ‘het etnisch onderscheid en de daarbij behorende sociale en culturele verschillen afnemen’ (Alba en Nee 2003: 10). Dit is een proces dat zich vaak geleidelijk over een lange periode voltrekt. Veranderingen worden dan ook vooral duidelijk zichtbaar wanneer migratiegeneraties elkaar opvolgen. Aanpassing is deels een onbewust proces, vaak ingegeven door praktische keuzes. Een goed voorbeeld hiervan is het leren van de taal van de ontvangende samenleving. De taal leren helpt migranten om verder te komen in de maatschappij, maar kan als onbedoelde consequentie hebben dat binnen een aantal generaties de kennis van de moedertaal verloren gaat. Het proces van geleidelijke aanpassing of assimilatie speelt zich af op verschillende levensdomeinen, zowel publiek (toenemend opleidingsniveau, betere arbeidsparticipatie), als privé (veranderingen in waarden en houdingen). Wanneer de klassieke assimilatietheorie toegepast

wordt op het religieuze domein is de verwachting dat na migratie vanuit een islamitisch land naar het meer seculiere Nederland religie in de loop der tijd en generaties steeds minder belangrijk zal worden. Dat er dus met andere woorden secularisatie plaatsvindt (Phalet en Ter Wal 2004). Een alternatieve verwachting, op basis van Gans' idee van symbolische religie, is dat religieuze activiteiten steeds meer een persoonlijke keuze worden en een symbolische waarde blijven behouden die herinnert aan het land van herkomst, maar dat het geloof tegelijkertijd steeds minder facetten van het leven beïnvloedt (Gans 1994).

Zowel de assimilatietheorie als de secularisatiethese leidt in de Nederlandse context tot de verwachting dat moslims steeds minder religieus zullen worden. Beide theorieën zijn geformuleerd op macroniveau; dat wil zeggen dat verwachtingen gelden voor de migrantengroep als geheel. Daarbij wordt echter weinig rekening gehouden met het feit dat de religieuze groep in omvang blijft toenemen als gevolg van de aankomst van nieuwe immigranten. Door deze constante vernieuwing van de populatie kunnen trends zoals assimilatie en secularisatie in de populatie minder zichtbaar zijn.

Theorieën van secularisatie en assimilatie zijn veelvuldig bekritiseerd, onder andere omdat ze een relatief eenduidige verwachting formuleren van respectievelijk religieuze afname en aanpassing aan de ontvangende samenleving. Deze theorieën voorspellen geen religieuze ervaringen onder migranten in seculiere samenlevingen en kunnen deze dus ook niet verklaren. Hierna bespreken we theorieën die wel ruimte bieden voor een mogelijke toename in religieuze betrokkenheid.

Religieuze diversiteit

Niet alle moderne samenlevingen zijn seculier. De opvallendste uitzondering is de Verenigde Staten. Een van de redenen die hiervoor is aangedragen, is de hoge mate van religieuze diversiteit in de Verenigde Staten. Dat religieuze diversiteit en het religieuze aanbod gevolgen kunnen hebben voor de mate waarin mensen hun geloof belijden, volgt uit de economische rationale keuzetheorie (Stark en Iannaccone 1994). Het basisprincipe van deze theorie is dat de 'religieuze markt' net als andere markten onderhevig is aan marktwerking. Wanneer er slechts één religieuze aanbieder is (bv. in het geval van een staatskerk), zal deze niet erg veel investeren in het binnenhalen van 'klanten' (in dit geval kerkleden). Wanneer er daarentegen meerdere aanbieders zijn, zullen deze met elkaar gaan concurreren om leden, wat leidt tot meer vitaliteit in de religieuze gemeenschap. De verwachting is dus dat hoe meer (verschillend) aanbod er is, hoe actiever mensen daarvan gebruik zullen gaan maken. Deze claim is omstreden: andere onderzoekers, met name vanuit de secularisatiehoek, stellen namelijk dat met toenemende pluraliteit mensen juist minder religieus actief zullen worden, omdat diversiteit zorgt voor twijfel over welk geloof het juiste is (Bruce 2002). Het empirische bewijs voor beide ideeën is gemengd en wat nu precies de invloed is van diversiteit buiten de Verenigde Staten wordt in de literatuur fel bediscussieerd (Stark en Iannaccone 1996; Lechner 1996). In Nederland zijn er studies die erop wijzen dat diversiteit vaak samengaat met een mindere mate van religieuze participatie, in lijn met verwachtingen van secularisatie (Aarts 2010). In deze studies is

echter nooit specifiek gekeken naar migranten. Op basis van het secularisatieparadigma is te verwachten dat wanneer migranten uit landen waar de islam (vrijwel) de enige godsdienst is naar Nederland komen, zij sterker blootgesteld worden aan verschillende opvattingen ten aanzien van hun geloof. Dit zou volgens deze theorie leiden tot een afname van religiositeit. De religieuze markttheorie is lastiger toe te passen op migranten, aangezien religieuze minderheden vaak gebonden zijn aan moskeeën of kerken in de eigen taal en georganiseerd door de eigen etnische gemeenschap. Binnen de etnische gemeenschap is de diversiteit in aanbieders minder groot, zelfs wanneer gekeken wordt naar verschillende stromingen binnen de islam. Het is de vraag of het aantal verschillende ‘religieuze aanbieders’ (type kerken) buiten de etnische groep een revitaliserend effect zou kunnen hebben op de religie van moslims.

Migratie als ingrijpende gebeurtenis

Naast de invloed van de ontvangende samenleving op de religie van migranten moeten we ook rekening houden met een mogelijk effect van de migratie zelf op de religie van migranten. Internationale migratie, zeker tussen landen die geografisch, cultureel en economisch ver uit elkaar liggen, gaat vaak gepaard met grote onzekerheid en ingrijpende veranderingen in alle facetten van het leven van migranten, zowel op korte als op lange termijn. Hierdoor kan er na migratie een grotere behoefte aan religie (en het deel uitmaken van een religieuze gemeenschap) ontstaan, als houvast en bron van continuïteit met het leven vóór de migratie (Ebaugh et al. 2000; Connor 2008). Migratie kan op die manier leiden tot verhoogde religieuze participatie. Ook de religieuze identiteit kan als houvast dienen. Het deel uitmaken van een minderheidsgroep met een relatief lage status kan negatieve gevolgen hebben voor het positieve zelfbeeld van migranten (Tajfel en Turner 1986). In deze situatie kan de religieuze identiteit bij uitstek bijdragen aan het ontwikkelen van een positiever zelfbeeld, doordat het de gelovige en diens groep verheft boven de ongelovige ander. Dit kan zowel gelden voor de eerste als de tweede generatie.

Geen toename of afname, maar verandering

In het voorgaande is veel nadruk gelegd op afname of toename in de mate van religiositeit. Het is echter ook mogelijk dat niet zozeer het belang van het geloof af- of toeneemt, maar dat de manier waarop het geloof beleefd wordt, verandert. Zo stelt Roy (2004) dat de tweede generatie, opgegroeid in individualistische West-Europese landen, steeds meer een individuele islam zal ontwikkelen, die minder sterk wordt beïnvloed door de culturele interpretaties uit het land van herkomst. Een deel van de jongeren zal een fundamentele interpretatie van de islam nastreven, die sterk afwijkt van de ‘culturele islam’ van de ouders, terwijl anderen juist zullen kiezen voor een meer geprivatiseerde vorm van religieuze beleving. Er zal zo een hogere mate van heterogeniteit ontstaan in de religieuze beleving van jongeren.

2.3 Islambeleving in de ontvangende samenleving

Hoe processen van religieuze verandering in de maatschappij zich voltrekken en onder welke subgroepen verandering sneller of juist langzamer zal gaan, hangt deels samen met de lokale leefomgeving waarin moslims zich dagelijks begeven en waar ze interacteren met moslims en niet-moslims.

Groepsgrootte

Het is niet voor alle islamitische groepen even vanzelfsprekend om in een omgeving te wonen met anderen die dezelfde etnische en religieuze achtergrond delen. Het wel of niet ingebed zijn in een religieuze groep kan gevolgen hebben voor de religiositeit en het religieuze gedrag van migranten en hun kinderen. Hiervoor zijn verschillende redenen. Ten eerste hebben grotere migrantengroepen meer middelen om zichzelf te organiseren en meer draagkracht voor het verkrijgen van (religieuze) voorzieningen. Zij zullen dus eerder de beschikking hebben over een moskee dicht bij huis. Daarnaast zullen leden van grotere etnische groeperingen, zeker wanneer deze bij elkaar in de buurt leven, meer blootgesteld worden aan de religieuze normen en gedragingen van groepsgenoten. Anderen in de directe omgeving kunnen dienen als voorbeeld en religieuze activiteiten kunnen samen worden ondernomen. In kleinere groepen zal dit minder het geval zijn. Wanneer veel mensen van dezelfde (etnische) groep bij elkaar in de buurt wonen, kan dit ook gepaard gaan met een hogere mate van sociale controle en/of sociale druk om zich op een bepaalde manier te gedragen. Dit komt bij uitstek voor onder religieuze groepen, omdat hier de 'regels' helder en relatief goed controleerbaar zijn.

Een moskee in de buurt

Elke etnische groep brengt een bepaalde vorm (of vormen) van de islam met zich mee naar Nederland, vaak vermengd met specifieke culturele gebruiken. Hoewel de meeste moslims in Nederland tot de soennitische stroming behoren, organiseren zij hun moskeeën en religieuze organisaties grotendeels langs etnische scheidslijnen (Van Oudenhoven et al. 2008). Vooral wanneer er nog niet veel migranten uit een bepaald land in de ontvangende samenleving aanwezig zijn, is er vaak weinig gelegenheid voor migranten om hun religie in eigen kring (en eigen taal) te belijden. Voor islamitische migranten in West-Europa geldt dat er jarenlang helemaal geen moskeeën waren, in ieder geval niet voor de specifieke vorm van islam die meekwam uit de landen van herkomst. Inmiddels zijn er in elke grote stad wel een aantal moskeeën¹ en de etnische groepen zijn ook groter geworden. Voor meer recente (kleinere) islamitische groepen, zoals vluchtelingen uit Afghanistan, kan dit echter nog steeds een probleem zijn. De aanwezigheid van een moskee in de buurt faciliteert niet alleen het moskeebezoek zelf. Het kan een verbindende functie hebben voor een etnische gemeenschap. Moskeeën bieden namelijk ook regelmatig andere diensten aan, zoals culturele activiteiten, informatieavonden en Nederlandse lessen (Van der Sar et al. 2009).

Religie en sociale inbedding

Mensen gaan graag om met gelijkgestemden: anderen met wie zij overeenkomsten hebben. Mensen uit dezelfde etnische groep, met dezelfde achtergrond en hetzelfde geloof zijn daarom logische kandidaten. Zeer religieuze mensen zullen eerder vrienden selecteren met vergelijkbare opvattingen en levensstijl. Het ligt hierdoor voor de hand dat belijdende moslims in hun vrije tijd meer zullen omgaan met andere moslims dan bijvoorbeeld met autochtonen. Ook wonen etnische minderheden vaker in gemengde wijken dan autochtonen. Deze diversiteit in de directe leefomgeving vergroot, zeker voor de grotere etnische groepen, de ontmoetingskansen met leden van de eigen (etnische/religieuze) groep (Gijsberts et al. 2010). Voor jongeren geldt dat hierbij ouders een rol kunnen spelen: zij kunnen hun kinderen ‘kanaliseren’ richting scholen, clubs of Koranlessen in de moskee waarbij zij veel (religieuze) groepsgenoten ontmoeten (Regnerus et al. 2004). Het hebben van hechte banden binnen de religieuze groep kan bijdragen aan een bestending van het geloof (Ozorak 1989).

Via werk, opleiding of in de buurt komen Nederlandse moslims ook in contact met niet-moslims en niet-migranten. Dit geldt het sterkst voor de tweede generatie, die is opgegroeid in Nederland. Doordat deze groep een veel betere beheersing heeft van de Nederlandse taal dan de eerste generatie en Nederlandse scholen bezoekt, wordt zij meer blootgesteld aan houdingen en ideeën van autochtone Nederlanders. Dit schept ook meer mogelijkheden om vriendschappen te ontwikkelen over de grenzen van de etnische of religieuze groep heen. Vriendschappen met mensen buiten de religieuze groep kunnen gevolgen hebben voor de religieuze beleving, vooral wanneer vrienden kritisch zijn op aspecten van het geloof. Vrienden hebben naast ouders een belangrijke invloed, vooral in de jeugd en jonge volwassenheid. Vrienden uit de eigen herkomstgroep zullen eerder een bestendigend effect hebben op de religieuze beleving, terwijl dit niet geldt voor autochtone vrienden. Sociale contacten binnen en buiten de religieuze groep kunnen zo tegengestelde effecten hebben. Hierbij valt zowel te denken aan hechte sociale contacten zoals vriendschappen, alsook aan oppervlakkiger contacten (op school of in de buurt).

Discriminatie en uitsluiting

In de literatuur is niet enkel gekeken naar positieve sociale contacten (zoals hiervoor beschreven) en religie, maar ook naar de gevolgen van negatieve sociale interacties, zoals interacties die gepaard gaan met discriminatie. Uit onderzoek onder Afro-Amerikanen in de Verenigde Staten bleek dat veel leden van deze groep zich door de maatschappij afgewezen voelen, wat een negatief zelfbeeld tot gevolg had. Als strategie om hiermee om te gaan, richtten zij zich juist sterker op hun eigen groep, waarbinnen ze wel geaccepteerd werden. Deze toegenomen identificatie met de minderheidsgroep wordt *reactieve identificatie* genoemd (Portes en Rumbaut 2006). Het principe van reactieve identificatie is later ook toegepast op religieuze minderheidsgroepen (Nagra 2011). Met name moslims, die gezien worden als de prototypische ‘ander’ in het collectieve bewustzijn, lijken vatbaar voor deze reactieve identificatie met de religieuze groep. Grenzen tussen moslims en autochtonen zijn scherp en de ervaren sociale afstand is groot (Entzinger en Dourleijn 2008; Sniderman

en Hagendoorn 2007). Twee derde van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders vindt dat Nederlanders te negatief tegenover moslims staan (Gijsberts en Dagevos 2009). Reactieve identificatie met de etnische of religieuze groep kan zowel het gevolg zijn van individuele ervaringen van discriminatie of uitsluiting als van collectieve gevoelens van uitsluiting (Branscombe et al. 1999; Postmes en Branscombe 2002). Sterkere identificatie met de religieuze groep kan vervolgens leiden tot een toename in religieus gedrag. Omdat juist hogeropgeleiden, die actief deelnemen aan de Nederlandse samenleving, zich het vaakst gediscrimineerd voelen (Gijsberts en Vervoort 2009), is het interessant te zien of en zo ja welke gevolgen dit heeft voor hun religieuze betrokkenheid.

Etnische en religieuze identificatie

De mate waarin moslims zich in Nederland thuis voelen, hangt waarschijnlijk samen met de mate waarin zij ingebed zijn in sociale relaties in de Nederlandse context en de mate waarin zij zich als Nederlander geaccepteerd voelen. Op basis van assimilatietheorieën is de verwachting dat migranten zich steeds meer gaan identificeren met de ontvangende samenleving naarmate de tijd verstrijkt en generaties elkaar opvolgen. Identificatie met het land van herkomst (etnische identificatie) zou tegelijkertijd juist afnemen. Voor migranten is geloof vaak sterk verbonden met het land van herkomst en verweven met culturele gebruiken. Herbert Gans (1994) schreef hierover dat juist omdat religie en cultuur sterk met elkaar verbonden zijn een afname in etnische identificatie na migratie vaak gepaard gaat met een afname van het belang van religie. Vervolgens zou religie, net als etniciteit, een meer symbolische rol krijgen en minder richting geven aan het leven. Dit is met name te verwachten wanneer de religie en cultuur van het land van herkomst en de ontvangende samenleving sterk uit elkaar liggen. De snelheid waarmee migranten zich gaan identificeren met de ontvangende samenleving hangt af van een aantal factoren. Een van die factoren is de doorlaatbaarheid of permeabiliteit van groepsgrenzen. Wanneer lidmaatschap van de meerderheidsgroep geen haalbaar vooruitzicht is, zullen mensen een sterkere identificatie met de etnische groep behouden (Tajfel en Turner 1986). Sterk religieuze moslims voelen zich mogelijk minder geaccepteerd als 'echte Nederlander' dan gematigde of niet-praktiserende moslims. Dit kan ertoe leiden dat met name sterk religieuze moslims zich in hoge mate identificeren met de eigen religieuze en etnische groep, maar minder met Nederland. Het kan echter ook zo zijn dat de religieuze identiteit steeds minder sterk verweven wordt met de etnische herkomst. In dat geval neemt de betrokkenheid op de etnische identiteit in de loop van de tijd af, maar blijft de religieuze identiteit belangrijk (Cesari 2002; Roy 2004).

Causaliteitsvraag

Bij alle hiervoor genoemde theorieën en hypothesen is gesteld dat religie beïnvloed wordt door uiteenlopende externe factoren. Dit veronderstelt een soort eenzijdige relatie die er in werkelijkheid waarschijnlijk niet is. Strenggelovige moslims kunnen er zelf voor kiezen om minder contacten aan te gaan met niet-moslims en om in buurten te gaan wonen waar veel medegelovigen wonen en waar een moskee staat. Processen van selectie en

beïnvloeding zijn moeilijk uit elkaar te halen met surveyonderzoek, behalve wanneer dezelfde mensen gedurende een langere periode gevolgd worden (in een zogenoemde panelstudie). Aangezien goede panelstudies zeldzaam zijn, kunnen er geen al te sterke conclusies getrokken worden ten aanzien van de causaliteit van de verbanden die in deze paragraaf geschetst zijn.

2.4 De invloed van individuele kenmerken

Naast migratiespecifieke invloeden zijn er algemene factoren die (niet alleen bij moslims en/of migranten) de religieuze betrokkenheid kunnen beïnvloeden. Deze staan in onze studie niet centraal, maar zijn wel degelijk relevant en zullen dus ook in de analyses worden betrokken.

Religieuze opvoeding

Ouders zijn zeer belangrijk in het vitaal houden van religieuze gemeenschappen. Mensen die niet in een religieuze traditie zijn opgegroeid, bekeren zich relatief zelden op latere leeftijd tot een geloof. Hoewel kinderen die wel in een religieuze traditie opgroeien soms van hun geloof vallen, beschouwen zij zich vaker als gelovig en gaan vaker naar de kerk dan mensen met niet-religieuze ouders (Myers 1996; Regnerus et al. 2004; Ozorak 1989). De religieuze socialisatie van kinderen gebeurt op meerdere manieren. Deels leren kinderen expliciet over cultuur, normen en waarden, doordat ouders erover vertellen en/of gedragsregels opstellen. Daarnaast internaliseren kinderen waarden door observatie en imitatie van de ouders (Bandura 1986). Dit geldt ook voor religieuze waarden (Kohn 1983), met name als deze belangrijk zijn voor ouders. Wanneer kinderen van jongs af aan opgroeien in een religieuze omgeving heeft dit een blijvend effect, ook wanneer de kinderen volwassen worden (Myers 1996). Het komt ook voor dat mensen met religieuze ouders zichzelf later niet (meer) religieus noemen. Dit gebeurt relatief vaak in de late adolescentie, wanneer de invloed van ouders afneemt en kinderen meer voor zichzelf gaan beslissen (Need en De Graaf 1996). Toch is de sterke invloed van ouders op kinderen een van de belangrijkste manieren waarop het voortbestaan van religieuze groepen wordt gewaarborgd. Ook onder moslims wordt het overdragen van het geloof aan kinderen gezien als erg belangrijk (Doomernik 1995). Er zijn weinig onderzoeken die de overdracht van religie van verschillende religieuze groepen vergelijken. Het lijkt er echter op dat onder moslims in Nederland de overdracht van religieuze zelftoewijzing tussen ouders van de eerste generatie op hun kinderen vrijwel 100% bedraagt (Maliapaard en Lubbers (nog te verschijnen)). Anders dan bij christelijke groepen is er dus weinig uitval over de generaties. Daarnaast geldt voor moslims in westerse landen, net als voor christelijke groepen, dat de mate van religiositeit (bv. in termen van moskeebezoek) van de ouders een belangrijke voorspeller is van de religiositeit van hun kinderen (Güngör et al. 2011; Maliapaard en Lubbers (nog te verschijnen)).

Leeftijd en levensfase

Zoals gezegd heeft het geloof van de ouders gevolgen voor hoe mensen op latere leeftijd zelf het geloof beleven. Dit betekent echter niet dat mensen gedurende hun leven altijd even gelovig blijven. Veel studies, vooral gehouden onder protestanten in Noord-Amerika, laten zien dat ouderen vaker de kerk bezoeken dan jongeren (Chaves 1991; Firebaugh en Harley 1991). Een belangrijke verklaring hiervoor is dat met het ouder worden mensen vaak gaan samenleven met een partner en kinderen krijgen. Omdat religie veelal in de familiesfeer beleden wordt en ouders hun geloof meestal willen overdragen aan hun kinderen, worden ze actiever in het religieuze domein (Chaves 1991). Mensen die trouwen met een partner met een andere religieuze achtergrond hebben een grotere kans om hun geloof los te laten (Need en De Graaf 1996). Mensen die daarentegen trouwen met iemand met dezelfde religieuze achtergrond gaan vaker actief participeren. Dit is vooral het geval wanneer er kinderen komen (Chaves 1991). Wanneer mensen kinderen krijgen, kiezen ze vaak bewust of ze hen religieus willen opvoeden. Als dit zo is, kan dit leiden tot een toename in bijvoorbeeld kerkbezoek of het actief herinvoeren van religieuze tradities in het huishouden, die voordat de kinderen kwamen niet altijd in acht genomen werden. Dit is ook buiten de vs het geval in christelijke landen (Ruiter en Van Tubergen 2009). Onderzoek onder jonge moslims toont aan dat velen van hen de intentie hebben zich op latere leeftijd beter aan religieuze plichten te houden, zoals regelmatig bidden en geen alcohol consumeren (Douwes et al. 2005). Trouwen en het stichten van een gezin kunnen hierin een omslagmoment zijn.

Religieuze socialisatie in de jeugd

Uit een landenvergelijkend onderzoek (Norris en Inglehart 2004) blijkt dat onder christenen in westerse landen ouderen religieuzer zijn dan jongeren (zowel in het aanhangen van religieuze waarden als in het bezoeken van religieuze bijeenkomsten), maar dat dit in islamitische landen veel minder het geval is. Dit zou erop kunnen wijzen dat mensen niet religieuzer worden naarmate zij ouder worden, maar dat mensen die bijvoorbeeld in de jaren vijftig in Nederland opgroeiden altijd religieuzer zijn geweest dan mensen die daar in de jaren negentig opgroeiden, toen het christendom een veel minder invloedrijke rol had. Dit wordt een cohorteffect genoemd. Cohorten (mensen die in dezelfde periode geboren zijn) kunnen van elkaar verschillen in mate van religiositeit, maar dat heeft niet te maken met de verschillen in leeftijd tussen cohorten (Chaves 1989). Bij het verklaren van verschillen in religiositeit tussen cohorten wordt vaak gekeken naar de religieuze socialisatie in de jeugd en de context waarin mensen opgroeien. Voor migranten volgt hieruit de verwachting dat het land waarin men opgroeit invloed kan hebben op latere religiositeit. Omdat Nederland een veel minder religieuze context is dan de meeste islamitische landen, zouden moslims die opgroeien in Nederland naar verwachting minder religieus zijn dan moslims die opgroeien in islamitische landen, omdat religie veel meer een keuze is en er meer opties zijn (andere religies of geen religie).

Verschillen tussen vrouwen en mannen

Op basis van uiteenlopende theorieën zijn verschillen tussen mannen en vrouwen in mate van religieuze beleving en religieus gedrag te verwachten. Ten eerste door verschillen in sekserollen. Van oudsher hebben vrouwen een groter aandeel in de culturele reproductie en de opvoeding van kinderen, terwijl mannen vaker de zorg dragen voor de financiële stabiliteit van het gezin. Vrouwen als cultuurdragers zijn om die reden vaak meer betrokken in religieuze rituelen en handelingen (Ebaugh en Chafetz 1999). Daarnaast wordt ook gedacht dat religie voor vrouwen wellicht aantrekkelijk is door het feit dat iedereen voor God gelijk is, terwijl vrouwen in het dagelijks leven vaak een lagere status bezitten dan mannen (Walter en Davie 1998). Een laatste theorie stelt dat mannen, meer dan vrouwen, gericht zijn op de korte termijn en meer risico's nemen. Het verlaten van de kerk of het verzaken van religieuze plichten kan worden beschouwd als risicovol omdat er sancties voor de gelovige tegenover kunnen staan, zowel in deze wereld als in een eventueel hiernamaals (Miller en Stark 2002). Hoewel deze theorieën betrekking hebben op een breed scala aan man-vrouwverschillen, is de verwachting unaniem dat vrouwen religieuzer zijn dan mannen. Empirisch onderzoek ondersteunt deze verwachting (DeVaus en McAllister 1987). Er zijn geen redenen om aan te nemen dat dit bij islamitische groepen anders is. Wel ligt moskeebezoek, anders dan kerkbezoek, bij vrouwen veelal lager dan bij mannen. Dit heeft te maken met het feit dat in de islam het participeren in het vrijdagsgedeb (het belangrijkste gebed van de week) in de moskee voor vrouwen niet verplicht is.

De rol van onderwijs

De waarden en houdingen van hoger en lageropgeleiden verschillen op velerlei terreinen. Hogeropgeleiden zijn bijvoorbeeld vaker voorstander van liberale wetten ten aanzien van euthanasie en abortus en hebben minder negatieve houdingen tegenover homoseksuelen (Jaspers et al. 2007). Een verklaring hiervoor is dat een hogere opleiding leidt tot culturele verbreding en een meer liberaal en open wereldbeeld (Hoge et al. 1994). De verwachting is dat dit open wereldbeeld samengaat met minder religiositeit. Daarnaast gaat een toename in opleidingsniveau (zoals gepresenteerd in § 2.2) naar verwachting gepaard met een rationelere en wetenschappelijkere kijk op de wereld, wat zich ook lastig laat verenigen met strikte vormen van religiositeit. Het opleidingseffect wordt geacht zowel op individueel als op landelijk niveau te werken. Dus hoger opgeleide individuen zijn gemiddeld genomen minder religieus, maar ook wanneer rekening gehouden wordt met het individuele opleidingsniveau zullen mensen die in een land met een gemiddeld hoger opleidingsniveau wonen minder religieus zijn dan even hoog opgeleiden in een land waar men gemiddeld laagopgeleid is (Ruiter en Van Tubergen 2009). Hoewel er in Europa overtuigend bewijs is gevonden voor het feit dat hogeropgeleiden minder religieus zijn, wordt de universaliteit hiervan betwist. In de Verenigde Staten is bijvoorbeeld het toenemende opleidingsniveau niet met eenzelfde afname in religiositeit gepaard gegaan en in verschillende ontwikkelingslanden gaan economische ontwikkelingen zelfs gepaard met een toename in religiositeit (Casanova 1995). In Nederland is het negatieve opleidingseffect ech-

ter wel veelvuldig gevonden voor zowel autochtonen als migrantengroepen (Phalet et al. 2008; Van Tubergen 2007).

2.5 Religieuze verandering?

Het doen van een eenduidige voorspelling ten aanzien van religieuze veranderingen na migratie wordt bemoeilijkt door het feit dat verschillende theorieën op dit terrein tegenstelde verwachtingen formuleren. Theorieën uit de religie- en migratiesociologie beschrijven enerzijds factoren die (naar verwachting) samengaan met sterkere religiositeit, zoals de aanwezigheid van etnische groepsgenoten in de buurt, een groter aanbod van moskeeën in de buurt, maar ook het vóórkomen van discriminatie. Anderzijds zijn er ook factoren die naar verwachting samenhangen met minder sterke religiositeit. Deze factoren hebben voor een groot deel te maken met participatie in de relatief seculiere Nederlandse maatschappij. Het gaat dan bijvoorbeeld om het vormen van (vriendschappelijke) contacten met autochtonen, het volgen van een (hogere) opleiding in Nederland en het in toenemende mate identificeren met Nederland. De verwachting is daarom dat de etnisch-religieuze groep een bestendigende werking heeft, terwijl participatie op allerlei vlakken in de ontvangende maatschappij juist een verzwakkende werking zou hebben op de religieuze betrokkenheid van moslims. Deze optelsom van factoren bepaalt uiteindelijk mede of een groep als geheel seculariseert of juist religieuzer wordt. Bij het bestuderen van religie van minderheidsgroepen is het belangrijk om de verschillende (soms tegengestelde) factoren die tegelijkertijd een rol kunnen spelen zo veel mogelijk mee te nemen. Op deze manier kunnen mechanismen van religieuze verandering het best worden ontrafeld.

Veel van de in dit hoofdstuk gepresenteerde theorieën zijn ontwikkeld op basis van Amerikaans onderzoek. De vraag is hoe ze uitpakken wanneer ze worden toegepast op moslims in Nederland. In hoofdstuk 3 brengen we in kaart welke studies er zijn gedaan naar de religieuze beleving en participatie van moslims in Nederland en wat de uitkomsten daarvan zijn. We zullen daarbij ingaan op de vraag welke van de hier besproken theorieën voor moslims in Nederland onderzocht zijn en welke nog niet. In de empirische hoofdstukken van deze rapportage (hoofdstuk 4 t/m 8) zullen we een aantal centrale theorieën zelf aan een toets onderwerpen.

Noot

1 Voor een overzicht zie www.moskeewijzer.nl.

3 Eerder onderzoek naar moslims in Nederland

In dit hoofdstuk maken we een inventarisatie van recent Nederlands sociaalwetenschappelijk onderzoek over moslims. Het onderzoek naar moslims in Nederland is sinds het begin van deze eeuw flink toegenomen en loopt uiteen van grootschalig surveyonderzoek tot kleinschalige kwalitatieve studies. De nu volgende inventarisatie heeft betrekking op studies vanaf 2000 die specifiek gericht zijn op moslims als religieuze groep en waarbij de religie van moslims centraal staat. Het gaat in deze onderzoeken om de individuele beleving van het geloof. Studies die zich richten op etnische groepen waarvan veel leden moslim zijn maar waarbij religie zelf geen onderwerp van studie is, vallen buiten het bereik van dit hoofdstuk. Ook gaan we niet in op de organisatorische kant van de islam in Nederland, een onderwerp dat in het verleden al veelvuldig bestudeerd is (zie Striijp 1990). Voor een uitgebreide bespreking van islamitische organisaties in Nederland, de verschillende stromingen en de organisatiegraad zie bijvoorbeeld Landman (1992) en Van Heelsum et al. (2004). In kader 3.1 geven we kort de stand van zaken weer (grotendeels op basis van het onderzoek van Van Heelsum et al. (2004)).

Kader 3.1 De organisatorische kant van de islam in Nederland: het ‘islamitische middenveld’

De informatie die voorhanden is over de organisatorische kant van de islam in Nederland betreft grotendeels islamitische organisaties binnen de Turkse en Marokkaanse gemeenschap in Nederland. Dit zijn veruit de grootste groepen moslims in Nederland, die zich in vergelijking met de kleinere moslimgroepen het best hebben georganiseerd. De Turks-Nederlandse gemeenschap is het sterkst georganiseerd. Er waren volgens Van Heelsum et al. (2004) rond 2000 356 Turkse islamitische organisaties en 171 Marokkaanse islamitische organisaties. Van deze islamitische organisaties is een aanzienlijk gedeelte een moskeeorganisatie. In totaal zijn in Nederland naar schatting circa 475 moskeeën (Van Oudenhoven et al. 2008). De overgrote meerderheid is Turks (242), gevolgd door 179 Marokkaanse moskeeën, en 52 Surinaamse en Pakistaanse moskeeën. Volgens www.moskeewijzer.nl zijn er circa 34 moskeeën in Nederland die zich op andere groepen richten. Daaronder vallen bijvoorbeeld Indonesische en Bosnische moskeeën. Het is onbekend hoeveel moskeeën er in Nederland zijn voor de vier vluchtelingengroepen (de Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische groep) waarop we ons in deze rapportage richten. De moskeeën zijn niet gelijkmatig over Nederland verspreid. De grootste concentratie is te vinden in de vier grote steden (Amsterdam, Rotterdam, Den Haag en Utrecht), rond Eindhoven en in Twente.

De meeste moskeeën en islamitische organisaties zijn per etnische groep georganiseerd. Er zijn ook een aantal groepsoverstijgende organisaties, veelal koepelorganisaties – zoals de Islamitische Raad Nederland, het Contactorgaan Moslims en Overheid, en de Nederlandse Muslimraad – die als aanspreekpunt kunnen dienen voor de overheid.

Binnen de Turkse gemeenschap in Nederland verbindt de Raad van Moskeeën de Diyanetstroming en de nationalistische moskeeën. Deze raad neemt – volgens de netwerkanalyse van Van Heelsum et al. (2004) – een centrale plaats in het Turkse netwerk in, onder andere omdat ze een verbinding vormt met de Stichting Inspraakorgaan Turken. Met name binnen de Diyanetstroming zijn vele organisaties actief. Daarnaast nemen Milli Görüs, de Süleymanicibeweging en de koepelorganisatie van

Turkse alevieten (HAK-DER) een belangrijke positie in het Turkse netwerk in. De belangrijkste Marokkaanse islamitische organisatie is de Unie van Marokkaanse Moslim Organisaties (UMMON), een koepelorganisatie waarbij de meeste Marokkaanse moskeeën zijn aangesloten. Zij worden als de belangrijkste vertegenwoordiger van de 'officiële Marokkaanse islam' beschouwd en nemen een belangrijke positie in het Marokkaans-Nederlandse religieuze middenveld in. Ook zijn een aantal salafistische bewegingen in Nederland actief. Daarop gaan we in paragraaf 3.6 verder in.

3.1 Hoeveel moslims zijn er in Nederland?

Een overzicht van de stand van het onderzoek onder moslims in Nederland kan niet anders dan beginnen met de vraag over hoeveel mensen we het precies hebben. Hoeveel moslims zijn er in Nederland? En uit welke etnische herkomstgroepen zijn zij voornamelijk afkomstig? Volgens de laatste schattingen van het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) zijn er (in 2008) zo'n 825.000 moslims in Nederland (CBS 2009).¹ Dit is ongeveer 5% van de Nederlandse bevolking. Enkele jaren daarvoor kopte het CBS nog in een webmagazine dat er 'bijna een miljoen islamieten in Nederland' zijn (CBS 2004). Het ging toen overigens om een geschat aantal van 945.000 moslims. Het is opmerkelijk dat het CBS het aantal in Nederland woonachtige moslims met maar liefst 120.000 personen naar beneden bijstelde, terwijl de bevolkingsgroepen volgens de populatiecijfers van het CBS toch steeds verder toenemen (met name door de groei van de tweede generatie). Het geeft vooral aan dat deze aantallen niet meer zijn dan schattingen, gedeeltelijk gebaseerd op door respondenten in enquêteonderzoek zelfgerapporteerde 'kerkelijke gezindte', waarbij noodgedwongen allerlei aanvullende veronderstellingen moeten worden gedaan. In het verleden baseerde het CBS de schatting bijvoorbeeld alleen voor de Turkse, Marokkaanse en Surinaamse moslims op enquêtevragen en hanteerde daarnaast voor de andere etnische groepen de assumptie dat het aandeel moslims onder de hier wonende herkomstgroepen net zo hoog is als in het herkomstland. Met name voor groepen als Iraniërs leidde dat tot een enorme overschatting van het aantal moslims. Bovendien veronderstelde het CBS dat onder de tweede generatie 15% zich niet (langer) gelovig zou noemen (Tas 2002; Van Herten en Otten 2007). De vraag is of dat op realiteit berust. In de huidige schatting wordt ook voor de kleinere etnische groepen en voor de tweede generatie geleund op de antwoorden uit enquêtevragen.² Ook deze methode is niet onfeilbaar: het blijft een schatting, maar deze zal wellicht wel beter de feitelijke aantallen benaderen dan de eerdere schattingsmethode.

Er zijn veel verschillende groepen moslims in Nederland, afkomstig uit verschillende geloofsstromingen en herkomstlanden. Kijken we naar de etnische herkomst, dan blijkt dat de grote meerderheid (twee derde) van de moslims van Turkse of Marokkaanse origine is. Er zijn in Nederland volgens de laatste schatting van het CBS 296.000 moslims met een Marokkaanse achtergrond en 285.000 moslims van Turkse herkomst (CBS 2009), samen 68% van alle moslims in Nederland. Deze aantallen rechtvaardigen het feit dat het leeu-

wendeel van het Nederlandse onderzoek zich toespitst op deze twee groepen, zoals we in het vervolg van dit hoofdstuk zullen zien.

Andere grotere groepen moslims in Nederland zijn van Surinaamse (34.000), Afghaanse (31.000), Iraakse (27.000) en Somalische (20.000) herkomst. Uit Iran zijn naar schatting 12.000 moslims afkomstig (CBS 2007). Maar ook uit landen als Pakistan, Egypte, Indonesië en Tunesië zijn in Nederland groepen moslims woonachtig. Daarnaast zijn ongeveer 40.000 moslims afkomstig uit westerse landen en zijn er naar schatting circa 13.000 autochtone moslims (CBS 2009). Dit kunnen zowel niet-westerse migranten van de derde generatie zijn als autochtone bekeerlingen (veelal autochtonen met een islamitische partner).

Ongeveer 95% van de moslims in Nederland heeft een niet-westerse achtergrond. Maar lang niet alle migranten zijn moslim. Bijna de helft van de niet-westerse migrantenpopulatie is moslim (CBS 2009). Van de niet-westerse moslims in Nederland behoort volgens het CBS naar schatting 38% tot de tweede generatie (CBS 2004).

Onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders beschouwt bijna iedereen zichzelf als moslim, ook de tweede generatie (Maliëpaard et al. 2010). De aandelen liggen ruim boven de 90% en zijn de afgelopen tien à vijftien jaar onverminderd hoog gebleven. Onder sommige vluchtelingengroepen (zoals Iraakse en met name Iraanse moslims) liggen deze aandelen echter duidelijk lager. In deze groepen bevinden zich meer christenen en ook is een deel van deze groep niet religieus (Dourleijn en Dagevos 2011).

In het vervolg van dit hoofdstuk onderscheiden we een aantal hoofdthema's waarbinnen het Nederlandse onderzoek over en onder moslims kan worden ondergebracht. Dit zijn achtereenvolgens de religieuze praktijk en religieuze houdingen, verklaringen van verschillen in religieus gedrag en religieuze houdingen, identificatieprocessen, radicalisme, de rol van internet, en typologieën van moslims in Nederland.

3.2 De religieuze praktijk

Dat mensen zichzelf moslim noemen, wil niet altijd zeggen dat zij ook actief met het geloof bezig zijn. Je kunt jezelf ook moslim noemen omdat dit onderdeel is van je cultuur en opvoeding, zonder dat je het geloof erg belangrijk vindt of er veel aan doet (deze groep wordt soms 'culturele moslims' genoemd; zie Demant 2005). In hoeverre gaan Nederlandse moslims regelmatig naar de moskee, bidden ze en doen ze mee aan de ramadan? We bespreken in deze paragraaf zowel grootschalige surveys, waarin een beeld wordt geschetst van de frequentie van religieuze participatie onder de moslimbevolking in Nederland, als kleinschaliger studies, waarin de betekenis en het belang van religieuze rituelen en praktijken worden besproken. Maar eerst gaan we kort in op de inhoud van het islamitische geloof (zie kader 3.2, ontleend aan Luyendijk 2001).

Kader 3.2 Wat geloven moslims?

De kern van het islamitische geloof is dat er slechts één god bestaat, Allah, die zijn wil aan de mensheid heeft geopenbaard via zijn boodschapper Mohammed. De Koran bevat de letterlijke openbaring van het woord van Allah. Wie de Koran leest, leest Gods eigen woorden. De belangrijkste vijf geboden of zuilen van de islam zijn de geloofsbelijdenis (*shahada*), het gebed (*salat*) vijfmaal daags, het vasten (*ramadan*), het maken van de bedevaart naar Mekka (*hadj*) en het geven van aalmoezen (*zakat*). Het gebed kan thuis worden gedaan of in de moskee, maar op vrijdag is het voor mannen verplicht, om indien mogelijk, het gebed in de moskee bij te wonen. Voor vrouwen is dit niet zo. Een van de zichtbaarste uitingen van het islamitisch geloof is het dragen van een hoofddoek. Veel van de geboden in de islam hebben een sterk gemeenschapskarakter, zoals het gezamenlijk bidden, gezamenlijk vasten en de bedevaart.

Binnen de islam zijn twee hoofdstromingen te onderscheiden: de sjiitische en soennitische. Sjiieten vinden dat de leider van de gemeenschap der gelovigen moet afstammen van Mohammed en zijn schoonzoon Ali, terwijl soennieten van oudsher van mening zijn dat iedere moslim uit de stam van Mohammed geschikt was voor het leiderschap. Sjiieten erkennen bovendien een aantal overleveringen die soennieten afwijzen en staan zichzelf meer vrijheid toe in het interpreteren van de islam. Sjiitische geestelijken zijn ten slotte onafhankelijker van de staat dan soennitische. Circa 85% van de moslims in de wereld is soennitisch, de rest sjiitisch. In Iran en Bahrein vormen sjiieten de meerderheid, in overige islamitische landen zijn dat soennieten. De alevieten zijn een afsplitsing van de sjiieten. In Turkije vormen de alevieten een religieuze minderheidsgroep. Ook in Nederland is een Turks-alevitische gemeenschap.

(Zie verder Luyendijk (2001) voor een inleiding op het islamitische geloof.)

Moskeebezoek

Moskeebezoek is relatief veelvuldig onderzocht. In de religiesociologie staat het kerkbezoek centraal, en in landenvergelijkende onderzoeken is dit dus een aspect dat vrijwel altijd aan bod komt. Toch kunnen kerk- en moskeebezoek niet klakkeloos met elkaar vergeleken worden, omdat het bezoeken van de moskee voor moslims een minder centrale rol in het geloof inneemt dan het bezoeken van de kerk voor christenen. De moskee is vooral een plaats waar gebeden kan worden. Het is belangrijk dat moslims regelmatig bidden, maar dit kan ook thuis. Voor islamitische mannen (mits niet verhinderd) is het verplicht om op vrijdag het gebed in de moskee bij te wonen, maar dit geldt niet voor vrouwen. Vrouwen komen dan ook minder vaak in de moskee, zelfs wanneer zij evenveel bidden als mannen. Moskeebezoek is als indicator van religiositeit bruikbaar voor mannen dan voor vrouwen. Ook komen mensen niet enkel naar de moskee om te bidden. Moskeeën organiseren naast religieuze bijeenkomsten vaak ook taallessen en andere niet-religieuze activiteiten (Van der Sar et al. 2009). In grootschalige surveys (zoals die van het SCP en het Instituut voor Sociologisch-Economisch Onderzoek (ISEO)) wordt echter doorgaans gevraagd hoe vaak mensen een religieuze bijeenkomst bezoeken in plaats van hoe vaak ze in de moskee komen.

Sinds eind jaren negentig is er diverse malen grootschalig onderzoek gedaan naar de frequentie van moskeebezoek onder moslims in Nederland. Op basis van data uit het Perma-

nent Onderzoek naar de Leefsituatie (POLs), die werden verzameld in de periode tussen 2004 en 2008 onder de gehele Nederlandse bevolking, komt het CBS met de schatting dat 33% van de moslims in Nederland minstens eens per maand de moskee bezoekt (CBS 2009). Ook het SCP heeft grootschalig onderzoek verricht onder etnische minderheden en komt met meer gedetailleerde gegevens die representatief zijn voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders op basis van de SIM'06 (Dagevos et al. 2007; Dagevos en Gijsberts 2009). Uit deze gegevens blijkt dat in 2006 een kwart van de Turkse Nederlanders nooit de moskee bezoekt, tegenover een derde van de Marokkaanse Nederlanders. De eerste en tweede generatie verschillen hierin niet van elkaar. Ook in de percentages moslims die wekelijks de moskee bezoeken, zijn er weinig verschillen tussen etnische groepen en generaties. Voor de eerste en tweede generatie Turkse Nederlanders en voor de eerste generatie Marokkaanse Nederlanders ligt dit op ongeveer een derde, en voor de tweede generatie Marokkaanse Nederlanders iets lager, namelijk op 28%. De tweede generatie lijkt dus in termen van moskeebezoek niet (veel) minder actief dan de eerste.

De verschillen tussen de generaties zijn echter niet altijd zo klein geweest. Het SCP en het ISEO verzamelden in 1998 informatie over het moskeebezoek van migranten en hun kinderen in dertien Nederlandse steden (waaronder de vier grote steden). In 2002 werd dit zelfde onderzoek herhaald. In 2004 werd door het SCP opnieuw onderzoek gedaan naar dit onderwerp, nu in 50 steden (LAS'04), en in 2006 werd er landelijk gekeken naar moskeebezoek (SIM'06). In het *Jaarrapport Integratie* van het SCP werd in 2009 een trend in moskeebezoek gepresenteerd, rekening houdend met de verschillen in steekproefrekking (Dagevos en Gijsberts 2009). Hieruit blijkt dat het percentage Turks-Nederlandse moslims dat nooit de moskee bezoekt gestaag is toegenomen in de periode 1998 tot en met 2006. Dit geldt ook voor de eerste generatie Marokkaanse Nederlanders, maar voor de tweede generatie geldt het omgekeerde. Daar is het aandeel dat de moskee nooit bezoekt juist afgenomen. Andersom is bij de eerste generatie (zowel Turks- als Marokkaans-Nederlandse moslims) de groep die iedere week de moskee bezoekt langzaam geslonken. Dit is echter niet zo voor de tweede generatie: bij hen stijgt het aandeel dat wekelijks de moskee bezoekt sterk, vooral tussen 2002 en 2006. Hoewel de toename het sterkst is bij de Marokkaans-Nederlandse tweede generatie, bezoekt van hen nog steeds een kleiner aandeel wekelijks de moskee dan van de Turks-Nederlandse tweede generatie. Er is dus een dubbele ontwikkeling gaande: enerzijds een afname in moskeebezoek bij de eerste generatie en anderzijds een opleving in moskeebezoek bij met name de Marokkaans-Nederlandse tweede generatie. Bij de Turks-Nederlandse tweede generatie is er een tweezijdige ontwikkeling gaande waarbij een groeiend percentage nooit de moskee bezoekt, maar ook een groeiend percentage iedere week gaat.

Naast de SPVA-survey werd er eind jaren negentig nog een ander groot onderzoek gedaan naar de religie van Nederlandse moslims, de zogenoemde Rotterdam Survey in 1999 (Phalet en Güngör 2004). In dit onderzoek werden 1200 Rotterdammers van Turkse en Marokkaanse herkomst, in de leeftijd 18 tot 60 jaar, geïnterviewd. Het grootste verschil met de eerder besproken studies is het feit dat de onderzochte groep enkel uit Rotterdam afkomstig is en bevindingen dus niet kunnen worden gegeneraliseerd naar de hele Neder-

landse moslimbevolking. In deze studie geeft 38% van de Turkse Nederlanders en 36% van de Marokkaanse Nederlanders aan wekelijks de moskee te bezoeken. Daartegenover staat dat een derde van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders nooit de moskee bezoekt. Dit is dus erg vergelijkbaar met de uitkomsten van het scp. De jongere respondenten in dit onderzoek (deels tweede generatie) bezoeken significant minder vaak de moskee dan de oudere respondenten. In 2006 is onder een groep jonge Rotterdammers in de leeftijd 18 tot 30 jaar een vergelijkbaar onderzoek afgenomen (Entzinger en Dourleijn 2008). Het percentage jonge Turkse en Marokkaanse Nederlanders in Rotterdam dat volgens dat onderzoek wekelijks naar de moskee gaat, is respectievelijk 25% en 16%. Daartegenover staat dat 46% van de Marokkaans-Nederlandse jongeren en 20% van de Turks-Nederlandse jongeren nooit de moskee bezoeken.

Er zijn dus relatief veel cijfers beschikbaar over de frequentie van moskeebezoek, maar hoe kijken Nederlandse moslims zelf aan tegen het bezoeken van de moskee? Er is in de afgelopen jaren in verschillende studies gekeken naar de religieuze beleving van met name de tweede generatie. Het moskeebezoek van de eerste generatie is in kwalitatieve studies minder onderzocht. In oudere studies ligt vaker de nadruk op de organisatorische aspecten en niet zozeer op de beleving van het moskeebezoek. Recente studies lijken zich vooral op jongeren te richten. De Koning (2008) deed langdurig onderzoek naar een groep Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren in Gouda die (onder andere) voor bijles in de moskee kwam. Voor deze jongeren blijkt het bijwonen van religieuze bijeenkomsten in de moskee niet centraal te staan in de religieuze beleving. Wel wordt het, zowel door jongens als door meisjes, gezien als iets wat goed is, omdat het extra *hasanat* oplevert (vrijwillige vrome daden). Ook in verschillende kwalitatieve onderzoeken van het Instituut voor Multiculturele Vraagstukken FORUM (Nabben et al. 2006; Korf et al. 2007) onder groepen Turks- en Marokkaans-Nederlandse jongeren komt naar voren dat zij het bezoeken van het vrijdaggebed vaak lastig te combineren vinden met studie of werk. Daarnaast voelen niet alle jongeren zich evenveel thuis in de moskee. Het zijn vaak oudere mannen van de eerste generatie die de moskee domineren. Ten slotte ontbreekt regelmatig een aparte ruimte voor vrouwen en begrijpen niet alle jongeren de voertaal van de moskee (dit geldt vooral voor Marokkaans-Nederlandse jongeren). Dit zijn redenen voor jongeren om de moskee niet of minder vaak te bezoeken. De jongeren (in deze studies) geven echter vrijwel nooit aan dat ze het bezoeken van de moskee niet belangrijk of noodzakelijk vinden. Dit zou te maken kunnen hebben met een bepaalde mate van sociale wenselijkheid, maar het kan ook betekenen dat zij op latere leeftijd meer willen gaan praktiseren, of in ieder geval vinden dat ze de moskee vaker zouden moeten bezoeken.

Het dagelijks gebed

Een moslim die geheel volgens de regels van het geloof leeft, bidt vijfmaal daags. Niet alle moslims bidden echter regelmatig. Hierbij zijn grote verschillen zichtbaar tussen Turkse en Marokkaanse Nederlanders. In de grootschalige en landelijk representatieve studie uit 2006 (sim'06) geeft 69% van de Marokkaans-Nederlandse respondenten aan vijfmaal daags te bidden, tegenover een veel kleinere 29% van de Turkse Nederlanders (Dagevos en

Gijsberts 2007). De tweede generatie bidt minder regelmatig dan de eerste. Voor de Turks-Nederlandse tweede generatie is vijfmaal daags bidden eerder uitzondering dan regel: 13% van hen doet dit. Van de Marokkaans-Nederlandse tweede generatie zegt daarentegen 59% vijfmaal daags te bidden.

Er moet rekening worden gehouden met het feit dat de tweede generatie nog een stuk jonger is dan de eerste. Omdat gelovigen wanneer zij ouder worden, trouwen en kinderen krijgen vaak actiever worden in hun religieuze gedrag (zoals besproken in hoofdstuk 2), zou dit de verschillen tussen generaties kunnen verklaren.

In de Rotterdam Jongeren Survey uit 2006 bleken er ook grote verschillen te zijn tussen jonge Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims. Terwijl 70% van de Marokkaans-Nederlandse jongeren aangaf vijfmaal daags te bidden, gold dit voor 20% van de Turks-Nederlandse jongeren. Van hen bidt de helft nooit of zelden, terwijl dit bij de Marokkaans-Nederlandse jongeren weer minder voorkomt (20%). Een grofweg vergelijkbaar beeld werd ook al geschetst door Phalet en Güngör (2004) op basis van de Rotterdam Survey uit 1999.

Er zijn duidelijk grote verschillen in het bidden tussen etnische groepen. Of dit feit enkel verschillen in mate van religiositeit tussen de beide groepen weerspiegelt, is de vraag. De auteurs van de Rotterdam Jongeren Survey (Entzinger en Dourleijn 2008) waarschuwen dat er mogelijk een deel sociaal wenselijk gedrag achter deze cijfers zit. Met name in de Marokkaanse gemeenschap in Nederland wordt vijfmaal daags bidden wenselijk geacht en het is volgens de onderzoekers goed mogelijk dat Marokkaanse respondenten een te hoge bidfrequentie rapporteren. Dit wordt bevestigd in de kwalitatieve studie van De Koning (2008). In deze studie geven jongeren in eerste instantie aan vijfmaal daags te bidden, maar gedurende het onderzoek komt naar voren dat voor veel van hen geldt dat het niet altijd lukt om dit echt te doen en dat voornemens om dit later in te halen vaak weer worden vergeten. In hoeverre dit ook voor Turkse Nederlanders geldt, is niet bekend.

Vasten

De jaarlijks terugkerende vastenperiode, de ramadan, wordt door veel moslims in acht genomen. In 2006 vastten volgens de SIM'06 66% van de Turks-Nederlandse en 90% van de Marokkaans-Nederlandse moslims de gehele periode (Dagevos en Gijsberts 2007). Hierin zijn geen generatieverschillen te onderkennen. Uit de Rotterdam Jongeren Survey uit 2006 bleek zelfs dat 76% van de Turks-Nederlandse en 92% van de Marokkaans-Nederlandse jonge moslims elke dag gevast hadden tijdens de ramadan (Entzinger en Dourleijn 2008). Fleischmann en Phalet (2011) hebben laten zien dat het meedoen met de ramadan, samen met halal eten, een dimensie van de religieuze praktijken vormt die relatief losstaat van bidden en moskeebezoek. Vasten gebeurt in de familiesfeer en heeft naast een religieuze ook een sterk sociale functie. Dit verklaart wellicht waarom de tweede generatie even vaak als de eerste meedoet. De vastenmaand is voor veel mensen ook een periode van bezinning en reiniging. Buitelaar (2006) analyseert de rol van het vasten in haar studie onder Marokkaanse vrouwen. Zij laat zien dat de vastenmaand wordt gebruikt om familiebanden aan te halen, door het gezamenlijk eten en het afleggen van familiebezoeken.

Ook is het een periode van reflectie, waarin de Koran wordt gelezen of herlezen, en waarin ruimte is voor bezinning, en reiniging van lichaam en geest. De sociale aspecten van de ramadan (het feit dat het vasten maar ook het eten met de familie en de gemeenschap wordt gedeeld) dragen waarschijnlijk bij aan de hoge participatie, tevens voor moslims die de rest van het jaar minder met het geloof bezig zijn. De jongeren in de studie van De Koning (2008) geven ook aan tijdens de vastenmaand vaker de moskee te bezoeken. Tijdens deze periode wordt de religieuze participatie (voor sommige moslims) dus geïntensiveerd.

Dragen van een hoofddoek

Hoewel er in het politieke debat veel te doen is over het dragen van hoofddoeken, sluiers en boerka's is er in Nederland nog niet veel onderzoek gedaan naar de motivatie om een hoofddoek te dragen en naar de ervaringen van hoofddoekdraagsters. Een aantal kleinschalige studies rapporteert wel welk aandeel van de respondenten een hoofddoek draagt, maar omdat dit geen representatieve steekproeven zijn, is nog niet te zeggen hoeveel procent van de islamitische vrouwen in Nederland een hoofddoek draagt. Phalet en Güngör (2004) rapporteren op basis van de Rotterdam Survey uit 1999 dat 35% van de Turkse en 55% van de Marokkaans-Nederlandse respondenten vindt dat vrouwen buitenshuis een hoofddoek moeten dragen. Uit recenter landelijk surveyonderzoek (SIM'06) blijkt dat 33% van de Turkse Nederlanders en 42% van de Marokkaanse Nederlanders vindt dat moslimvrouwen buitenshuis een hoofddoek moeten dragen. Maar of al deze mensen zelf ook een hoofddoek dragen (of dat hun partners en/of kinderen een hoofddoek dragen) is tot nu toe onbekend. Lorasdağı (2009) interviewde 30 Amsterdamse moslima's die een hoofddoek dragen. Deze studentes, wier ouders uit Turkije naar Nederland kwamen, geven twee belangrijke redenen voor het dragen van de hoofddoek. Enerzijds hebben zij op basis van hun religieuze educatie geconcludeerd dat het dragen van een hoofddoek belangrijk is. Anderzijds speelt ook de familie hierin een belangrijke rol: van vrijwel alle vrouwen bedekken ook andere vrouwelijke familieleden het haar. Hoewel de familie normerend werkt, benadrukken deze jonge vrouwen dat het dragen van een hoofddoek hun eigen beslissing is en bovendien functioneert als *identity marker*: het is een statement dat zij maken over hun moslim zijn. De onderzoekster noemt dit *resistance identity building*; een onderdeel van het vormen van een reactieve islamitische identiteit. Omdat het gaat om een zeer kleine groep hoogopgeleide moslima's, is niet te zeggen in hoeverre dit geldt voor de gemiddelde Nederlandse moslima. In hoofdstuk 4 zullen we op basis van recente data laten zien hoeveel procent van de Nederlandse moslima's een hoofddoek draagt en bespreken welke redenen zij hiervoor aandragen. Naar het dragen van traditionele islamitische kledij bij mannen is voor zover wij weten (nog) geen onderzoek gedaan.

3.3 Religieuze houdingen

Naast het religieus handelen zijn ook uiteenlopende religieuze houdingen van Nederlandse moslims onderzocht, zoals houdingen ten opzichte van de rol van religie in de opvoeding en de rol van religie in de maatschappij.

Religieuze opvoeding

Op basis van de Rotterdam Survey uit 1999 vonden Phalet en Güngör (2004) dat het meegeven van de islam aan kinderen erg belangrijk was voor met name Marokkaans-Nederlandse, maar ook voor Turks-Nederlandse moslims in Rotterdam. Vrijwel alle Marokkaans-Nederlandse respondenten (96%) vinden dat kinderen naar Koranles moeten, tegenover 82% van de Turks-Nederlandse respondenten. Hoeveel kinderen van Turkse en Marokkaanse ouders echt Koranlessen volgen, was tot op heden niet bekend. Schattingen die dateren van eind jaren tachtig lopen uiteen van 25% tot 60% (Shadid en Van Koningsveld 1997). In hoofdstuk 4 presenteren we nieuwe cijfers op basis van het recente SIM-onderzoek uit 2011.

Slechts 8% van de Marokkaanse Nederlanders en 20% van de Turkse Nederlanders vindt het opvoeden van kinderen volgens de regels van de islam niet erg belangrijk. De overgrote meerderheid ziet dit dus wel als een belangrijk onderwerp. Ook in het latere leven van hun kinderen vinden moslims het geloof belangrijk. Uit de SIM-data uit 2006 blijkt dat de meeste Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims een voorkeur hebben voor een islamitische partner voor hun dochter. Sinds 1998 zijn Turkse Nederlanders dit iets minder belangrijk gaan vinden, terwijl Marokkaanse Nederlanders het juist wat belangrijker zijn gaan vinden. Een religieuze school voor hun kind blijkt niet zo hoog op het verlanglijstje van veel moslims te staan. De voorkeur is bij beide etnische groepen sinds 1998 gedaald (Dagevos en Gijsberts 2009). In hoofdstuk 6 kijken we hoe deze trend zich voortzet na 2006.

De rol van religie in de maatschappij

In verschillende onderzoeken is gekeken naar de rol van de islam in de maatschappij. In 2006 en 2007 is op grote schaal data verzameld onder tweedegeratiemigranten in verschillende Europese landen, in de TIES-survey (The Integration of the Second Generation in Europe). Duizend jongeren van Turkse en Marokkaanse origine uit twee steden in Nederland (Amsterdam en Rotterdam) zijn in het TIES-project ondervraagd. Uit de resultaten van dit onderzoek blijkt dat de tweede generatie Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims veelal vindt dat het geloof een privézaak is tussen God en de gelovige. De meeste jongeren zijn het niet eens met de stelling dat religie vertegenwoordigd moet zijn in de politiek en nog minder van hen vinden dat de islam de enige autoriteit zou moeten zijn (Fleischmann 2011). Uit de Rotterdam Survey van 1999 komt naar voren dat 39% van de Turks-Nederlandse en 62% van de Marokkaans-Nederlandse moslims uit Rotterdam vinden dat moslims in Nederland de islam moeten verspreiden. Hierin zit weinig verschil tussen ouderen en jongeren. De groep Turkse Nederlanders die het niet eens is met deze

stelling is met 45% veel groter dan de Marokkaans-Nederlandse groep (11%). In een iets andere formulering is deze vraag ook in het landelijk representatieve SIM gesteld ('moslims moeten mensen in Nederland tot de islam bekeren'). Hier is een veel kleiner percentage van de respondenten het mee eens, namelijk 17% (Dagevos et al. 2007). Hoewel in de Rotterdam Survey uit 1999 30% van de respondenten aangeeft dat de islam een stem moet hebben in de politiek, is minder dan 4% van mening dat de islam ook het laatste woord moet hebben (Phalet en Güngör 2004). Uit de verschillende onderzoeken komt een beeld naar voren van moslims die de islam wel belangrijk vinden, maar in overgrote meerderheid geen voorstander zijn van een zeer sterke rol van de islam in de politiek.

3.4 Verklaringen voor verschillen

Hiervoor is beschreven hoe vaak moslims hun geloof uiten in religieuze houdingen en praktijken. Maar waarom gaan sommige moslims iedere week naar de moskee en bidden zij iedere dag, terwijl andere dit helemaal niet doen? Verschillende onderzoekers in Nederland hebben zich gericht op mogelijke verklaringen voor verschillen tussen individuen en groepen in de manier waarop en de mate waarin zij hun geloof beleven. Het effect van opleiding en de rol van sociale contacten met de autochtone bevolking zijn twee veelvuldig onderzochte factoren.

Opleiding

Zoals uiteengezet in hoofdstuk 2 wordt op basis van de modernisatiethese verwacht dat met een toenemend opleidingsniveau mensen minder religieus worden. Van Tubergen (2003) analyseerde op basis van de SPVA-data uit 1998 en 2002 kerk- en moskeebezoek onder de eerste generatie Turkse, Marokkaanse, Antilliaanse en Surinaamse Nederlanders. Voor deze groepen, die overigens niet alleen uit moslims bestaan, geldt conform de verwachting dat hogeropgeleiden minder vaak naar een religieuze bijeenkomst gaan dan lageropgeleiden. Phalet en Ter Wal (2004) gebruikten dezelfde data, maar richtten zich alleen op Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims. Ook keken zij, in tegenstelling tot Van Tubergen, naar zowel de eerste als de tweede generatie. Uit dit onderzoek bleek dat ook onder deze groepen hogeropgeleiden minder vaak wekelijks de moskee te bezoeken. In 2008 publiceerden Phalet et al. in navolging van de studie uit 2004 een studie op basis van data uit 1998, 2002 en 2004 (SPVA en LAS). Hieruit kwam naar voren dat moslims die hoger opgeleid zijn niet alleen minder vaak de moskee bezoeken, maar dat zij ook positiever denken over een huwelijk met iemand van buiten de religieuze groep en dat zij een minder sterke voorkeur hebben voor het bezoeken van islamitische scholen. Hierbij moet wel aangetekend worden dat de verschillen over het algemeen niet erg groot zijn: hogeropgeleiden zijn over het geheel genomen minder religieus dan lageropgeleiden, maar ook hoogopgeleide Turkse en Marokkaanse Nederlanders zijn vergeleken met autochtonen actiever in de religieuze praktijk. In de Rotterdam Jongeren Survey van 2006 werd gevonden dat hogeropgeleiden minder vaak bidden dan lageropgeleiden en minder vaak

een hoofddoek dragen. Opleidingsverschillen in verhouding tot moskeebezoek worden in deze studie niet onderzocht.

Een recente studie van Fleischmann (2010) naar Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims van de tweede generatie in Amsterdam (op basis van TIES-data uit 2007) laat andere bevindingen zien. Uit dit onderzoek blijkt dat hogeropgeleiden zichzelf niet minder vaak moslim noemen dan lageropgeleiden, en dat zij zelfs vaker bidden en de moskee bezoeken dan lageropgeleiden. Er worden geen verschillen gevonden in mate van religieuze identificatie. Deze bevindingen zijn opvallend, omdat ze het beeld weerleggen dat een hoger opleidingsniveau samengaat met minder sterke religiositeit. De verschillen in de bevindingen tussen deze en de eerdere studies kunnen meerdere oorzaken hebben. De studie van Fleischmann richt zich enkel op de tweede generatie in Amsterdam. Dit is een vrij specifieke subgroep, wat de resultaten mogelijk heeft beïnvloed. Anderzijds is het mogelijk dat het hier gaat om een verandering in de relatie tussen opleidingsniveau en religie. Wij zullen in hoofdstuk 6 op basis van representatieve steekproeven onder Nederlandse moslims onderzoeken of de relatie tussen opleiding en religie inderdaad veranderd is in de loop der jaren.

Sociale contacten

In een aantal van de eerdergenoemde studies is ook gekeken naar de samenhang tussen religie en contacten (vriendschappen) met autochtone Nederlanders en/of binnen de etnische groep als mogelijke verklaring van verschillen in religiositeit. Van Tubergen (2003) bestudeerde als eerste de rol van de samenstelling van de buurt. Op basis van de SPVA-data uit 1998 stelde Van Tubergen vast dat migranten die in buurten met meer niet-westerse migranten wonen vaker religieuze bijeenkomsten bezoeken dan migranten die in buurten met meer autochtonen wonen. Hierbij werd niet gekeken naar de mate of intensiteit van het contact tussen de mensen die in dezelfde buurt woonden. Phalet et al. (2008) deden dit wel en zij vonden dat Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims die meer autochtone vrienden hebben minder vaak de moskee bezoeken, het minder belangrijk vinden om binnen de religieuze groep te trouwen en om een religieuze school te bezoeken. Recenter maakte het CBS een analyse van de SIM-data uit 2006 (Te Riele 2009). Zij vergelijken de contacten van Turkse- en Marokkaanse Nederlanders die regelmatig de moskee bezoeken enerzijds en zij die dit zelden of nooit doen, en komen tot de conclusie dat de actieve moskeegangers minder contacten hebben met autochtonen en meer met de eigen etnische groep. Phalet en Güngör (2004) maakten een uitgebreidere analyse van wat zij de 'etnische oriëntatie' van moslims noemen. Onderdeel van dit concept is de mate waarin sociale contacten vooral binnen de etnische groep plaatsvinden. Moslims die veel contacten binnen de eigen groep hebben, de taal van het land van herkomst veel spreken en veel media uit het land van herkomst gebruiken, zijn religieuzer (in gedrag en houdingen) dan moslims die meer Nederlandse vrienden hebben, vaker Nederlands spreken en meer Nederlandse media gebruiken (rekening houdend met andere relevante kenmerken). In een recente studie werd voor het eerst gekeken naar zowel contacten met autochtonen als naar contacten binnen de etnische groep, in relatie met religie (Malie-

paard en Phalet 2012), op basis van SIM'06. Uit dit onderzoek komt naar voren dat contacten met zowel autochtonen als contacten binnen de etnische groep van belang zijn voor de religieuze identificatie, gedrag en houdingen van moslims. Moslims die veel contacten hebben met leden van hun eigen etnische groep zijn religieuzer dan moslims die weinig contacten hebben binnen de etnische gemeenschap. Contacten binnen de etnische groep hangen het sterkst samen met religieus gedrag en dit geldt vooral voor de Turkse Nederlanders. Binnen deze groep zijn moslims met veel vrienden uit de eigen herkomstgroep veel actiever in moskeebezoek, vasten en bidden dan moslims die minder banden binnen de etnische gemeenschap hebben. Ook wanneer rekening wordt gehouden met contacten binnen de etnische groep blijken contacten met autochtonen een rol te spelen. Moslims die veel banden hebben met autochtonen zijn minder religieus. De invloed van contacten met autochtonen is echter minder sterk dan de invloed van contacten binnen de etnische groep, wanneer gekeken wordt naar religieus gedrag. De invloed van contacten met autochtonen op religieuze houdingen omtrent de rol van religie in de politiek is echter even groot als de invloed van de etnische groep.

Verkuyten en Yildiz (2010b) kozen ervoor om niet naar feitelijke contacten met de autochtone bevolking te kijken, maar juist naar de voorkeur onder moslims om deze contacten aan te gaan. Dit omdat het feitelijke contact ook afhangt van de autochtonen, wat bij de voorkeur voor contact niet het geval is. Zij ondervroegen 222 Turkse Nederlanders van de eerste generatie, verzameld via organisaties en lokale contacten (geen afspiegeling van de Turks-Nederlandse groep). Bij deze groep was er geen verband tussen de voorkeur voor contact met autochtone Nederlanders en wat de auteurs orthodoxie noemen. Orthodoxie is in dit onderzoek gemeten met stellingen zoals 'de islam heeft een vaste en onveranderlijke betekenis' en 'de islam is een leidraad in mijn leven'. Deze uitkomst is opvallend vergeleken met de resultaten van eerdergenoemde studies. Het zou kunnen betekenen dat het niet de orthodoxe moslims zijn die contacten met autochtone Nederlanders mijden, maar andersom. Een andere mogelijkheid is dat orthodoxe moslims niet bewust contact met autochtonen mijden, maar dat zij vanwege hun levensstijl meer op de eigen groep gericht zijn. Ten slotte is het moeilijk te zeggen of de resultaten generaliseerbaar zijn, aangezien het onderzoek een relatief hoogopgeleide en sociaal actieve subgroep van de Turks-Nederlandse populatie betreft.

Het is belangrijk op te merken dat in geen van de studies die hiervoor gepresenteerd zijn, gesproken kan worden van een causaal verband. Alle studies geven de situatie op één tijdstip weer en laten de samenhang zien tussen religie enerzijds en opleiding en contact anderzijds. In welke richting deze verbanden lopen, is op basis van deze studies niet vast te stellen.

Intergenerationele overdracht van religie

Het is ook belangrijk om te kijken naar hoe religie wordt doorgegeven en in stand gehouden. Maliepaard en Lubbers (nog te verschijnen) onderzochten de religieuze overdracht van ouders naar kinderen (op het gebied van moskeebezoek en houdingen ten opzichte van religieuze scholen en interreligieus huwen) op basis van SPVA-data (1998 en 2002). Uit

dit onderzoek kwam naar voren dat kinderen veelal iets minder religieus zijn dan hun ouders, maar dat ouders wel een belangrijke rol spelen in hoe religieus hun kinderen zijn. Opvallend was dat moskeebezoek veel sterker werd doorgegeven binnen Turks-Nederlandse gezinnen dan binnen Marokkaans-Nederlandse gezinnen. Dit is ook gevonden onder Turkse en Marokkaanse Belgen (Güngör et al. 2011) op basis van de TIES-data uit 2007. Verklaringen voor de sterkere overdracht van moskeebezoek in de Turkse gemeenschap worden gezocht in de hechtere banden binnen de gemeenschap.

3.5 Religieuze identificatie

In de laatste jaren zijn ‘identificatie’ en ‘identiteit’ in toenemende mate onderwerpen geworden van onderzoek onder (religieuze) minderheden. Wij beperken ons tot studies naar de zogenoemde sociale identiteit. Sociale identiteiten verwijzen naar sociale categorieën, zoals ‘Nederlander’, ‘moslim’ of ‘Amsterdammer’. Onderzoek naar processen van identificatie loopt uiteen van surveyonderzoek, waarin rechtstreeks gevraagd wordt naar mate van identificatie met bepaalde groepen, tot interviews en participerende observatie waarin processen van identificatie worden beschreven.

Religieuze identiteit en identificatie

Een groot gedeelte van de migranten uit islamitische landen beschouwt zichzelf als islamitisch. Dit betekent echter niet dat de islamitische identiteit voor alle moslims even sterk of belangrijk is. In verschillende studies is gekeken naar het belang van de islamitische identiteit voor Nederlandse moslims.

Verkuyten (2007) bestudeerde de verbondenheid met de islam onder 217 Turks-Nederlandse moslims uit de regio Utrecht. Aan de hand van stellingen zoals ‘ik identificeer me sterk met moslims’, ‘moslim zijn is een belangrijk deel van mezelf’ en ‘ik ben trots op mijn islamitische achtergrond’ laat Verkuyten zien dat op een schaal van 1 (helemaal niet mee eens) tot 7 (helemaal mee eens) het meest gegeven antwoord ‘helemaal mee eens’ is. Meer dan de helft van de Turks-Nederlandse moslims in deze studie is het helemaal eens met alle stellingen. Er zijn vrijwel geen respondenten die zeggen wel moslim te zijn maar er niet veel belang aan te hechten. Deze bevindingen waren reden voor Verkuyten om te concluderen dat de islamitische identiteit voor Turks-Nederlandse moslims niet zozeer een continuüm is van zwakkere naar sterkere identificatie, maar eerder een ‘totale identiteit’: alles of niets. Dit hangt volgens Verkuyten samen met de aard van de islam, waarbij de geloofsverklaring (‘ik ben moslim’) normatieve implicaties heeft.

De bevindingen van Verkuyten staan niet op zichzelf. Ook in grootschalig surveyonderzoek blijkt het belang van de moslimidentiteit groot. In de eerdergenoemde Rotterdam Survey uit 1999 geeft 87% van de Turkse en 97% van de Marokkaanse Nederlanders aan dat het geloof ‘zeer belangrijk en betekenisvol’ voor hen is (Phalet en Güngör 2004). Uit de Rotterdam Jongeren Survey uit 2006 en de TIES-survey uit 2007 komen vergelijkbare cijfers (Entzinger en Dourleijn 2008; Fleischmann 2011). Uit de SIM-data blijkt dat dit zowel geldt voor de eerste als voor de tweede generatie (Dagevos et al. 2007).

Ook uit ander typen studies komt het beeld naar voren dat de religieuze identiteit bij veel moslims in Nederland erg sterk is. Ketner (2008) interviewde 88 Marokkaans-Nederlandse jongeren die geworven waren via scholen, buurtverenigingen en moskeeverenigingen in Noord-Nederland. Uit haar onderzoek blijkt dat waar deze jongeren de Marokkaanse identiteit als een gegeven beschouwen, dit niet geldt voor de islamitische identiteit. Deze identiteit wordt door de jongeren uitgebreid geëxploreerd en neemt een centrale plaats in het leven in. Ze functioneert als een leidraad en houvast bij het maken van keuzes. Belangrijk hierbij is dat veel jongeren benadrukken dat identificatie met de islam een eigen keuze is. Dit neemt niet weg dat deze deels voortkomt uit de religieuze betrokkenheid van de ouders van deze jongeren. Veel moslims, ook wanneer ze opgroeien in Nederland, zijn van jongs af aan opgevoed met etnisch-religieuze tradities. Ouders vertellen verhalen over het geloof, leren de kinderen hoe te bidden en nemen later samen met hen deel aan de ramadan. Zo wordt de religieuze identiteit in eigen kring geactiveerd. De Koning (2008) stelt dat de islamitische identiteit daarom als een soort natuurlijk zingevingskader geldt voor veel jongeren wanneer zij tegen levensvragen of dagelijkse problemen aanlopen.

Autochtone leeftijdgenoten en vrienden kunnen een invloed hebben op de religieuze identificatie van moslims. De Marokkaans-Nederlandse jongeren in het onderzoek van De Koning stellen dat zij in toenemende mate door autochtonen als moslim worden gecategoriseerd, en dat verschillen tussen henzelf en autochtonen steeds meer in termen van religie verwoord worden. Jongeren beschrijven dat ze het moeilijk vinden om zich te onttrekken aan negatieve stereotypen over Marokkanen en moslims, en dat ze daarom zelf actief bezig zijn met het construeren van een positieve moslimidentiteit. Het uiten van de moslimidentiteit wordt tegelijkertijd een soort 'verzetsidentiteit', waarbij afstand wordt genomen van autochtone Nederlanders. Dit beeld wordt bevestigd in de FORUM-studie *Van vasten tot feesten* (Korf et al. 2007) onder jongeren en jongvolwassenen van Turkse, Marokkaanse en Surinaamse herkomst. Deze jongeren stellen dat zij zich meer willen verdiepen in de islam om tot een weloverwogen standpunt te komen in reactie op de aanhoudend negatieve beeldvorming.

Samenvattend schetsen zowel kwalitatieve als kwantitatieve studies het beeld van een sterk gevoel van betrokkenheid bij de moslimidentiteit en wordt er door verschillende onderzoekers gewezen op de mogelijke rol die de ontvangende samenleving hierin speelt. Hoewel sommige onderzoeken zich op de eerste en andere op de tweede generatie richten, zijn vergelijkingen van religieuze identificatie tussen generaties nog weinig uitgevoerd. Het is duidelijk dat veel migranten uit islamitische herkomstlanden zichzelf als moslim zien en dat voor velen van hen het moslim zijn een belangrijk onderdeel is van het zelfbeeld. Dit lijkt ook te gelden voor de tweede generatie. Toch is het niet zo dat alle Nederlandse moslims vasten met de ramadan, vijfmaal daags bidden of frequent de moskee bezoeken. Wel geldt dat hoe belangrijker de moslimidentiteit is voor mensen, hoe vaker zij dit ook uiten in de religieuze praktijk (Phalet en Güngör 2004; Maliepaard et al. 2010). Er zijn echter ook veel moslims voor wie het geloof wel belangrijk is, maar die niet of nauwelijks deelnemen aan religieuze activiteiten.

De samenhang tussen verschillende sociale identiteiten

De religieuze identiteit is slechts een van de mogelijke sociale identiteiten die islamitische migranten en hun nakomelingen in Nederland hebben. Daarnaast kunnen zij zich bijvoorbeeld ook identificeren met het land van herkomst, met Nederland, met hun stad of wijk, voetbalclub of beroepsgroep. Verschillende studies hebben gekeken naar het combineren van sociale identiteiten. Hierbij is met name veel aandacht geweest voor het combineren van de islamitische identiteit met de Nederlandse identiteit.

Verkuyten en Yildiz (2007) laten op basis van vragenlijsten die zijn afgenomen onder 171 Turkse Nederlanders zien dat een sterkere Nederlandse identiteit voor deze Turkse Nederlanders samenhangt met een minder sterke moslimidentiteit, terwijl Turkse identificatie erg sterk samenhangt met een sterkere moslimidentiteit. Dat wil zeggen dat hoe 'Nederlandser' iemand zich voelt, des te minder sterk diegene zich identificeert als moslim, en hoe 'Turkser', hoe meer moslim. Daarnaast 'de-identificeren' moslims met een sterke religieuze identiteit zich eerder van de Nederlandse identiteit. Zij zien zichzelf minder snel als Nederlander, distantiëren zich eerder van Nederlanders en voelen zich minder snel aangesproken wanneer iemand iets zegt over Nederland of Nederlanders. Maliepaard et al.

(2010), die gebruikmaken van de LAS-data, vinden ook deze relatie tussen sterkere religieuze identificatie en zwakkere Nederlandse identificatie onder zowel Turkse als Marokkaanse Nederlanders van de eerste en tweede generatie. Toch wordt de vermeende tegenstelling tussen de Nederlandse en de islamitische identiteit niet overal gevonden; zie bijvoorbeeld de studies van Fleischmann (2011) en Ersannilli (2009) onder jonge moslims in verschillende landen. Verschillen in bevindingen zijn mogelijk deels toe te schrijven aan verschillende steekproeven (hoog- of laagopgeleid, eerste of tweede generatie), momenten van dataverzameling en de manier waarop de verschillende identiteiten zijn onderzocht.

Het hiervoor genoemde onderzoek geeft niettemin een indicatie dat moslims die zich sterk met het geloof identificeren zich minder Nederlands voelen. In een aantal studies is gekeken of moslims in Nederland (met name jongeren) deze tegenstelling zelf ook ervaren en hoe zij hiermee omgaan. Zowel Ketner (2008) als De Koning (2008) stelt dat het combineren van Nederlandse en islamitische identiteiten niet per definitie een probleem hoeft te zijn voor jongeren. Marokkaans-Nederlandse jongeren ervaren eerder een kloof tussen de Marokkaanse en Nederlandse identiteit, en ze gebruiken de islamitische identiteit als alternatief. De Marokkaanse identiteit wordt door veel Marokkaans-Nederlandse jongeren ervaren als een gestigmatiseerde identiteit. Hoewel de moslimidentiteit intussen ook zou kunnen worden gezien als een gestigmatiseerde identiteit, ervaren jongeren dit zelf als een positieve identiteit. Zij komen soms tot andere interpretaties van de islam dan hun ouders, die een meer 'culturele islam' aanhangen. Op deze manier kunnen jongeren een islam vormgeven die de culturele verschillen die zij ervaren overstijgt. Een voorbeeld hiervan is een 18-jarige havostudente die aangeeft dat de vrouw van de profeet ook werkte en dat dit dus ook haar recht is (Ketner 2008: 82). Jongeren formuleren zo voor zichzelf een islam die relatief losstaat van de Marokkaanse cultuur en in sommige gevallen beter te combineren is met het Nederlanderschap. Zo zouden een sterke islamitische en

een sterke Nederlandse identiteit beter samen kunnen gaan. Dit is echter geen eenvoudig proces. Ketner onderscheidt verschillende strategieën die gebruikt worden door Marokkaans-Nederlandse jongeren om om te gaan met hun verschillende deelidentiteiten (in dit geval Marokkaans, moslim en Nederlander). De eerste strategie is het richten op één deelidentiteit: 'Ik ben bovenal moslim.' Een tweede strategie is het combineren van deelidentiteiten. Een deel van de jongeren doet dit zonder hierbij al te veel na te denken over de verschillen tussen identiteiten en inconsistenties. Een ander deel van de jongeren ziet wel moeilijkheden in het combineren van de deelidentiteiten, maar probeert dit door middel van argumentatie op te lossen (bv. door het loskoppelen van cultuur en religie).

De rol van discriminatie

Opvattingen over moslims zijn in Nederland, vergeleken met andere landen, relatief negatief, zo blijkt uit internationaal onderzoek (Pew Research Center 2005). Twee derde van de Nederlandse moslims heeft dan ook het gevoel dat mensen in Nederland te negatief zijn over de islam, 80% van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders heeft het gevoel dat hun groep gediscrimineerd wordt, terwijl 40% aangeeft zelf te maken hebben gehad met discriminatie (Gijsberts en Lubbers 2009). Gevoelens van discriminatie en uitsluiting zijn dus relatief wijdverbreid. Volgens de reactieve identificatietheorie van Branscombe et al. (1999) is het mogelijk dat gevoelens van discriminatie kunnen leiden tot verhoogde identificatie met de *in-group* (zie ook hoofdstuk 2). Verschillende onderzoekers hebben gekeken naar de relatie tussen het ervaren van discriminatie en religieuze identificatie, allen onder Turks-Nederlandse moslims. De uitkomsten van dit onderzoek wijzen niet één kant op. Zo vindt Ersanilli (2009) in een kwantitatief onderzoek onder Turkse moslims in Duitsland, Frankrijk en Nederland geen enkel verband tussen ervaren discriminatie en mate van religieuze identificatie onder de Nederlands-Turkse groep. Verkuyten en Yildiz (2010a) vinden daarentegen wel dat Turks-Nederlandse moslims die zich vaker gediscrimineerd voelen vaker streng gelovig zijn. Onderzoek van Fleischmann (2010) lijkt hierop aan te sluiten. Uit haar onderzoek komt naar voren dat Turkse jongeren van de tweede generatie zich sterker gaan identificeren als moslim wanneer zij gediscrimineerd worden. De genoemde studies naar discriminatie richten zich op verschillende subgroepen van de islamitische populatie, gebruiken andere metingen van religiositeit en discriminatie, en zijn vaak niet te generaliseren naar de gehele moslimgroep. Het is daarom moeilijk te stellen waaraan gevonden verschillen moeten worden toegeschreven. Ook is de vraag in hoeverre deze processen vooral spelen bij bijvoorbeeld Marokkaans-Nederlandse moslims. Uit een kleinschalig onderzoek van Pels et al. (2008) blijkt dat Marokkaanse jongeren zich discriminatie meer aantrekken dan Turkse jongeren. Of bij deze groep de reactieve identificatie dan ook sterker is, is onbekend.

3.6 Radicalisme

De internationale ontwikkelingen na de terroristische aanslagen op het World Trade Center in New York op 11 september 2001 zorgden voor een sterk groeiende aandacht voor

de aanhang van de radicale islam en het islamitisch terrorisme. In Nederland werd deze aandacht nog vergroot door de moord op Theo van Gogh in 2004 door een in Nederland geboren – hoogopgeleide, geradicaliseerde – Marokkaanse moslim. In de jaren na deze gebeurtenissen publiceerde de Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst (AIVD) diverse rapporten over de radicale islam (zie kader 3.3). De AIVD richt zich met name op het in kaart brengen van groeperingen waarvan dreiging uitgaat en die veiligheidsrisico's vormen, maar gaat niet in op achtergronden van radicalisering. Inmiddels zijn een aantal sociaalwetenschappelijke onderzoeken verschenen die meer verklarend te werk pogen te gaan en zich niet alleen richten op verschijningsvormen maar ook op de achtergronden van radicaliseringprocessen.

Kader 3.3 Rapportages van de AIVD over salafisme in Nederland

De AIVD kwam in 2004 met de nota *Van dawa tot jihad*, over de dreigingen van de radicale islam tegen de democratische rechtsorde. De AIVD definieert de radicale islam in deze nota als volgt: 'Het politiek-religieus streven om, desnoods met uiterste middelen, een samenleving tot stand te brengen die een zo zuiver mogelijke afspiegeling is van hetgeen men meent dat gesteld wordt in de oorspronkelijke bronnen van de islam' (AIVD 2004: 7). Binnen de radicale islam zijn volgens de AIVD twee strategieën waar te nemen om de rechtsorde ingrijpend te veranderen. *Dawa* duidt op een niet-gewelddadige langetermijnstrategie van beïnvloedingsactiviteiten, *jihad* op een kortetermijnstrategie van gewelddadig activisme en terrorisme. Op basis van deze analyse kwam de AIVD tot acht dreigingstypen van de radicale islam, variërend van geweldloze tot gewelddadige stromingen (AIVD 2004). In 2009 verscheen een AIVD-nota waarin werd gesteld dat in Nederland met name het salafisme voet aan de grond krijgt. Het salafisme is een ideologische stroming binnen die islam die een terugkeer naar de eerste bronnen van de islam bepleit. Dit betekent in de praktijk dat salafisten de Koran letterlijk dienen te volgen en dat zij alle vormen van religieuze moderniteit en hedendaagse aanpassingen van hun leer afwijzen. Daarbij wordt de westerse democratische rechtsorde door de salafistische leer niet erkend. Volgens salafistische predikers zouden moslims het contact met ongelovigen dienen te vermijden en wordt vrouwen verteld dat zij zich niet buitenshuis mogen begeven zonder mannelijk familielid en niet of slechts in zeer beperkte mate mogen studeren of betaalde arbeid mogen verrichten (AIVD 2009a). Voornamelijk jongeren en adolescenten zijn volgens de AIVD ontvankelijk voor het salafistische gedachtegoed.

De AIVD identificeert drie stromingen binnen het salafisme (AIVD 2009b). Allereerst zijn er de jihadisten. Deze stroming is uitgesproken extremistisch van aard. Zij zijn ervan overtuigd dat de ware islam de wereld moet veroveren en dat de sharia overall ter wereld dient te worden ingevoerd. Naast transnationale netwerken (personen die in diverse landen samenwerken voor de gewelddadige jihad) onderscheidt de AIVD binnen deze jihadistische stroming twee typen lokale netwerken (2009b). Enerzijds gaat het om lokale autonome netwerken (*homegrown* netwerken). Grotendeels bestaan deze netwerken uit personen die in Nederland zijn geboren en opgegroeid en ook in Nederland zijn geradicaliseerd. Anderzijds identificeert de AIVD lokale internationaal georiënteerde netwerken. Deze richten zich met name op rekrutering voor en facilitering van de gewelddadige jihad. Volgens de AIVD zijn de lokale netwerken flink verzwakt en al tijden weinig actief. Een belangrijke reden hiervoor is het gebrek aan leiderschap. Verschillende leidersfiguren uit het verleden hebben Nederland inmiddels verlaten, vrijwillig of door uitzetting.

Naast de jihadistische stroming zijn er volgens de AIVD twee stromingen die sinds 2006 in kracht zijn toegenomen. Het gaat om het apolitieke en het politieke salafisme, beide ook wel aangeduid onder de overkoepelende noemer van het 'islamitisch neoradicalisme' (AIVD 2009b). Apolitieke salafisten zouden zich vooral bezighouden met het belijden van het geloof en een volledige afzondering van de samenleving voorstaan, zonder daarbij een oproep te doen tot activistisch handelen. Geweld keuren zij af. Daarnaast zijn er politieke salafisten, die een strikte toepassing van de islamitische wet- en regelgeving nastreven. Hun agenda is radicaal, maar expliciet niet-gewelddadig. Zij combineren een conservatieve visie op de islam met een actieve deelname aan de westerse samenleving. Zij zien democratie niet als een goed systeem, maar zij zien wel mogelijkheden om het democratische stelsel in te zetten om hun eigen doelen dichterbij te brengen.

Salafistische jongeren: achtergronden en drijfveren

Een belangrijke publicatie over radicalisering onder moslimjongeren is die van Buijs et al. (2006), *Strijders van eigen bodem*. In dit onderzoek zijn diepte-interviews gehouden met in totaal 22 'salafi-jongeren' (twintig Marokkaanse en twee autochtone bekeerlingen). Het zijn merendeels hoogopgeleide mannen. De onderzoeksaanpak leidt als vanzelf tot een zekere mate van zelfselectie: de 'doorgeradicaliseerden' zijn niet vertegenwoordigd, alsmede de streng praktiserende vrouwen die weigerden met een mannelijke interviewer in contact te komen.³

Alle ondervraagden propageren een zeer strikte vorm van islam. Vroomheid wordt tot uiting gebracht in kleding. Verder bidden zij vijfmaal daags. De islam is voor hen de hoofdzaak in hun leven. Ze zijn op zoek naar een zuivere islam zonder de culturele tradities die ze van huis uit hebben meegekregen en laten zich nu enigszins negatief uit over geloof van hun ouders. Ze bestempelen hun ouders als 'gewoontemoslims' die een gebrekkige kennis hebben van de islam en het geloof niet consequent belijden, maar het vermengen met culturele traditie. Alle salafi's geven aan dat zij in tegenstelling tot hun ouders een eigen zoektocht zijn begonnen en een religieuze ontwikkeling hebben doorgemaakt. De onderzoekers stellen dat dit wijst op individualisering.

Hoe hebben de respondenten zich religieus ontwikkeld toen zij eenmaal de stap richting religie hadden gezet? In de meeste gevallen wordt in de eerste plaats gebruikgemaakt van aanwezige religieuze kennis van familie en kennissen in de naaste omgeving. Verder wordt de religieuze ontwikkeling gekenmerkt door een individuele zoektocht en het gebruik van niet-traditionele middelen, zoals zelf op zoek gaan naar religieuze bronnen, het bijwonen van lezingen, zoeken op internet en het oprichten van religieuze studiegroepjes. Voor sommige jongeren was de rol van vrienden cruciaal voor hun keuze voor het salafisme, maar ook in het religieuze ontwikkelingsproces zelf spelen vrienden een grote rol. Vrienden fungeren als bron van kennis, begeleiding en steun.

De centrale plaats van de moslimidentiteit wordt bevestigd door de sterke identificatie met andere moslims in de wereld. De meeste salafisten geven aan zich af te keren van de Nederlands samenleving. Bovendien lijken sommigen van hen vervreemding te ervaren in de omgang met Nederlanders. Ze hebben het gevoel dat moslims onder druk worden

gezet om afstand te nemen van de islam. Ze voelen zich aangevallen en velen geven aan zich niet (meer) thuis te voelen in Nederland.

Buijs et al. (2006) identificeren een aantal drijfveren bij de radicalisering van deze salafistische jongeren. De eerste drijfveer is een religieuze, die voortkomt uit een behoefte aan zingeving in het leven. Juist jongeren die twijfel ervaren over de zin van het leven zullen gevoeliger zijn voor een salafistische invulling van de islam. Zo'n strikte invulling biedt immers het duidelijke kader waar zij naar op zoek zijn.

Een tweede drijfveer is van politiek-activistische aard. De jongeren voor wie deze dimensie de primaire impuls voor radicalisering vormt, hoeven in de eerste plaats niet zo religieus te zijn, maar voelen zich gemarginaliseerd, onderdrukt en vernederd. Een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongeren, vooral de hogeropgeleiden, heeft het gevoel er in de samenleving niet bij te horen. Zij ervaren hun marginalisatie als een gevolg van buitensluiting en discriminatie. Door deze gevoelens van onrecht kan de wens ontstaan wraak te willen nemen. Belangrijk hierbij is dat onrecht niet persoonlijk ervaren hoeft te zijn. Een sterke groepsidentificatie vormt een duidelijke motivatie voor radicalisering. Deze jongeren zien zichzelf als onderdeel van de wereldwijde moslimgemeenschap, waardoor ze zich sterk identificeren met onderdrukte 'broeders' in de rest van de wereld.

Een derde drijfveer vormt de behoefte aan binding (een sociaal-culturele dimensie). Deze behoefte kan voortvloeien uit de ontworteling en vervreemding die sommige jongeren ervaren. Deze jongeren zijn geïsoleerd en hebben weinig binding met de Nederlandse maatschappij. Zij voelen zich onbegrepen door de Nederlandse samenleving en door hun ouders van de eerste generatie. De jongeren vinden in hun salafgroep niet alleen een gevoel van zingeving, maar ook binding en een gevoel van 'erbij horen'. Voor deze jongeren is de inhoud van het geloof ondergeschikt aan de contacten.

De rol van (virtuele) groepsprocessen

Radicalisering begint altijd met een zoekend individu, en het is zeer waarschijnlijk dat in de loop van de zoektocht individuen via anderen in contact komen met geloofsgenoten. Deze interpersoonlijke contacten blijken cruciaal te zijn bij radicalisering (Buijs et al. 2006; zie ook Lofland en Stark 1965). Radicaliseren gebeurt over het algemeen in groepsverband, al was het alleen maar via een virtuele groep. De gezamenlijk beleefde religie geeft een sterk gevoel van gemeenschap. Buijs et al. onderscheiden verschillende groepen. Allereerst vinden zij in Nederland groepen die bestaan uit een groepje vrienden die gezamenlijk op zoek gaan en zich verdiepen in het geloof (egalitaire groepen). Daarnaast bestaan er meer georganiseerde groepen die worden geleid door een persoon die zich verder heeft ontwikkeld in de islam. Jongeren in de groep kijken tegen deze leider op. En ten slotte spelen virtuele groepen een rol van betekenis. Moslimjongeren gebruiken internet in hun zoektocht naar religie, zingeving en identiteit. Ook biedt internet gemakkelijk te benaderen religieus studiemateriaal, bronnen en naslagwerken. Zij hebben via internet directe toegang tot traditionele bronnen van islamitisch gezag en zijn niet meer aangewezen op imams. Via internet kunnen moslimjongeren bovendien geloofsgenoten ontmoeten en anderen tot de islam uitnodigen. Op internet is er een enorme hoeveelheid aan

islamitische sites en islamboodschappen te vinden. Bovendien zijn er relatief veel radicale websites.

Omdat salafisten een pure islam verkondigen en leven naar de religieuze plichten die daarmee samenhangen, worden salafistische websites en chatgroepen bij uitstek gezien als autoriteiten op het gebied van de islam. De religieuze normen die salafisten stellen, zijn voor de meeste moslimjongeren in de praktijk echter niet bruikbaar en veel jongeren zijn het oneens met een groot deel van de salafistische standpunten, bijvoorbeeld als het gaat om de houding tegenover ongelovigen en 'minder consequente medemoslims' (De Koning en Bartels 2005; De Koning 2008). In paragraaf 3.7 gaan we dieper in op de rol die het internet speelt in het leven van (jonge) moslims.

Gevoelens van onrechtvaardigheid, onzekerheid en bedreiging

Van den Bos et al. (2009) onderzochten waarom moslimjongeren radicaliseren en sympathie krijgen voor terrorisme. Het onderzoek bestond uit twee onderdelen. Er werden diepte-interviews gehouden met Nederlandse praktiserende moslimjongeren die allen de salafistische stroming binnen de islam volgen (door Bos et al. als apolitieke salafisten gelabeld). De meesten van deze jongeren zijn jonge Marokkaans-Nederlandse mannen, maar er zijn ook een aantal bekeerlingen bij. Net als bij Buijs et al. (2006) komt naar voren dat religie een allesbepalend aspect van hun leven is. Het geeft hun duidelijke regels over hoe ze zich moeten gedragen als goede moslim. Zij streven voortdurend naar het opdoen van meer kennis over de islam, aan de hand van boeken, het bezoeken van lezingen en via internet. Er heerst veel ontzag voor moslim met veel kennis.

Daarnaast werd een internetsurvey gehouden onder circa 130 (niet radicale) moslimjongeren met verschillende etnische achtergronden over hun opvattingen ten aanzien van moslimradicalisering. De onderzoekers stellen hierbij zelf dat de bevindingen niet kunnen worden gegeneraliseerd. Het voornaamste mechanisme dat in dit rapport op voorhand wordt verondersteld tot radicalisering te leiden, is waargenomen onrechtvaardigheid. Als jongeren onrechtvaardigheid waarnemen jegens de eigen groep kan dit aanleiding vormen tot het krijgen van radicale denkbeelden, wat uiteindelijk kan leiden tot gevoelens van boosheid en angst. Boosheid kan zich uiteindelijk vertalen in gewelddadig en kwetsend gedrag, terwijl angst kan leiden tot isolerend gedrag. Dit komt vooral voor wanneer mensen sterk reageren op onzekerheden die samenhangen met de moderne samenleving en wanneer zij voelen dat hun groep bedreigd wordt door andere groepen. Deze mechanismen worden echter niet of nauwelijks gevonden in het empirische deel van het onderzoek van Van den Bos et al. Het moslimideologische gedachtegoed is zelfs sterker naarmate jongeren minder onrechtvaardigheid in hun leven ervaren. En er is geen relatie tussen ervaren onrechtvaardigheid en de houding ten aanzien van moslimradicaal geweld. Wel vond men een relatie tussen het ervaren van groepsdreiging en het moslimideologische gedachtegoed. Er werd echter geen enkele relatie vastgesteld met gevoelens van onzekerheid.

Salafisten en streng orthodoxe moslims: aard en omvang

Het omvangrijkste (en recentste) onderzoek naar aard en omvang van het salafisme in Nederland is de studie van Roex et al. (2010). Het is, anders dan het onderzoek van Buijs et al., voornamelijk beschrijvend van aard. Het is het enige grootschalige kwantitatieve onderzoek in Nederland waarin een poging wordt gedaan door middel van een steekproef onder ruim 1000 personen uit islamitische groepen te schatten hoeveel streng orthodoxe moslims Nederland kent. Op basis van de antwoorden op negen items is een schaal gemaakt van orthodoxie. Het gaat dan om thema's die volgens de islamitische leer verboden zijn, zoals zich bevinden op plaatsen waar alcohol wordt gedronken, het verplichte gebed uitstellen en op plaatsen komen waar zowel mannen als vrouwen zijn. Degenen die met de 'strengste' items instemmen, worden tot de streng orthodoxen gerekend. Volgens deze definitie is naar schatting 12% van de Marokkaanse Nederlanders, 5% van de Turkse Nederlanders en 2% van de moslims uit overige groepen streng orthodox. In totaal zou volgens Roex et al. 8% van de moslimpopulatie in Nederland streng orthodox zijn. De auteurs vinden dit zelf een relatief klein aantal (Roex et al. 2010: 295). Ze geven ook een inschatting van de aantallen waarom het gaat, namelijk tussen de 40.000 en 65.000 moslims in Nederland die streng orthodox zijn; dit is toch een aanzienlijke groep. Bij de grootste groep, de Marokkaanse moslims, zou het gaan om tussen de 18.000 en 32.000 personen, onder Turkse moslims om tussen de 8000 en 19.000 personen.

Anders dan het beeld dat uit eerder onderzoek opdoemt, zijn deze streng orthodoxen – althans de Marokkaanse Nederlanders onder hen – in het onderzoek van Roex et al. ouder, lager opgeleid en vaker werkloos dan de niet- of gematigd orthodoxen. Maar Roex et al. geven zelf ook al aan dat ze met deze methode niet het aantal salafisten in kaart kunnen brengen, maar de streng orthodoxe moslims en daarmee hooguit de 'gevoeligheid voor het salafistische gedachtegoed'. De vraag is ook of een surveyonderzoek wel de meest geëigende manier is om een cijfermatig beeld te krijgen van de groep radicale moslims in Nederland.

Het onderzoek van Roex et al. bevat een uitgebreid veldwerk onder salafisten en salafistische netwerken in Nederland. Wat hieruit naar voren komt, is dat salafi's zichzelf niet als salafi definiëren, maar als moslim. De salafistische organisaties in Nederland hebben een sterke missiedrang (*dawa*). Ze voorzien in de behoefte van vooral moslimjongeren die hunkeren naar bronnen van (Nederlandstalige) islamitische kennis. Jonge Marokkaanse Nederlanders zijn oververtegenwoordigd als bezoekers van salafistische organisaties. Een ander belangrijk maar kleiner bezoekersdeel bestaat uit autochtonen en Somalische Nederlanders. Roex et al. (2010) onderscheiden vijf typen gelovigen binnen het salafisme: de *vrome volger*, de *vrome pragmaticus*, de *criticus*, de *salafi pride* en de *fanatieke born-again*. De vrome volger en fanatieke *born-again* zijn het meest orthodox, waarbij de fanatieke *born-again* ook nog eens het radicaalst is. De vrome pragmaticus is meer bereid tot compromis. Deze vindt geloof een persoonlijke zaak. De *salafi pride* en de *criticus* zijn nog pragmatischer en combineren het geloof met andere levensstijlen. De *criticus* is bovendien ook kritisch over de eigen geloofsleer. Voor de *salafi pride* is vooral de maatschappelijke identiteit van een salafi belangrijk.

Wat in alle studies opvalt, is dat het moeilijk is een goed beeld te krijgen van geradicaliseerde moslims. Het beeld dat blijft hangen, is dat het om een kleine groep gaat die echt geradicaliseerd is. Het zijn voornamelijk jongeren, met een duidelijke oververtegenwoordiging van Marokkaanse jongeren. Daaromheen bevindt zich een veel grotere groep die streng orthodoxe leefregels hanteert.

3.7 Online geloven?

Geloof wordt niet alleen geuit in de moskee en niet alleen besproken met vrienden en familie. Ook het internet is een mogelijk belangrijke bron van religieuze inspiratie en een plaats om over het geloof te spreken, er meer over te weten te komen en het te uiten. In een onderzoek onder met name Turks- en Marokkaans-Nederlandse studenten in Amsterdam onderzochten Korf et al. (2007) waar jongeren internet het meest voor gebruiken. De studie kwam hierbij het vaakst voor in de top drie (93%), gevolgd door chatten en msn'en (60%) en muziek (56%). Op de vierde plaats houden deze studenten zich online bezig met het geloof (27%). Deze cijfers geven een eerste indruk van de internetactiviteiten van moslimjongeren.

Verschillende onderzoekers zijn geïnteresseerd in hoe jongeren het internet gebruiken als informatiebron over de islam en het moslim zijn. Jongeren zijn bijvoorbeeld geïnteresseerd in vertalingen van en uitleg over de Koran, of willen meer informatie over wat halal (toegestaan) en haram (niet toegestaan) is volgens de islam. Ze zijn daarbij wel kritisch (Demant 2005; Korf et al. 2007). Op basis van zijn onderzoek onder Marokkaans-Nederlandse jongeren in Gouda beschrijft De Koning (2008) hoe jongeren informatie die ze op het internet vinden, samenvoegen tot hun 'eigen' islam. Hij spreekt hier over een 'knip-en-plak-islam', maar benadrukt wel dat er niet zomaar sprake is van willekeur in de selectie van informatie. Jongeren zoeken samen naar informatie en bespreken met familieleden of vrienden wat ze gevonden hebben. Ook een dergelijke 'knip-en-plak-islam' ontstaat dus door interactie met anderen. Op basis van zijn onderzoek concludeert De Koning ook dat de online wereld niet losstaat van de fysieke wereld offline. Zo worden activiteiten op internet, zoals het discussiëren op fora of het zoeken van informatie, beïnvloed door wat jongeren in het dagelijks leven meemaken of horen. Andersom heeft wat jongeren online lezen of zien ook invloed op de geloofsbeleving en kan het leiden tot een versterking van de identificatie met de Ummah, de internationale moslimgemeenschap. In die zin maakt het praten over het geloof (online en offline) ook deel uit van de religieuze beleving (De Koning 2008).

In een recente studie naar het mediagebruik onder moslimjongeren (Konijn et al. 2010) is door middel van een inhoudsanalyse bestudeerd welke onderwerpen er worden besproken op online discussiefora en websites die door moslimjongeren bezocht worden. Zo is in kaart gebracht welke onderwerpen ter discussie stonden op twee grote online discussiefora en zes websites waar vooral moslimjongeren actief zijn.⁴ Op de onderzochte fora staat de islam duidelijk centraal in de discussies. De onderzoekers constateren dat de aandacht voor de islam op deze fora vooral na 2005 structureel is toegenomen (Konijn et al.

2010: 150). De discussies op de fora weerspiegelen veelal het debat in de Nederlandse nieuwsmidia. Politici die centraal staan in de media, zoals Geert Wilders, staan ook centraal in de internetdiscussies. Duidelijk is geworden dat met name Marokkaans-Nederlandse jongeren actief zijn op de fora, terwijl relatief weinig Turks-Nederlandse jongeren actief discussiëren.

Het online opzoeken van informatie over het geloof en online uitwisselen van ideeën omtrent het geloof zal zich hoofdzakelijk beperken tot de jongere moslims. Het bestaande onderzoek beperkt zich dan ook tot deze groep. Jonge moslims lijken het internet te gebruiken als aanvulling op het 'offline' geloven.

3.8 Typen moslims

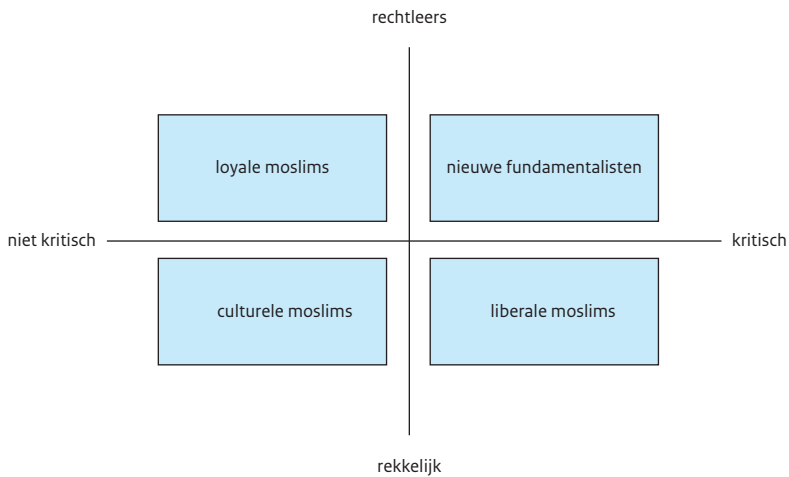
Hoewel er duidelijke verschillen bestaan in de wijze waarop Turkse en Marokkaanse Nederlanders hun geloof praktiseren, is er door verschillende onderzoekers een poging gedaan moslims onder te verdelen in zogenoemde typen. Door individuele verschillen te reduceren tot enkele typen kan men gemakkelijker conclusies trekken over de geloofsbeleving van grote groepen individuen. Typologieën zijn ontwikkeld op basis van theoretische concepten, interviews en statistische analyses. We zullen kort de verschillende typologieën bespreken, waarbij we ons met name richten op een onderlinge vergelijking.

Twee dimensies

Demant schetste in 2005 een heldere typologie van jonge moslims, waarin zij twee dimensies onderscheidt. De eerste dimensie is geïnspireerd op het onderscheid dat Phalet en Ter Wal (2004) maken tussen rechtse en rekkelijke geloofsopvattingen. Daarnaast onderscheidt Demant, in navolging van Phalet (2003), een kritische dimensie. Hieruit volgen vier typen moslims (zie figuur 3.1). In de eerste plaats moslims die een rechtse invulling geven aan het geloof en zich niet kritisch opstellen tegen de religie van hun ouders. Deze *loyale moslims* hebben een conformistische houding tegenover de islam en zijn streng praktiserend. Er zijn daarnaast moslims die, in hun zoektocht naar de ware islam, strenger zijn geworden in hun geloof dan hun ouders. Zij combineren een rechtse invulling van het geloof met een kritische opstelling. Deze *nieuwe fundamentalisten* ervaren de oudere generatie als te liberaal. Moslimjongeren die een *liberale islam* aanhangen, hebben eveneens een kritische houding tegenover het geloof, maar geven tegelijk een meer rekkelijke invulling aan de islam. Deze jongeren verdiepen zich dus in het geloof, in een poging vorm te geven aan een liberale islam die past binnen de Nederlandse context. Tot slot zijn er de *culturele moslims*. Ook zij hanteren een meer rekkelijke invulling van het geloof, maar van een kritische opstelling is geen sprake. Deze jongeren zijn trots op hun moslimachtergrond, maar verdiepen zich niet in de islam en praktiseren niet of nauwelijks. De vier typen die Demant onderscheidt, moeten worden gezien als ideaaltypen, die wellicht in de praktijk niet zo helder te onderscheiden zijn.

Figuur 3.1

Vier typen moslims



Bron: Vrij naar Demant (2005: 22)

In andere typologieën komen deels dezelfde typen moslims naar voren. Nabben et al. (2006) hebben op basis van interviews een typologie gemaakt van Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren. Zij onderzochten religieuze netwerken aan de hand van negentien informanten, die elk onderdeel waren van een netwerk van moslimjongeren (variërend van kleine groepen vrienden tot grote online gemeenschappen). Wat Demant *loyale moslims* noemt, noemen Nabben et al. *conformisten*. Demants *nieuwe fundamentalisten* worden door Nabben et al. de *neo-orthodoxen* genoemd. Deze jongeren willen zich verdiepen in de oorspronkelijke islam en staan kritisch tegenover de traditionele moskeeën en imams. Waar Demant voor de minder praktiserende moslims nog een onderscheid maakt tussen meer en minder kritische jongeren (de liberalen en de culturele moslims), worden de minder religieuze jongeren door Nabben et al. allen onder de noemer *flexibel* samengebracht. Flexibelen hechten wel belang aan hun moslimidentiteit, maar de islam is niet richtinggevend voor hun gedrag. In plaats daarvan zijn zij flexibel in het hanteren van de voorschriften van de islam en wordt er bijvoorbeeld weinig waarde gehecht aan moskeebezoek.

Op basis van grootschalig kwantitatief onderzoek aan de hand van de Rotterdam Survey (1999) en het Rotterdam Jongeren Survey (2006) komen Phalet et al. (2001) en Entzinger en Dourleijn (2008) tot een typologie met twee verschillende soorten moslims: conformisten en individualisten. Deze hechten beiden een grote betekenis aan het geloof, hoewel conformisten dit nog wat sterker doen dan individualisten. Individualisten geven vaker een selectieve en persoonlijke invulling aan de islam en praktiseren minder vaak

conform de regels van het geloof dan conformisten. Deze twee groepen lijken dus het meest op de loyale en de liberale moslims van Demant. In deze typologie is echter geen ruimte voor mensen die wel een individuele en kritische interpretatie geven aan de islam, maar die tegelijkertijd zeer rechtleers zijn, zoals de salafisten.

Aan de hand van een onderzoek onder 248 Turks-, Marokkaans- en (een klein aantal) Surinaams-Nederlandse studenten van het hbo en de universiteit zijn door Korf et al. (2007) met behulp van een clusteranalyse drie typen onderscheiden. Een clusteranalyse is een statistische methode waarbij groepen worden gevormd op grond van antwoorden op verschillende vragen. Binnen een cluster zijn de verschillen tussen personen zo klein mogelijk, terwijl de verschillen met personen uit andere clusters zo groot mogelijk zijn. De drie typen verschillen met name in de mate waarin zij recht in de leer zijn. Er zijn wat Korf et al. de *traditionele serieuze moslims* noemen, een groep die zeer vergelijkbaar is met de conformisten van Nabben en de loyale moslims van Demant. Daarnaast zijn er de *seculiere moslims*, die niet veel praktiseren. Zij zijn het meest te vergelijken met de culturele moslims van Demant. Ertussenin vinden we de *moderne moslims*, die wel belang hechten aan het geloof en praktiseren (bv. vasten tijdens de ramadan), maar die verschillen van hun ouders. Deze groep is meer te vergelijken met de liberale moslims van Demant dan met de nieuwe fundamentalisten, want de jongeren zijn vaak vrijer dan hun ouders (en niet strenger).

De laatste typologie die in Nederland is opgesteld is eveneens door middel van een clusteranalyse tot stand gekomen. In het onderzoek van Phalet et al. (2012) op basis van de eerder al uitgebreid besproken TIES-data worden Turkse Nederlanders (van de tweede generatie) in Amsterdam door middel van clusteranalyse in drie typen onderverdeeld. Ook in deze typologie wordt een onderscheid gemaakt op basis van mate van participatie. Vrijwel alle respondenten geven aan dat het geloof belangrijk voor hen is, maar verschillen wel in de mate waarin zij religieus actief zijn. De eerste groep praktiseert maar weinig (de zogenoemde private moslims), een tweede groep juist veel (de zogenoemde strikte moslims). Deze groepen zijn wederom te vergelijken met de culturele en loyale moslims. Een derde groep (de sociale moslims) doet niet veel aan rituele geloofspraktijken zoals bidden en de moskee bezoeken, maar beperkt zich tot sociale geloofspraktijken zoals halal eten en participeren aan de ramadan. Ook in deze laatste typologie komt het type nieuwe fundamentalist niet naar voren.

Nieuwe typologie nodig?

Tot dusver zijn er een flink aantal typologieën geschetst die betrekking hebben op moslims in Nederland. Wat na een bestudering van de verschillende religieuze typologieën opvalt, is dat er in de studies vrijwel niet verwezen wordt naar eerder opgestelde typologieën van moslims in Nederland. Het lijkt erop dat in de verschillende studies steeds opnieuw begonnen werd, hoewel er een grote mate van overlap in de bevindingen te zien is. Wel gebruiken verschillende auteurs andere – en soms verwarrende – labels voor de typen moslims die zij vinden, wat het vergelijken van typologieën bemoeilijkt. In alle studies wordt een onderscheid gemaakt op basis van rechtleersheid of mate van religieuze

participatie. Daarnaast wordt in een aantal studies onderscheid gemaakt tussen meer en minder kritische moslims. De kritische dimensie komt niet in alle studies naar voren. Het is enerzijds mogelijk dat de kritische maar ook rechtse groep in de bevolking erg klein is en dat zij daarom bijvoorbeeld in clusteranalyses niet onderscheiden kan worden. Anderzijds komt misschien op basis van kwantitatieve analyses de kritische kant niet goed naar voren, doordat in deze studies vaak met name gevraagd wordt naar de mate van religieus gedrag of het belang van religie. Aangezien in de besproken studies voornamelijk (selecte groepen) jongeren en tweedegeratiemigranten zijn bestudeerd, is de eerste generatie (die nog steeds een groot deel van de Nederlandse moslims vormt) wat ondergesneeuwd geraakt. Om deze redenen is het nog niet mogelijk conclusies te trekken over welke religieuze typen het meeste voorkomen onder moslims in Nederland en of er verschillen zijn tussen generaties in het voorkomen van verschillende typen moslims.

3.9 Hiaten in bestaand onderzoek

Uit het overzicht van recent onderzoek onder Nederlandse moslims blijkt dat er in het afgelopen decennium een grote diversiteit aan zowel kwalitatief als kwantitatief onderzoek is gedaan. Waar in eerder onderzoek een sterke nadruk lag op de organisatorische kanten van de Nederlandse islam (Strijp 1990), ligt er in recenter onderzoek een sterkere nadruk op de beleving van religie door verschillende groepen moslims. Hoewel er al veel onderzoek voorhanden is, kent het onderzoek ook beperkingen. Veel van het onderzoek is gebaseerd op specifieke subgroepen en respondenten worden regelmatig geworven via religieuze organisaties en moskeeën. Al generaliseren de meeste onderzoekers zelf hun bevindingen niet naar de hele moslimpopulatie, bij gebrek aan representatieve data is de verleiding groot om gevonden trends en processen te generaliseren naar de bredere bevolking. Het overgrote deel van het recente onderzoek richt zich op jongeren, veelal Marokkaanse Nederlanders van de tweede generatie. De eerste generatie maakt echter nog steeds de helft uit van alle in Nederland wonende moslims, en ook zijn er naast Turkse en Marokkaanse Nederlanders nog veel andere etnische groepen waarvan een groot gedeelte moslim is. Het is in onze ogen belangrijk om deze groepen mee te nemen in onderzoek. Het bestuderen van meer verschillende moslimgroepen in Nederland zou helpen om te zien in hoeverre de rol van religie en de samenhang met andere gedragingen en houdingen verschillen dan wel overeenkomen. Sommige vragen zijn nog onvoldoende beantwoord. Er is relatief veel onderzoek gedaan naar de religieuze praktijk en houdingen van moslims, maar wat hierin de trend is over tijd en generaties is nog geen uitgemaakte zaak. Er lijkt een ontwikkeling gaande, wat meer weg van het seculariseringsdenken dat in vroeger onderzoek overheerste. De gedachte dat het wonen in de seculiere Nederlandse samenleving vanzelf zou leiden tot een afnemende religiositeit van Nederlandse moslims lijkt in recente studies minder empirische steun te vinden (bv. Güngör et al. 2011; Maliepaard 2012). In deze studies wordt vooral een hoge mate van continuïteit in religieuze betrokkenheid gevonden. Toch is er

nog te weinig grootschalig onderzoek gedaan om de conclusie te trekken over de richting van de ontwikkeling.

Ook wordt in verschillende onderzoeken impliciet dan wel expliciet gesteld dat het negatieve klimaat omtrent de islam in Nederland (net zoals in veel andere westerse landen) een rol speelt in de mate waarin moslims zich terugtrekken binnen de religieuze groep, en zelfs kan leiden tot radicalisering. Er is echter weinig empirisch onderzoek dat deze stelling ondersteunt en dat laat zien onder welke condities radicalisering al dan niet plaatsvindt.

De religieuze identiteit van moslims is wel al regelmatig onderzocht, maar bevindingen zijn deels tegenstrijdig en de onderzoeken veelal kleinschalig en gebaseerd op niet-representatieve data. Hier ligt met name nog de vraag of de religieuze en etnische identiteit negatief samenhangen en of dit ook het geval is voor de tweede generatie.

Als laatste is er nog weinig onderzoek dat een breed scala aan groepen bestudeert en deze structureel met elkaar vergelijkt om zo tot een vollediger beeld te komen van de religieuze beleving van Nederlandse moslims.

Noten

- 1 Voor het jaar 2006 schatte het CBS het aantal moslims nog op 857.000 (Van Herten en Otten 2007).
- 2 Het CBS baseert zich in zijn huidige schatting van het aantal moslims op het Periodiek Onderzoek Leefsituatie (POLS).
- 3 Daarnaast is in het onderzoek van Buijs et al. (2006) ook een groep 'democratisch actieve moslims' ondervraagd. De grote meerderheid van deze groep verdedigt een pragmatische opvatting van de islam. Zij beschouwen religie als een privézaak en geven een individuele invulling aan hun geloof.
- 4 De twee Marokkaanse discussiefora waren www.marokko.nl en www.maroc.nl. Verder zijn er zes websites onderzocht: drie Marokkaanse (www.marokko.nl, www.maroc.nl en www.maghreb.nl), een Turkse (www.lokum.nl), een Turkse nieuwssite www.turksnieuws.nl en het salafistische www.al-yaqeen.com.

4 Religieuze participatie en beleving onder moslimgroepen in Nederland

In dit hoofdstuk richten we ons op de religieuze participatie en beleving van moslims in Nederland. We beantwoorden daarmee onze eerste onderzoeksvraag: hoe beleven en belijden moslims in Nederland hun geloof en welke verschillen zijn tussen en binnen groepen moslims van verschillende origine te onderkennen? We besteden in hoofdzaak aandacht aan de grootste twee moslimgroepen in Nederland: de Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims. Binnen deze groepen is inmiddels ongeveer de helft in Nederland geboren en dus van de tweede generatie. Daarnaast besteden we aandacht aan de religieuze betrokkenheid van moslims van Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische origine.

We kijken naar verschillen tussen moslimgroepen, maar ook naar verschillen binnen de groepen in religieuze participatie en opvattingen. Zijn er verschillen tussen mannen en vrouwen, tussen leeftijdsgroepen, tussen de eerste en tweede generatie en tussen personen van verschillend opleidingsniveau? Waarom kijken we zowel naar leeftijd als naar generatie? Voor een deel is er natuurlijk overlap tussen beide kenmerken; de tweede generatie is immers grotendeels jong. Echter, ook onder de eerste generatie komen veel jonge mensen voor. Binnen de Turkse en Marokkaanse groep betreft dit in veel gevallen jonge huwelijksmigranten (naar Nederland gekomen om met een herkomstgenoot te trouwen). Onder de eerste generatie uit de vluchtelingengroepen bevinden zich overigens ook veel jonge mensen, maar daar is de tweede generatie nog klein.¹

We benutten in dit hoofdstuk (en ook in de volgende hoofdstukken) de recentste landelijk representatieve gegevens over deze groepen. Voor de Turkse en Marokkaanse groep maken we gebruik van de Survey Integratie Minderheden, verzameld in 2011 (SIM'11). We hebben gegevens over in totaal 2624 moslims (van 15 jaar en ouder) uit de Turks- en Marokkaans-Nederlandse groepen (1282 Turks-Nederlandse en 1342 Marokkaans-Nederlandse moslims). Voor de kleinere moslimgroepen benutten we de Survey Integratie Nieuwe Groepen, gehouden in 2009 (SING'09). In totaal zijn uit deze groepen 2710 moslims van 15 jaar en ouder geïnterviewd: 860 Afghaans-Nederlandse, 601 Iraaks-Nederlandse, 348 Iraans-Nederlandse en 901 Somalisch-Nederlandse moslims.

In dit hoofdstuk staat de beschrijving van verschillen voorop.² In volgende hoofdstukken worden verschillen nader geduid. In de eerste drie paragrafen van dit hoofdstuk gaan we in op de religieuze betrokkenheid en participatie van de Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims. In de vierde paragraaf richten we onze aandacht op de moslims uit de vluchtelingengroepen.

4.1 Wie rekent zich tot de islam?

Bijna alle Turkse en Marokkaanse Nederlanders rekenen zich tot de islam. Dat geldt voor 94% van de Turkse en 97% van de Marokkaanse Nederlanders (cijfers uit 2011). Er is weinig

differentiatie te zien naar geslacht, leeftijd, generatie en opleidingsniveau (zie tabel 4.1). Weliswaar rekenen Turks-Nederlandse jongeren, leden van de tweede generatie en hoger-opgeleiden zich wat minder tot de islam, maar de verschillen met de overige leeftijdscategorieën, de eerste generatie en de lageropgeleiden zijn gering. Bij Marokkaans-Nederlandse moslims is dit verschil nagenoeg afwezig.

De overgrote meerderheid van de Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims geeft aan soennitisch te zijn (89%), maar er is ook een groep die zich alleen ‘moslim’ noemt zonder zich onder een stroming te scharen, of die zich tot een kleinere islamitische stroming rekent. Onder de Turks-Nederlandse moslims in ons onderzoek behoort 7% tot de alevieten. Slechts enkele respondenten gaven aan zich tot de salafistische stroming te rekenen. Dat men zich tot de islam rekent, zegt nog weinig over de mate van religieuze participatie en de persoonlijke betekenis van het geloof. In het vervolg van dit hoofdstuk gaan we nader in op zaken als moskeebezoek, het naleven van de regels van de islam en op de beleving van het geloof onder moslims met een migrantenachtergrond in Nederland. We richten ons in dit hoofdstuk daarmee uitsluitend op het aandeel van hen dat zichzelf als moslim ziet.

Tabel 4.1

Aandeel dat zichzelf als moslim ziet onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders, naar achtergrondkenmerken, 2011 (in procenten)^a

	Turks	Marokkaans
totaal	94	97
mannen	94	96
vrouwen	94	98
15-24 jaar	93	97
24-44 jaar	94	96
≥ 45 jaar	95	98
eerste generatie	96	98
tweede generatie	91	96
maximaal bao	96	97
vbo/mavo	97	98
mbo/havo/vwo	92	97
hbo/wo	89	96

a Dit is het aandeel van de totale groep Turkse en Marokkaanse Nederlanders. Onder hen bevinden zich tevens personen die zich geheel niet of tot een ander geloof rekenen (dat laatste komt onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders nauwelijks voor).

Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek)

4.2 Religieus gedrag van Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims

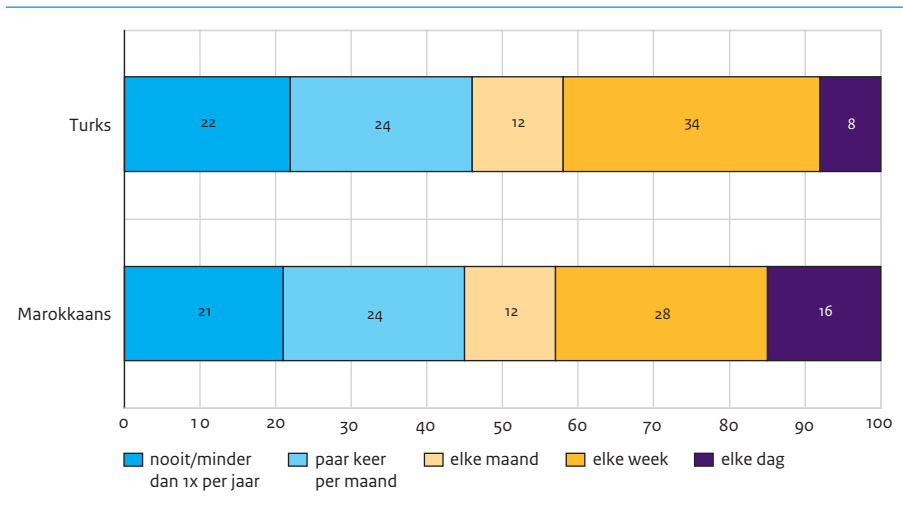
In deze paragraaf beschrijven we verschillende aspecten van religieus gedrag. We kijken daarbij allereerst naar moskeebezoek. Vervolgens gaan we in op de mate waarin Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims de islamitische voorschriften naleven: vijf keer per dag bidden, vasten tijdens de ramadan en halal eten.³ Ook richten we onze aandacht op het dragen van een hoofddoek. In het slot van deze paragraaf gaan we in op de mate waarin over het geloof wordt gepraat en over het gebruik van internet voor geloofsdoeleinden.

Moskeebezoek

Lang niet alle Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims gaan regelmatig naar de moskee (zie figuur 4.1). Ruim 20% van de moslims van Turkse en Marokkaanse origine gaat (bijna) nooit naar de moskee. Voor een deel komt dit doordat vrouwen weinig naar de moskee gaan. Daar staat tegenover dat ruim 40% zeker elke week een moskee bezoekt. Een kleiner aandeel hiervan geeft aan iedere dag naar de moskee te gaan: 8% van de Turks-Nederlandse en 16% van de Marokkaans-Nederlandse moslims. Het betreft hier vooral oudere mannen: van de Turks-Nederlandse mannen boven de 45 jaar gaat 28% iedere dag, van de Marokkaans-Nederlandse mannen in deze leeftijdsgroep is dit 41% (niet weergegeven in figuur 4.1).

Figuur 4.1

Frequentie van moskeebezoek onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, 2011 (in procenten)



Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek)

Meer dan de helft van de Turks- en Marokkaans-Nederlandse mannen die moslim zijn, bezoekt ten minste een keer per week een religieuze bijeenkomst in de moskee (zie tabel 4.2). Vrouwen uit deze groepen gaan zoals gezegd veel minder vaak naar de moskee: ruim 25% gaat iedere week. Dit heeft te maken met verschillende voorschriften voor mannen en vrouwen binnen het islamitische geloof. Voor mannen is het vrijdaggebed bijvoorbeeld verplicht, terwijl het voor vrouwen optioneel is.

Tabel 4.2

Moskeebezoek (ten minste een keer per week) van Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, naar geslacht en overige achtergrondkenmerken, 2011 (in procenten)

	Turks			Marokkaans		
	mannen	vrouwen	totaal	mannen	vrouwen	totaal
totaal	55	28	42	59	28	44
15-24 jaar	56	20	40	48	26	37
25-44 jaar	47	29	38	54	22	37
≥ 45 jaar	73	31	51	75	46	63
eerste generatie	59	31	45	66	31	49
tweede generatie	49	17	36	44	23	34
maximaal bao	68	33	47	75	37	56
vbo/mavo	51	36	45	52	23	39
mbo/havo/vwo	53	18	36	50	23	37
hbo/wo	47	23	38	51	22	37

Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek)

Voor beide groepen geldt dat ouderen (vanaf 45 jaar) en de eerste generatie zeer frequent naar de moskee gaan. Dit is ook de groep met de meeste tijd om de moskee te bezoeken (de arbeidsparticipatie is immers laag onder deze groep; zie Gijsberts et al. 2012). Het frequentere moskeebezoek onder de oudere eerste generatie zien we ook terug in het onderscheid naar opleidingsniveau: degenen die weinig onderwijs hebben genoten (niet meer dan basisonderwijs), bezoeken vaker de moskee. Juist de oudere eerste generatie heeft vaak een laag opleidingsniveau. De hogeropgeleiden (vanaf mbo-niveau) gaan naar verhouding wat minder vaak naar de moskee. Van de tweede generatie gaat ongeveer een op de drie moslims van Turkse of Marokkaanse origine minimaal een keer in de week naar de moskee. In hoofdstuk 6 van deze rapportage zullen we zien dat met name onder de Marokkaans-Nederlandse tweede generatie het moskeebezoek de afgelopen tien jaar is toegenomen.

Omdat er zulke grote verschillen in moskeebezoek zijn tussen mannen en vrouwen hebben we nader gekeken naar de verschillen tussen de geslachten (zie tabel 4.2). Dan valt op dat met name de oudere, laagopgeleide mannen van de eerste generatie veelvuldig de moskee bezoeken. Maar ook onder de Turks- en Marokkaans-Nederlandse jonge mannen van de tweede generatie met een hoger opleidingsniveau geeft circa de helft aan wekelijks naar de moskee te gaan. De verschillen zijn ook terug te zien bij de vrouwen, maar op een 'lager niveau': alle groepen vrouwen gaan minder vaak naar de moskee dan de mannen, maar van de vrouwelijke moskeebezoekers gaan de oudere laagopgeleide vrouwen (van de eerste generatie) van Turkse en Marokkaanse origine duidelijk het meest frequent.

Naleven van de regels van de islam

Het naleven van religieuze regels doen Marokkaans-Nederlandse moslims duidelijk in hogere mate dan Turks-Nederlandse moslims (zie tabel 4.3). Van de Marokkaans-Nederlandse moslims geeft 76% aan vijf keer per dag te bidden en maar liefst 93% zegt alle dagen van de ramadan te vasten, en 94% eet iedere dag halal. Aanzienlijk minder Turks-Nederlandse moslims bidden vijf keer per dag (27%) en hebben tijdens de ramadan alle dagen gevast (66%). Iedere dag halal eten komt onder moslims van Turkse herkomst wel veel voor (80%).

Tabel 4.3

Aandeel Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims dat iedere dag vijfmaal per dag bidt, alle dagen tijdens de ramadan heeft gevast en iedere dag halal eet, naar achtergrondkenmerken, 2011 (in procenten)

	Turks			Marokkaans		
	bidt iedere dag vijfmaal	heeft alle dagen gevast tijdens ramadan	eet iedere dag halal	bidt iedere dag vijfmaal	heeft alle dagen gevast tijdens ramadan	eet iedere dag halal
totaal	27	66	80	76	93	94
mannen	21	65	79	72	94	93
vrouwen	34	66	82	81	92	96
15-24 jaar	10	67	78	61	93	92
25-44 jaar	22	64	79	77	93	94
≥ 45 jaar	50	67	85	87	93	97
eerste generatie	35	66	84	83	93	96
tweede generatie	10	65	72	63	92	91
maximaal bao	46	74	91	87	94	97
vbo/mavo	25	64	80	67	91	91
mbo/havo/vwo	16	62	73	72	93	95
hbo/wo	14	56	74	71	93	92

Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek)

Overigens is er ook een groep die zegt nooit te bidden. Dit geldt voor 17% van de Turks-Nederlandse moslims en 7% van de Marokkaans-Nederlandse moslims (zie tabel B4.1 in internetbijlage B4 op www.scp.nl onder *Moslim in Nederland 2012*). Aan de ramadan doet ook 15% van de Turks-Nederlandse moslims niet mee. Bij Marokkaans-Nederlandse moslims is dit slechts een zeer kleine groep (3%). Slechts 5% van de Turks- en 1% van de Marokkaans-Nederlandse moslims geeft aan nooit halal te eten.

Vrouwen bidden vaker vijfmaal per dag dan mannen. Vooral binnen de Turks-Nederlandse groep zijn de verschillen tussen vrouwen en mannen groot. Dit verschil lijkt te maken te hebben met het verschil in religieuze voorschriften voor mannen en vrouwen binnen de islam. Voor vrouwen is moskeebezoek zoals gezegd geen verplichting. Mannen participeren als gevolg daarvan meer in de publieke sfeer en vrouwen doen dat meer in de private sfeer: terwijl mannen vaker (ook) bidden in de moskee, worden vrouwen geacht het bidden bij voorkeur thuis te doen. Met andere woorden: moskeebezoek geeft geen afdoende

beeld van de geloofspraktijken van moslimvrouwen. Door het vizier ook te richten op andere geloofspraktijken zijn we in staat een completer beeld te schetsen.

Jongere Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims zijn wat minder regelvast dan de ouderen. Dit geldt vooral voor het vijfmaal daags bidden. Dat doet slechts 10% van de Turks-Nederlandse jongeren tussen de 15 en 24 jaar. Marokkaans-Nederlandse jongeren doen dit veel vaker (61%), maar wel weer veel minder dan de oudere Marokkaanse Nederlanders. Marokkaans-Nederlandse jonge moslims doen wel massaal mee aan de ramadan en eten ook in groten getale iedere dag halal. Voor Turks-Nederlandse jongeren geldt dit minder, hoewel nog steeds wel een ruime meerderheid dit doet.

Wanneer we een onderscheid maken naar generatie zien we dat de Turks-Nederlandse tweede generatie minder vaak dan de eerste generatie vijfmaal per dag bidt (10% tegenover 35%). In de Marokkaanse groep is dit verschil er ook, maar bidden beide generaties vaak: 63% onder de tweede generatie tegenover 83% onder de eerste. Met betrekking tot het vasten en het halal eten zijn er weinig verschillen tussen de generaties.

Hogeropgeleiden gaan lossen met de regels om dan lageropgeleiden. Dit betreft in het bijzonder het bidden. Van de Turks-Nederlandse hoogstopgeleiden bidt 14% vijfmaal per dag, van de laagstopgeleiden 46%. Onder moslims van Marokkaanse origine is dit verschil veel kleiner: 71% van de hoogstopgeleide Marokkaanse Nederlanders bidt vijf keer per dag tegenover 87% van de laagstopgeleiden.

Bij de Turks-Nederlandse moslims zien we ook aanzienlijke verschillen naar opleidingsniveau voor wat betreft het vasten en het navolgen van de voorschriften over halal voedsel. Met name de Turks-Nederlandse moslims die hoger onderwijs hebben gevolgd, doen dit beduidend minder. Bij Marokkaans-Nederlandse hogeropgeleiden valt juist op dat zij in groten getale meedoen aan de ramadan en de islamitische voedselvoorschriften volgen (meer dan 90%): zij verschillen hierin nauwelijks van de Marokkaans-Nederlandse moslims die lager opgeleid zijn.

De laagstopgeleide groep (met maximaal basisonderwijs) laat over de gehele linie de hoogste mate van religieuze participatie zien, zowel binnen de Turks-Nederlandse als binnen de Marokkaans-Nederlandse groep. Dit zijn in meerderheid de vroegere gastarbeiders en hun vrouwen die in veel gevallen niet of nauwelijks naar school zijn geweest.

De hoofddoek

Zoals we in hoofdstuk 3 constateerden, is er tot op heden weinig cijfermatige informatie voorhanden over het dragen van een hoofddoek onder moslimvrouwen in Nederland. Uit het SIM-onderzoek van 2011 blijkt dat ongeveer de helft van de Turks-Nederlandse en twee derde van de Marokkaans-Nederlandse moslimvrouwen vanaf 15 jaar een hoofddoek draagt (zie tabel 4.4).⁴ Duidelijk is dat de hoofddoek het meest gedragen wordt door de oudere, lang geleden in Nederland gekomen eerste generatie van Turks- en Marokkaans-Nederlandse vrouwen met vaak weinig tot geen opleiding. Toch draagt ook een aanzienlijk deel van de jongeren en tweede generatie een hoofddoek, en dit geldt meer voor Marokkaans-Nederlandse dan voor Turks-Nederlandse vrouwen. Van de Marokkaans-

Nederlandse vrouwen van de tweede generatie draagt 38% een hoofddoek, tegenover 20% van de Turks-Nederlandse tweede generatie.

Tabel 4.4

Aandeel Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslimvrouwen dat een hoofddoek draagt, naar achtergrondkenmerken, 2011 (in procenten)

	Turks	Marokkaans
totaal	48	64
15-24 jaar	21	41
24-44 jaar	47	64
≥ 45 jaar	69	90
eerste generatie	58	79
tweede generatie	20	38
maximaal bao	72	89
vbo/mavo	55	62
mbo/havo/vwo	23	49
hbo/wo	20	41

Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek)

Als voornaamste reden voor het dragen van een hoofddoek wordt genoemd 'omdat het bij het geloof hoort' of 'een religieuze verplichting is': ruim 80% van de Turks- en Marokkaans-Nederlandse vrouwen die een hoofddoek dragen, geeft dat als reden op (cijfers over 2006, zie tabel B4.2 in internetbijlage B4). Een veel kleiner aandeel van de Turks- en Marokkaans-Nederlandse vrouwen geeft als belangrijke reden de hoofddoek als teken van hun moslimidentiteit te zien (resp. 13% en 6%). Uit het kwalitatieve onderzoek van Lorasdağı (2009) onder hoogopgeleide moslima's kwam het markeren van de moslimidentiteit juist als zeer belangrijk naar voren in de beslissing om een hoofddoek te dragen. Het lijkt – wanneer we een vergelijk maken met onze landelijke gegevens met alle leeftijdsgroepen en opleidingsniveaus vertegenwoordigd – toch vooral te spelen in een specifieke subgroep van zeer hoogopgeleide jonge moslima's.

Esthetische overwegingen worden overigens bijna niet genoemd als reden voor het dragen van een hoofddoek (zie tabel B4.2 in internetbijlage B4).

De voornaamste reden waarom vrouwen zeggen geen hoofddoek te dragen, is dat ze 'er nog niet aan toe zijn'. Dit geldt het meest voor Marokkaans-Nederlandse vrouwen: 55% tegenover 36% onder Turks-Nederlandse vrouwen. Het betreft voornamelijk jonge vrouwen. Een kleinere groep zegt dat het geen religieuze verplichting is. Slechts een kleine

minderheid van 7% à 8% geeft aan de hoofddoek niet te dragen omdat dit beter is voor de integratie in Nederland of om discriminatie of andere vervelende reacties te voorkomen.

Koranlessen in de jeugd

Tot op heden was geen informatie beschikbaar over het aandeel moslims in Nederland dat Koranlessen volgde (zie hoofdstuk 3). In het SIM-onderzoek van 2011 is voor het eerst gevraagd of Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims in hun jeugd Koranlessen hebben gevolgd. Dit geldt voor 60% van de moslims van Turkse origine en voor 67% van de Marokkaans-Nederlandse moslims (zie tabel 4.5). Dit is hoger dan eerder is gedacht (Shadid en Van Koningsveld 1997).

Tabel 4.5

Aandeel Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims dat als kind Koranlessen volgde, naar achtergrondkenmerken, 2011 (in procenten)

	Turks	Marokkaans
totaal	60	67
mannen	62	71
vrouwen	58	62
15-24 jaar	71	76
24-44 jaar	56	67
≥ 45 jaar	57	59
eerste generatie	56	65
tweede generatie	70	71
maximaal bao	53	58
vbo/mavo	58	72
mbo/havo/vwo	69	74
hbo/wo	57	67

Bron: SCP (SIM'11, hoofdonderzoek)

Opvallend is dat het aandeel onder de jonge tweede generatie hoger ligt dan onder de oudere eerste generatie. Klaarblijkelijk kiezen Turks- en Marokkaans-Nederlandse ouders van wie de kinderen in Nederland opgroeien er vaker voor hun kind naar Koranles te sturen dan degenen die in Turkije of Marokko zijn opgegroeid. Een mogelijke reden hiervoor zou kunnen zijn dat men in een migratiecontext meer behoefte heeft de kinderen over hun achtergrond te laten leren, maar het geeft ook aan dat er in Nederland klaarblijkelijk voldoende aanbod is aan Koranlessen via de moskeeën. Toch wordt er ook wel zorg uitgesproken over de pedagogische kwaliteit van Koranlessen en wordt soms gewag gemaakt

van harde disciplineren (Pels et al. 2009). Dit staat mijlenver af van het pedagogische klimaat op Nederlandse basisscholen en zou een reden zijn waarom bijvoorbeeld hoogopgeleide Marokkaans-Nederlandse vrouwen van de tweede generatie steeds vaker niet meer voor dergelijke lessen kiezen en liever zelf over het geloof vertellen (Buitelaar 2009).

Praten en internetten over het geloof

Ten slotte is informatie beschikbaar over andere vormen van gedrag die ook aangeven in hoeverre men zich met het geloof bezighoudt: hoe vaak praat men over het geloof met familie en vrienden en hoe vaak zoekt men informatie over het geloof op internet? Deze informatie is afkomstig uit de SIM'06.

We zien hier dat onder Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse moslims veel over het geloof wordt gepraat: 40% van de Turkse en 44% van de Marokkaanse Nederlanders praat minimaal een keer in de week over het geloof met familie of vrienden (zie tabel 4.6). Daarnaast is er ook een grote groep die zo nu en dan over het geloof praat. Slechts 19% van de Turks- en 14% van de Marokkaans-Nederlandse moslims geeft aan nooit over het geloof te praten.

Tabel 4.6

Frequentie van praten over het geloof met vrienden of familie en informatie opzoeken over het geloof op internet onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, naar achtergrondkenmerken, 2006 (in procenten)

	Turks		Marokkaans	
	ten minste iedere week praten over het geloof	ten minste iedere week informatie over het geloof op internet opzoeken	ten minste iedere week praten over het geloof	ten minste iedere week informatie over het geloof op internet opzoeken
totaal	40	8	44	10
mannen	40	9	44	9
vrouwen	40	7	44	10
15-24 jaar	50	11	49	21
25-44 jaar	35	9	36	6
≥ 45 jaar	41	2	55	3
eerste generatie	38	7	42	6
tweede generatie	47	11	50	20
maximaal bao	37	3	46	5
vbo/mavo	41	7	39	10
mbo/havo/vwo	45	15	42	15
hbo/wo	41	11	53	12

Bron: SCP (SIM'06)

Informatie over het geloof opzoeken op internet komt veel minder voor. Slechts 10% zegt dit zeker een keer in de week te doen en een grote meerderheid doet dit nooit (rond de 70% in beide groepen). Tussen mannen en vrouwen zijn nauwelijks verschillen.

Dat moslimjongeren vaker informatie opzoeken over het geloof op internet is niet zo verrassend, aangezien zij in vergelijking met ouderen aanzienlijk vaker op internet te vinden zijn (zie bv. Huysmans en De Haan 2008; Konijn et al. 2010). Wel valt op dat zij ook relatief vaak over het geloof zeggen te praten. De helft van de jonge Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims (tussen de 15 en 24 jaar) zegt minimaal iedere week over het geloof te praten. Alleen de oudere Marokkaans-Nederlandse moslims (45 jaar en ouder) doen dit vaker (55%). Overigens komt ook in eerder onderzoek naar voren dat veel jongeren met een moslimachtergrond bezig zijn hun islamitische identiteit te exploreren (bv. De Koning 2008; Ketner 2008; Korf et al. 2007).

Hetzelfde beeld zien we terug bij de generaties. Opvallend is dat Turks-Nederlandse jongeren van de tweede generatie ongeveer even vaak over het geloof praten in de familie- of vriendenkring als Marokkaans-Nederlandse jongeren, terwijl Marokkaans-Nederlandse jongeren (van de tweede generatie) twee keer zo vaak actief bezig zijn met het geloof op internet in vergelijking met Turks-Nederlandse jongeren (21% tegenover 11%). Dit laatste komt overeen met het onderzoek van Konijn et al. (2010), waaruit is gebleken dat Marokkaans-Nederlandse jongeren veel actiever zijn op internetfora dan Turks-Nederlandse jongeren. Kijken we naar de verschillende opleidingscategorieën, dan blijkt dat de hogeropgeleiden zowel vaker over hun geloof praten als informatie erover opzoeken op internet dan de lageropgeleiden, maar de verschillen zijn bescheiden. Het is in ieder geval een indicatie dat hogeropgeleide moslims wat vaker bewust bezig zijn met hun geloof. Overigens geven de bevindingen op basis van de SIM geen bewijs voor de veelgehoorde stelling dat Marokkaans-Nederlandse jongeren meer bezig zijn met de zoektocht naar hun geloof dan jongeren van Turkse herkomst. Marokkaans-Nederlandse jongeren gebruiken dan misschien wel vaker het internet om informatie op te zoeken, maar praten er ongeveer evenveel over als Turks-Nederlandse jongeren. Wel is het zo dat Marokkaans-Nederlandse hogeropgeleiden meer over het geloof praten dan hogeropgeleiden van Turkse herkomst.

Conclusie: religieuze gedragingen

Bijna alle in Nederland woonachtige moslims van Turkse en Marokkaanse origine zien zichzelf als moslim. Dit betekent echter niet dat zij hun religie ook bijna allemaal praktiseren. Een aanzienlijk deel gaat nooit of bijna nooit naar de moskee en zegt nooit of bijna nooit vijf keer per dag te bidden. Daar staat tegenover dat 40% elke week de moskee bezoekt. Oudere mannen gaan het vaakst, maar ook de tweede generatie en hogeropgeleide moslims van Turkse en Marokkaanse origine bezoeken de moskee veelvuldig. Zoals al gezegd gaan vrouwen minder naar de moskee, maar daar staat tegenover dat ze vaker dan de mannen zeggen vijfmaal daags te bidden.

Net zoals jezelf als moslim karakteriseren, is de participatie in de ramadan en het halal eten zeer wijdverbreid onder Turkse en Marokkaanse moslims. De vraag is echter in hoeverre dit iets zegt over gelovigheid. Duidelijk is dat de sociale component bij deze gedragingen in het moslimgeloof erg belangrijk is. Misschien is hier een parallel te trekken met de viering van het kerstfeest in de westerse wereld. Daar doet iedereen aan mee, ook niet-belijvende en/of niet-gelovige christenen.

Er is een duidelijk verschil tussen moslims van Turkse en Marokkaanse origine in religieus gedrag. Marokkaans-Nederlandse moslims vertonen een beduidend hogere mate van religieus gedrag en de vrouwen onder hen dragen bovendien veel vaker een hoofddoek dan de vrouwen van Turkse herkomst. Ook valt op dat de verschillen naar opleidingsniveau binnen de Marokkaanse groep veel kleiner zijn dan binnen de Turkse. Turks-Nederlandse moslims met een hogeronderwijsdiploma participeren duidelijk minder en gaan lossers met de regels om dan de lageropgeleide herkomstgenoten. Binnen de Marokkaans-Nederlandse groep zijn deze verschillen er ook, maar veel kleiner. Een laatste opvallende uitkomst gaat over de jonge moslims. Zij participeren op alle fronten minder: gaan minder

naar de moskee, bidden minder, dragen minder vaak een hoofddoek. Daar staat tegenover dat ze wel vaker dan de oudere leeftijdsgroepen over het geloof praten en informatie op internet zoeken. Dit past in het beeld van eerder onderzoek (zie hoofdstuk 3) dat jonge moslims van Turkse en Marokkaanse origine bezig zijn met hun moslimidentiteit.

4.3 Religieuze opvattingen onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims

Naast religieuze gedragingen geven ook opvattingen over de rol van het geloof in het dagelijkse leven een beeld van het belang dat men aan het geloof toekent. Het gaat dan bijvoorbeeld om de oriëntatie op het geloof: hoe belangrijk is de moslimidentiteit voor moslims van Turkse en Marokkaanse origine? Ook van belang zijn opvattingen met betrekking tot de rol van het geloof in het dagelijkse leven en met betrekking tot regelnaleving. Het gaat dan bijvoorbeeld om de voorkeur voor een school voor de kinderen die strookt met de eigen levensovertuiging of voor een partner (voor de eigen dochter) met hetzelfde geloof. In hoeverre is men van mening dat de regels van het geloof moeten worden gevolgd?

Religieuze identiteit

Voor Turkse en Marokkaanse moslims in Nederland speelt het geloof een belangrijke rol in hun leven. Dit is te zien in tabel 4.7, waaruit blijkt dat een groot aandeel van de Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims aangeeft dat hun religie een belangrijk deel van henzelf is, dat zij het pijnlijk vinden wanneer iemand iets slechts zegt over hun geloof en dat het feit dat ze moslim zijn iets is waar ze vaak aan denken. Men zou dit de intrinsieke beleving van het geloof kunnen noemen: religie is iets diep persoonlijks voor hen, bepalend voor hun identiteit (Kahoe 1985; Allport en Ross 1967; Ashmore et al. 2004). Deze religieuze identiteit is voor moslims van Marokkaanse origine nog belangrijker dan voor de Turks-Nederlandse moslims.

Tabel 4.7

Religieuze identificatie van Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, 2011 (in procenten (helemaal mee eens)^a)

	Turks	Marokkaans
mijn geloof is een belangrijk deel van mezelf	85	95
het doet pijn als iemand iets slechts zegt over mijn geloof	87	89
dat ik moslim ben, is iets waar ik vaak aan denk	70	89

a Van deze drie items is een schaal gemaakt. De Cronbach's alpha is 0,75.

Bron: SCP (SIM¹¹, hoofd- en mixed mode onderzoek)

Opvattingen over de rol van het geloof en over regelnaleving

We zagen dat Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse moslims in Nederland een sterke intrinsieke beleving van hun geloof laten zien. Het geloof speelt voor de grote meerderheid een belangrijke rol in hun persoonlijke beleving. In hun opvattingen over de rol van het geloof in het dagelijks leven en over het naleven van de regels van de islam zijn zij minder uitgesproken (zie tabel 4.8). Slechts een kleine minderheid van moslims van Turkse en Marokkaanse herkomst vindt dat kinderen naar een school zouden moeten die past bij het geloof van de ouders (resp. 19% en 24%). Voor de partnerkeuze van hun kinderen speelt het geloof voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders wel een belangrijke rol. Een ruime meerderheid zou het vervelend vinden wanneer hun dochter zou trouwen met iemand van een ander geloof (resp. 64% en 76%). Een krappe meerderheid (54%) van de moslims van Turkse herkomst vindt dat moslims moeten leven volgens de regels van de islam (en een ruime minderheid dus niet). Onder moslims van Marokkaanse origine ligt dit aandeel veel hoger, namelijk op 73%. Het dragen van een hoofddoek wordt door minder Turkse en Marokkaanse moslims als een must gezien: 29% van de Turks-Nederlandse en 48% van de Marokkaans-Nederlandse moslims vindt dat moslimvrouwen buitenshuis een hoofddoek moeten dragen. Het is niet verrassend dat het onder de vrouwen vooral degenen zijn die zelf een hoofddoek dragen die vinden dat alle moslimvrouwen dit zouden moeten doen. Daarentegen vindt toch ook een aanzienlijk deel van de vrouwen die zelf een hoofddoek dragen dat niet iedereen dit hoeft te doen of staan zij er neutraal tegenover (48% van de Turkse en 38% van de Marokkaanse moslimvrouwen die zelf een hoofddoek dragen).

Dit overzicht maakt duidelijk dat Marokkaans-Nederlandse moslims een sterkere geloofsbeleving laten zien dan Turks-Nederlandse moslims. De verschillen zijn aanzienlijk.

Tabel 4.8

Opvattingen over de rol van het geloof in het dagelijks leven en over regelnaleving onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, 2011 (in procenten (helemaal) mee eens)^a

	Turks	Marokkaans
Kinderen moeten naar een school die past bij het geloof van de ouders.	19	24
Het is vervelend wanneer je dochter wil trouwen met iemand van een ander geloof.	64	76
Moslims moeten leven volgens de regels van de islam.	54	73
Moslimvrouwen moeten buitenshuis een hoofddoek dragen.	29	48

a Van deze vier items is een schaal gemaakt. De Cronbach's alpha is 0,69.

Bron: SCP (SIM¹¹, hoofd- en mixed mode onderzoek)

Verschillen naar geslacht, leeftijd, generatie en opleidingsniveau

Voor beide onderscheiden dimensies (religieuze identificatie en religieuze opvattingen) bekijken we in hoeverre er verschillen bestaan binnen de groepen.⁵ Duidelijk wordt dat de

verschillen tussen mannen en vrouwen gering zijn (zie tabel 4.9). Binnen de Turks-Nederlandse groep beleven vrouwen hun geloof net wat intensiever en hechten zij er meer belang aan in het dagelijks leven dan de mannen, maar groot zijn de verschillen niet. Binnen de Marokkaanse groep zien we geen verschil. Ook de oudere leeftijdsgroepen hechten wat meer belang aan de islam in het dagelijks leven dan de jongeren; dat zien we bij zowel Turkse als Marokkaanse moslims. De tweede generatie heeft een wat minder sterke geloofsbeleving dan de eerste generatie, maar ook hier zijn de verschillen niet erg groot. De duidelijkste relatie is er met het opleidingsniveau: hoe hoger men is opgeleid, hoe minder sterk de geloofsbeleving is. Dit geldt zowel voor moslims van Turkse als van Marokkaanse afkomst. De enige uitzondering is de religieuze identificatie onder Marokkaanse Nederlanders: die is voor de hoogstopgeleiden even hoog als voor de andere opleidingscategorieën.

Tabel 4.9

Religieuze identificatie en opvattingen over de rol van de islam in het dagelijks leven onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, naar achtergrondkenmerken, 2011 (gemiddelde scores 1-5; hoe hoger de waarde, des te hoger de beleving en het belang dat aan geloof wordt gehecht)

	Turks		Marokkaans	
	religieuze identificatie	opvattingen over de rol van de islam	religieuze identificatie	opvattingen over de rol van de islam
totaal	4,0	3,1	4,3	3,4
mannen	4,0	3,0	4,3	3,5
vrouwen	4,1	3,1	4,3	3,4
15-24 jaar	4,0	3,1	4,3	3,4
25-44 jaar	4,0	3,0	4,2	3,4
≥ 45 jaar	4,2	3,2	4,3	3,6
eerste generatie	4,1	3,1	4,3	3,5
tweede generatie	3,9	2,9	4,2	3,3
maximaal bao	4,3	3,3	4,4	3,7
vbo/mavo	4,1	3,1	4,2	3,3
mbo/havo/vwo	3,9	2,9	4,2	3,3
hbo/wo	3,7	2,8	4,3	3,2

Bron: SCP (SIM¹¹, hoofd- en mixed mode onderzoek)

Opvattingen over de rol van het geloof in de politiek

Binnen radicaalislamitische stromingen wordt de islam niet los gezien van de politiek en acht men een scheiding tussen religie en staat, zoals in het Westen, niet wenselijk. Dit zijn echter opvattingen die op weinig bijval kunnen rekenen binnen de Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslingemeenschap als geheel (zie tabel 4.10). Dat bleek – zoals uiteengezet in hoofdstuk 3 – ook al uit eerder onderzoek (bv. Fleischmann 2011; Phalet en Güngör 2004). 10% van de Turkse Nederlanders is van mening dat het geloof een belangrijke rol zou moeten spelen in de politiek. Dit geldt voor 20% van de Marokkaanse Nederlanders. Men is verder in grote meerderheid van mening dat geloof een privézaak is tussen een gelovig mens en God (circa 90%). En bovendien is een ruime meerderheid van mening dat geloof en politiek niets met elkaar te maken moeten hebben. Turks-Nederlandse moslims vinden dit meer dan Marokkaans-Nederlandse moslims: 78% tegenover 66%. Net als in eerder onderzoek zien we ook in dit onderzoek dat meer Marokkaans- dan Turks-Nederlandse moslims vinden dat het geloof een rol in de politiek moet spelen. Dit heeft wellicht te maken met de politieke situatie in het land van herkomst.

In tabel B4.3 in internetbijlage B4 zijn de verschillen binnen de etnische groepen weergegeven. Die verschillen zijn over het algemeen klein. Het meest in het oog springend zijn de verschillen naar opleidingsniveau: naarmate het opleidingsniveau stijgt, dicht men het geloof een minder grote rol toe in de politiek.

Tabel 4.10

Opvattingen over de rol van het geloof in het dagelijks leven en over regelgeving onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, 2011 (in procenten (helemaal) mee eens)^a

	Turks	Marokkaans
Het geloof moet een belangrijke rol spelen in de politiek.	12	21
Het geloof is een privézaak tussen een gelovig mens en God.	93	89
Geloof en politiek moeten niets met elkaar te maken hebben.	78	66

- a Van de twee stellingen 'Het geloof moet een belangrijke rol spelen in de politiek' en 'Geloof en politiek moeten niets met elkaar te maken hebben' is een schaal gemaakt. De Cronbach's alpha is 0,68. De stelling 'Het geloof is een privézaak tussen een gelovig mens en God' paste niet goed genoeg in de schaal.

Bron: SCP (SIM¹¹, hoofdonderzoek)

Conclusie: religieuze opvattingen

We constateerden in de vorige paragraaf dat bijna iedere Turkse of Marokkaanse Nederlander zichzelf moslim noemt en dat het meedoen aan de ramadan en halal eten ook zeer wijdverspreid zijn, terwijl het moskeebezoek aanzienlijk lager ligt. We opperden dat dit voor een deel van de Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims zou kunnen duiden op lidmaatschap zonder emotionele binding met het geloof (zoals onder katholieken in Nederland veel voorkomt). Kijken we echter naar de religieuze identificatie en opvattingen

gen, dan lijkt dit onder Turkse en Marokkaanse moslims in Nederland niet zo veel voor te komen. Het geloof speelt een zeer belangrijke rol in het leven van veel moslims: de identificatie met het geloof is hoog. Ook vindt een grote meerderheid dat de regels van de islam moeten worden nageleefd en dat hun kind een moslimpartner moet zoeken. Deze opvattingen vinden wederom onder moslims van Marokkaanse herkomst een veel sterkere weerklank dan onder Turks-Nederlandse moslims. Een laatste vermelding verdienen de bevindingen met betrekking tot opleidingsniveau: in het algemeen geldt dat hoe hoger men is opgeleid, hoe minder sterk de geloofsbeleving is. De uitzondering hierop vormt echter wederom de hoogopgeleide Marokkaans-Nederlandse groep: hun religieuze identificatie is even hoog als onder de lageropgeleide Marokkaanse Nederlanders. Bij religieus gedrag zagen we ook al dat de verschillen naar opleidingsniveau binnen Marokkaans-Nederlandse groep veel kleiner zijn dan binnen de Turks-Nederlandse gemeenschap.

4.4 Moslims uit vluchtelingengroepen in Nederland

Turkse en Marokkaanse Nederlanders zijn veruit de grootste groepen moslims in Nederland (zie hoofdstuk 3), maar daarnaast zijn er tevens een aantal kleinere groepen moslims in Nederland. In deze paragraaf beschrijven we hoe het ervoor staat met de religieuze participatie en beleving van moslims uit vier vluchtelingengroepen: de Afghaans-, Iraaks-, Iraans- en Somalisch-Nederlandse moslims (zie ook Dourleijn en Dagevos 2011).⁶ Deze groepen verschillen van de Turks- en Marokkaans-Nederlandse groepen op tal van kenmerken, zoals de redenen voor migratie en (daarmee samenhangend) de samenstelling van de groep naar bijvoorbeeld opleidingsniveau, groeps grootte en spreiding over Nederland. De vraag is of deze verschillen – maar ook verschillen die te maken hebben met de landen van herkomst – tot een ander beeld van de religieuze betrokkenheid leiden.

Wie rekenen zich tot de islam onder de vluchtelingengroepen?

Onder de Somalische Nederlanders is het aandeel dat zich tot de islam rekent ongeveer net zo hoog als onder de Turkse en Marokkaanse Nederlanders: 93% (zie tabel 4.11). Van de Afghanen in Nederland is ook het merendeel moslim (85%). Onder de Iraakse Nederlanders ligt dit aandeel beduidend lager, namelijk op 61%. Circa 20% heeft een christelijk geloof en een ongeveer even hoog aandeel rekent zich niet tot een geloof.

Tabel 4.11

Aandeel dat zichzelf als moslim ziet, naar etnische herkomst, 2009 (in procenten)

	aandeel moslim
Afghaans	85
Iraaks	61
Iraans	34
Somalisch	93

Bron: SCP (SING'09)

Onder Iraanse Nederlanders is het aandeel moslims veruit het laagst: een derde rekent zich tot de islam. Dit is duidelijk anders dan in het land van herkomst. De helft van de Iraniërs in Nederland rekent zich tot geen enkel geloof. Daarnaast heeft net als onder de Iraakse groep ongeveer 20% een christelijk geloof. Dat de samenstelling van de Iraanse groep zo afwijkt van die in Iran zelf heeft te maken met de migratieachtergrond van de Iraniërs die naar Nederland zijn gekomen: zij zijn veelal hoogopgeleid en gemigreerd vanwege politieke en religieuze vervolging in Iran.

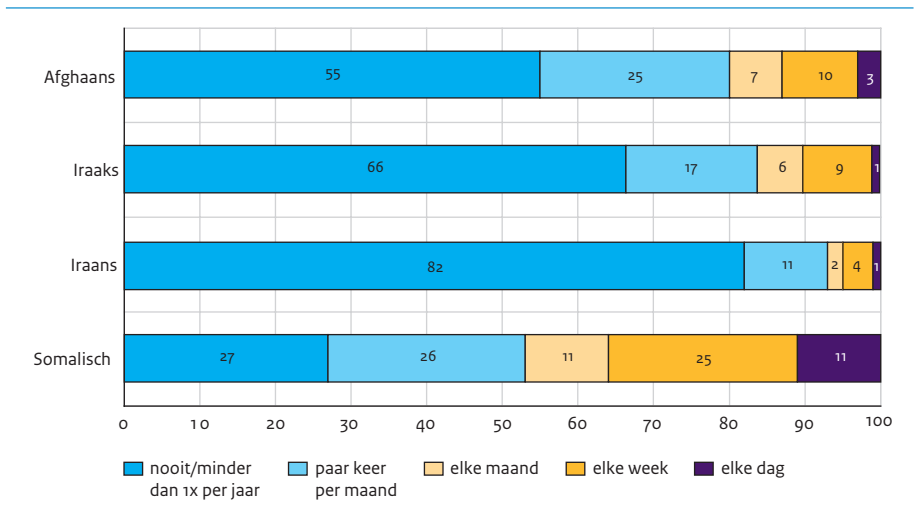
In het vervolg van deze paragraaf richten we ons op de Afghanen, Irakezen, Iraniërs en Somaliërs in Nederland die zich tot de islam rekenen.

De overgrote meerderheid van de Somalisch-Nederlandse moslims geeft aan soennitisch te zijn (81%), de overigen zien zich als 'moslim' zonder zich tot een stroming te rekenen. Onder Afghaanse en Iraakse Nederlanders zijn de soennieten eveneens in de meerderheid (resp. 66% en 56%), maar is ook een aanzienlijk aandeel sjiitisch. Van de Iraans-Nederlandse moslims is de overgrote meerderheid (81%) sjiitisch. Bijna niemand binnen deze vier moslimgroepen rekent zichzelf tot de salafistische stroming.

Religieus gedrag van moslims van Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische origine

Figuur 4.2

Frequentie van moskeebezoek onder moslims van Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische herkomst, 2009 (in procenten)



Bron: SCP (SING'09)

Moslims van Somalische origine vertonen de hoogste mate van religieuze participatie: 36% gaat minimaal eens per week naar de moskee (zie figuur 4.2). Dit ligt nauwelijks onder het aandeel voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders (resp. 42% en 44%). Gezien het relatief lage aantal Somaliërs in Nederland (een fractie van het aantal Turkse of Marokkaanse Nederlanders) – en het daarmee samenhangende kleine aantal Somalische moskeeën – is het opmerkelijk dat hun moskeebezoek op een even hoog peil ligt. Klaarblijkelijk zijn Somaliërs bereid er wat verder voor te reizen of gaan ze naar moskeeën van andere herkomstsgroepen. Het aandeel Somalisch-Nederlandse moslims dat nooit een moskee bezoekt, ligt met 27% beduidend onder dat van de andere vluchtelingengroepen. Van de Afghaanse-Nederlandse moslims bezoekt 55% nooit een moskee, van de Iraaks-Nederlandse moslims 66% en van de Iraans-Nederlandse moslims gaat 82% nooit naar de moskee. Slechts een kleine minderheid van deze drie groepen bezoekt regelmatig een moskee. 13% van de Afghaanse moslims gaat minstens eens per week, evenals 10% van de Iraakse moslims en 5% van de Iraanse moslims. Of dit te maken heeft met de geringe beschikbaarheid van moskeeën van de eigen herkomstsgroep of met een geringere mate van religieuze participatie is lastig aan te geven. Cijfers over de aantallen moskeeën onder deze groepen ontbreken in Nederland (zie www.moskeewijzer.nl). In ieder geval is duidelijke

lijk dat het moskeebezoek van Afghaanse, Iraakse en vooral Iraanse moslims veel lager ligt dan dat van Somalische, Turkse en Marokkaanse moslims in Nederland.⁷

Net als bij Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims gaan ook binnen de kleinere moslimgroepen mannen vaker naar de moskee dan vrouwen (zie tabel 4.12). Van de Somalisch-Nederlandse mannen gaat bijvoorbeeld 48% minimaal iedere week, tegenover 20% van de vrouwen. Het leeftijdsverschil – in de zin dat ouderen vaker naar de moskee gaan – dat we vonden voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders zien we niet terug voor de kleinere moslimgroepen in Nederland. Het opleidingsverschil zien we wel terug: bij de Afghaanse, Iraakse en Iraanse moslims bezoeken de hoogstopgeleiden het minst vaak de moskee. Bij de Somaliërs zijn het daarentegen juist de hoogstopgeleiden die het vaakst gaan. Echter, deze bevinding moeten we met de nodige voorzichtigheid bezien, omdat de aantallen hoogopgeleide Somaliërs in onze steekproef (en overigens ook in de populatie) relatief laag zijn.

Tabel 4.12

Aandeel moslims van Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische herkomst dat ten minste een keer per week een moskee bezoekt, naar achtergrondkenmerken, 2009 (in procenten)^a

	Afghaans	Irakees	Iraans	Somalisch
mannen	20	14	8	48
vrouwen	6	5	2	20
15-24 jaar	11	12	3	41
25-44 jaar	12	10	5	33
≥ 45 jaar	18	10	7	
maximaal bao	20	11		36
vbo/mavo	13	16		29
mbo/havo/vwo	11	12	2	39
hbo/wo	10	6	4	44

a Informatie op basis van te kleine aantallen (< 50 respondenten) wordt niet weergegeven. Voorzichtigheid is geboden bij de informatie met betrekking tot Iraniërs van 15-24 jaar en Somaliërs met een diploma op hbo/wo-niveau. De cijfers voor deze twee groepen zijn gebaseerd op tussen de 50 en 100 respondenten.

Bron: SCP (SING'09)

Voor de vier kleinere moslimgroepen is eveneens informatie beschikbaar over andere vormen van religieus gedrag (zie tabel 4.13). Moslims van Somalische herkomst springen er wederom uit. Zij vertonen op alle aspecten de hoogste mate van religieus gedrag. Van de Somalisch-Nederlandse moslims bidt 69% iedere dag vijf keer, heeft 72% gevast tijdens de ramadan, eet 83% halal en draagt 80% van de vrouwen een hoofddoek. Ook zoeken zij het vaakst informatie over het geloof op internet (14%). Dit geldt het meest voor de jongeren

onder hen. In religieus gedrag lijken moslims van Somalische origine meer op Marokkaans-Nederlandse moslims dan op Turks-Nederlandse moslims: zij bidden ongeveer even vaak (69% tegenover 76%) en hun vrouwen dragen zelfs vaker een hoofddoek dan Marokkaans-Nederlandse vrouwen (64% tegenover 80%). Het vasten tijdens de ramadan en het iedere dag halal eten wordt echter minder veelvuldig gedaan in vergelijking met Marokkaans-Nederlandse moslims en ligt meer in lijn van de Turks-Nederlandse groep.

Tabel 4.13

Aandeel Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische moslims dat iedere dag vijfmaal per dag bidt, alle dagen tijdens de ramadan heeft gevast en iedere dag halal eet, 2009 (in procenten)

	Afghaans	Iraaks	Iraans	Somalisch
bidt iedere dag vijfmaal	23	38	15	69
heeft alle dagen gevast tijdens de ramadan	44	50	16	72
eet iedere dag halal	66	69	34	83
draagt een hoofddoek (vrouwen)	21	38	13	80
zoekt ten minste iedere week informatie over geloof op internet	5	7	3	14

Bron: SCP (SING'09)

De religieuze participatie onder de overige drie groepen ligt beduidend lager. Onder Iraakse moslims bidt 38% vijfmaal per dag, onder Afghaanse moslims 23% en onder Iraanse moslims in Nederland 15%. Ook het meedoen aan de ramadan en het halal eten komt duidelijk minder voor onder deze drie groepen. Vooral onder Iraans-Nederlandse moslims wordt nauwelijks aan de ramadan meegedaan (16%). Het dragen van een hoofddoek komt onder vrouwen uit deze drie groepen eveneens minder voor: het meest nog onder Iraakse moslimvrouwen in Nederland (38%), gevolgd door de Afghaanse vrouwen (21%). Van de Iraanse moslimvrouwen draagt slechts 13% een hoofddoek.

Als we de vier groepen in een rangorde zetten, dan vertonen moslims van Somalische origine de hoogste mate van religieus gedrag, gevolgd door de moslims van Iraakse origine. Dan volgen de Afghaans-Nederlandse moslims. De moslims van Iraanse herkomst zijn hekkensluiser. Zij participeren op alle fronten het minst.

Ook wanneer we naar verschillen in religieus gedrag kijken binnen de vier kleinere moslimgroepen zien we hetzelfde patroon terug als bij de grootste twee groepen: vrouwen bidden vaker dan mannen. Vooral binnen de Iraaks-Nederlandse groep zijn de verschillen groot (zie tabel 4.14). Bovendien geldt dat hoe ouder men is, hoe vaker men vijf keer per dag bidt. Dit zien we in alle vier groepen. Ook geldt voor alle vier groepen dat de laagstopgeleiden het vaakst bidden. Binnen de Somalisch-Nederlandse groep zien we bovendien (net als bij moskeebezoek) dat de hoogstopgeleiden vaker bidden dan de middelbaaropgeleiden.

Tabel 4.14

Aandeel Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische moslims dat iedere dag vijfmaal per dag bidt, naar achtergrondkenmerken, 2009 (in procenten)^a

	Afghaans	Iraaks	Iraans	Somalisch
mannen	21	28	15	66
vrouwen	26	52	15	73
15-24 jaar	12	30	10	64
25-44 jaar	22	39	15	72
≥ 45 jaar	45	45	18	
maximaal bao	46	45		77
vbo/mavo	18	34		58
mbo/havo/vwo	14	35	10	62
hbo/wo	16	38	20	65

a Informatie op basis van te kleine aantallen (< 50 respondenten) wordt niet weergegeven. Voorzichtigheid is geboden bij de informatie met betrekking tot Iraniërs van 15-24 jaar en Somaliërs met een diploma op hbo/wo-niveau. De cijfers voor deze twee groepen zijn gebaseerd op tussen de 50 en 100 respondenten.

Bron: SCP (SING'09)

De bevindingen ten aanzien van het meedoen aan de ramadan en het halal eten weerspiegelen die van het bidden (zie tabel B4.4 en B.4.5 in internetbijlage B4). Iraaks-Nederlandse vrouwen springen er wederom uit wat betreft participatie aan de ramadan en halal eten. Bovendien is het zo dat de ouderen en de laagstopgeleiden binnen de vier kleinere moslimgroepen het vaakst vasten en halal eten. Bij Somaliërs is de deelname – net als we eerder zagen – in alle subgroepen hoog.

Ook wanneer we kijken naar het al dan niet dragen van een hoofddoek zien we dat – net als onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslimvrouwen – ook onder de vier kleinere moslimgroepen het de oudere vrouwen, met een lage opleiding zijn die het vaakst een hoofddoek dragen (zie tabel B4.6 in internetbijlage B4). Veruit het hoogste aandeel wordt gevonden onder Somalisch-Nederlandse vrouwen met maximaal basisonderwijs: van hen draagt 93% een hoofddoek. Dit aandeel ligt onder de overige opleidingscategorieën binnen de Somalische groep beduidend lager (circa 60%). Voor de hoogstopgeleide Somalisch-Nederlandse groep is bij gebrek aan voldoende gegevens geen informatie voorhanden.

Religieuze opvattingen onder moslims uit vluchtelingengroepen

Net als voor Turkse en Marokkaanse moslims in Nederland speelt het geloof een belangrijke rol in het leven van Somalische, Afghaanse en Iraakse moslims. Dit is te zien in tabel 4.15, waaruit blijkt dat de meerderheid van de moslims uit deze drie groepen aangeeft dat

hun religie een belangrijk deel van henzelf is, het pijnlijk vindt wanneer iemand iets slechts zegt over hun geloof en vindt dat niemand hun geloof in twijfel mag trekken. Wederom liggen de aandelen het hoogst onder moslims van Somalische origine, gevolgd door Afghaans- en Iraaks-Nederlandse moslims. Moslims van Iraanse herkomst hechten duidelijk in mindere mate waarde aan hun geloof, hoewel ook binnen deze groep 63% aangeeft dat het geloof een belangrijk deel van henzelf is.

Tabel 4.15

Religieuze identificatie van moslims van Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische origine, 2009 (in procenten)

	Afghaans	Iraaks	Iraans	Somalisch
Mijn geloof is een belangrijk deel van mezelf.	82	77	63	93
Het doet pijn als iemand iets slechts zegt over mijn geloof.	68	68	44	75
Niemand mag mijn geloof in twijfel trekken. ^a	56	56	32	62

a Dit item wijkt af van die voorgelegd aan moslims van Turkse en Marokkaanse origine in de SOM'11 (zie tabel 4.7) en is dus niet vergelijkbaar.

Bron: SCP (SING'09)

In hun opvattingen over de rol van het geloof in het dagelijks leven en over het naleven van de regels van de islam zijn dezelfde verschillen terug te vinden (zie tabel 4.16). Moslims van Somalische herkomst zijn van alle vluchtelingengroepen duidelijk het meest uitgesproken over de rol van de islam in het dagelijks leven en over het naleven van de regels. Zij vinden bijvoorbeeld even vaak of vaker dan Marokkaans-Nederlandse (en dus ook vaker dan Turks-Nederlandse) moslims dat kinderen naar een school moeten die past bij het geloof van de ouders, dat moslimvrouwen buitenshuis een hoofddoek moeten dragen en dat moslims moeten leven volgens de regels van de islam. Alleen over de partnerkeuze van hun kinderen zijn ze minder recht in de leer dan Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, die in ruime meerderheid een moslimpartner voor hun kind wensen. Dit heeft wellicht te maken met de veel geringere omvang van de Somalische groep in Nederland.

Van de Afghaans- en Iraaks-Nederlandse moslims vindt een veel geringer aandeel dan onder moslims van Somalische origine dat moslims moeten leven volgens de regels van de islam en dat moslimvrouwen buitenshuis een hoofddoek zouden moeten dragen. Het aandeel dat huwelijken met een niet-moslim vervelend vindt, ligt ongeveer even hoog onder moslims van Afghaanse, Iraakse en Somalische origine (rond de 45%). Wederom zijn de aandelen onder Iraans-Nederlandse moslims op alle fronten het laagst: slechts 15% vindt het bijvoorbeeld vervelend wanneer hun kind met iemand van een ander geloof trouwt.

Tabel 4.16

Opvattingen over de rol van het geloof in het dagelijks leven en over regelnaleving onder moslims van Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische origine, 2009 (in procenten)

	Afghaans	Iraaks	Iraans	Somalisch
Kinderen moeten naar een school die past bij het geloof van de ouders.	15	12	6	31
Het is vervelend wanneer je dochter wil trouwen met iemand van een ander geloof.	47	42	15	43
Moslims moeten leven volgens de regels van de islam.	37	32	17	69
Moslimvrouwen moeten buitenshuis een hoofddoek dragen.	12	16	7	63

Bron: SCP (SING'09)

Ten slotte bekijken we in hoeverre er verschillen bestaan binnen de vier kleinere moslimgroepen in religieuze identificatie en opvattingen over de rol van het geloof in het dagelijks leven (zie tabel 4.17 en 4.18). Duidelijk wordt dat vrouwen hun geloof net wat intensiever beleven dan mannen. Ook de oudere leeftijdsgroepen hechten wat meer belang aan de islam in het dagelijks leven dan de jongeren, en hoe hoger men is opgeleid, hoe minder sterk de geloofsbeleving. Deze patronen zagen we ook al voor Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims. De enige uitzondering is de religieuze identificatie onder Somalische Nederlanders: die is voor de hoogstopgeleiden even hoog als voor de andere opleidingscategorieën. Ditzelfde beeld zagen we eveneens binnen de Marokkaans-Nederlandse groep.

Tabel 4.17

Religieuze identificatie onder Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische moslims, naar achtergrondkenmerken, 2009 (gemiddelde scores 1-5; hoe hoger de waarde, des te hoger de beleving van het geloof)^{a,b}

	Afghaans	Irakees	Iraans	Somalisch
mannen	3,6	3,6	3,1	3,9
vrouwen	3,8	3,9	3,2	4,0
15-24 jaar	3,7	3,7	3,4	4,1
25-44 jaar	3,7	3,7	3,0	3,8
≥ 45 jaar	3,7	3,6	3,1	
maximaal bao	3,9	3,7		3,9
vbo/mavo	3,8	3,9		3,8
mbo/havo/vwo	3,7	3,6	3,2	4,0
hbo/wo	3,4	3,6	3,1	3,9

- a Er is een schaal gemaakt op basis van drie stellingen: 'Mijn geloof is een belangrijk deel van mezelf', 'Het doet pijn als iemand iets slechts zegt over mijn geloof', 'Niemand mag mijn geloof in twijfel trekken'. De Cronbach's alpha is 0,71.
- b Informatie op basis van te kleine aantallen (< 50 respondenten) wordt niet weergegeven. Voorzichtigheid is geboden bij de informatie met betrekking tot Iraniërs van 15-24 jaar en Somaliërs met een diploma op hbo/wo-niveau. De cijfers voor deze twee groepen zijn gebaseerd op tussen de 50 en 100 respondenten.

Bron: SCP (SING'09)

Tabel 4.18

Opvattingen over de rol van het geloof in het dagelijks leven onder Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische moslims, naar achtergrondkenmerken, 2009 (gemiddelde scores 1-5; hoe hoger de waarde, des te hoger het belang dat aan het geloof wordt gehecht)^{a,b}

	Afghaans	Iraaks	Iraans	Somalisch
mannen	2,6	2,4	2,1	3,2
vrouwen	2,6	2,6	1,9	3,4
15-24 jaar	2,4	2,4	2,0	3,3
25-44 jaar	2,6	2,6	1,9	3,2
≥ 45 jaar	2,8	2,5	2,1	
maximaal bao	3,0	2,6		3,4
vbo/mavo	2,5	2,5		3,1
mbo/havo/vwo	2,5	2,5	2,0	3,2
hbo/wo	2,3	2,5	1,9	3,1

a Een schaal is gemaakt op basis van vier stellingen: 'Kinderen moeten naar een school die past bij het geloof van de ouders', 'Het is vervelend wanneer je dochter wil trouwen met iemand van een ander geloof', 'Moslims moeten leven volgens de regels van de islam', 'Moslimvrouwen moeten buitenshuis een hoofddoek dragen'. De Cronbach's alpha is 0,70.

b Informatie op basis van te kleine aantallen (< 50 respondenten) wordt niet weergegeven. Voorzichtigheid is geboden bij de informatie met betrekking tot Iraniërs van 15-24 jaar en Somaliërs met een diploma op hbo/wo-niveau. De cijfers voor deze twee groepen zijn gebaseerd op tussen de 50 en 100 respondenten.

Bron: SCP (SING'09)

Conclusie: moslims uit vluchtelingengroepen

Somalisch-Nederlandse moslims vertonen van de vier kleinere moslimgroepen duidelijk de hoogste mate van religieuze participatie. Ze gaan het vaakst naar de moskee, bidden het meest, de vrouwen onder hen dragen vaak een hoofddoek en de grote meerderheid doet mee aan de ramadan. Ook uit hun religieuze opvattingen blijkt dat de islam een centrale rol speelt in hun leven. Ze lijken daarmee op alle dimensies van religie die we onderzocht hebben het meest op moslims van Turkse en Marokkaanse herkomst.

Iraans-Nederlandse moslims participeren op alle fronten veruit het minst. Ook in hun opvattingen over de rol van het geloof en in hun religieuze participatie scoren ze duidelijk lager dan alle andere moslimgroepen. De Afghaans- en Iraaks-Nederlandse groep zit er ergens tussenin. Hun religieuze participatie is duidelijk lager dan onder de Somalisch-, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, maar hun religieuze identificatie is relatief hoog. In hun opvattingen over het naleven van religieuze regels (zoals het dragen van een hoofddoek) zijn zij echter minder uitgesproken, hoewel wel weer een aanzienlijk aandeel van mening is dat een moslimpartner voor hun kind gewenst is. Concludeerden we in de vorige paragraaf dat voor de Turkse en Marokkaanse moslims in Nederland lidmaatschap

zonder emotionele binding met het geloof niet zo veel voor lijkt te komen, voor een grote groep Iraans-Nederlandse moslims en voor een deel van de Iraakse en Afghaanse groep in Nederland lijkt dit wel zo te zijn.

Ten slotte zijn ook hier de bevindingen met betrekking tot opleidingsniveau het vermelden waard. Voor de meeste groepen geldt dat hoe hoger men is opgeleid, hoe minder sterk de geloofsbeleving is. De uitzondering hierop vormt echter de Somalische groep. De aantallen zijn relatief laag, maar op veel indicatoren (moskeebezoek, bidden, religieuze identificatie) wordt duidelijk dat juist voor de Somalisch-Nederlandse moslims met een hogeronderwijsdiploma religie erg belangrijk is. Zij lijken hierin op de hoogstopgeleide Marokkaans-Nederlandse groep.

4.5 Conclusie

Het geloof speelt een belangrijke rol in het leven van Turkse en Marokkaanse moslims in Nederland, ook onder de jongere generatie. Alle bevindingen overziend lijkt er binnen deze twee groepen niet of nauwelijks sprake van lidmaatschap zonder emotionele binding met het geloof. Er is wel een duidelijk onderscheid in religieuze participatie en beleving tussen Turkse en Marokkaanse Nederlanders. Als het gaat om religieus gedrag (moskeebezoek, bidden, halal eten) zijn Turkse Nederlanders minder recht in de leer dan Marokkaanse Nederlanders. Dit verschil zien we ook terug bij de opvattingen over onder andere het volgen van de regels van de islam en het dragen van een hoofddoek. Wat leert de vergelijking met de moslims uit de vier vluchtelingengroepen ons? Somalisch-Nederlandse moslims lijken in religieus gedrag en beleving sterk op moslims van Marokkaanse origine. Ze gaan ongeveer even vaak naar de moskee en bidden even vaak als Marokkaans-Nederlandse moslims, maar ze eten wat minder vaak halal en participeren minder in de ramadan. Daarin lijken ze weer wat meer op Turks-Nederlandse moslims.

De religieuze participatie onder de overige drie kleinere moslimgroepen ligt beduidend lager. Met name Iraans-Nederlandse moslims doen relatief weinig aan het geloof. De Afghaans- en Iraaks-Nederlandse moslims zitten er ergens tussenin. Bij een deel van de Afghaanse en Iraakse moslims in Nederland en bij het merendeel van de Iraanse moslims lijkt sprake van lidmaatschap in combinatie met weinig emotionele binding met het geloof. Ze zien zichzelf nog wel als moslim, maar doen niet of nauwelijks mee aan de religieuze praktijk en hun geloofsopvattingen zijn relatief seculier. In hoofdstuk 5 gaan we nader in op de gevonden verschillen tussen de groepen en bezien we of een typologie is te maken van verschillende groepen moslims in Nederland.

In hoofdstuk 2 en 3 bespraken we eerder onderzoek naar de verklaring van religieuze verschillen. Daar kwam naar voren dat een aantal individuele kenmerken van belang zijn om verschillen te verklaren. Deze komen bij voortduring naar voren in religiestudies, eigenlijk ongeacht de religieuze denominatie. Ook bij de moslims uit migrantengroepen in Nederland vinden we dit terug. Vrouwen zijn over het algemeen religieuzer dan mannen, alleen uit dit zich niet in moskeebezoek, maar wel in het vaker bidden en een hogere reli-

gieuze identificatie. Ouderen zijn religieuzer dan jongeren. Ook is er een belangrijke rol weggelegd voor opleidingsniveau. Lageropgeleide moslims vertonen een hogere mate van religieuze participatie én identificatie dan de hogeropgeleiden.

Toch hebben we gezien dat het islamitische geloof ook in ruime mate wordt aangehangen door de hoogopgeleide Turkse, Marokkaanse en Somalische Nederlanders. In ander onderzoek werd gesteld dat zij een meer geïndividualiseerde invulling aan het geloof geven die zich minder gelegen laat liggen aan regels en voorschriften (bv. Phalet en Ter Wal 2004). Of dit daadwerkelijk zo is, kunnen we op basis van onze bevindingen niet hardmaken. Wel maken onze gegevens duidelijk dat hogeropgeleide moslims in Nederland heel bewust bezig lijken met hun geloof: ze praten er veel over met familie en vrienden en zoeken er veel informatie over op internet. Dit geldt met name voor Marokkaans- en Somalisch-Nederlandse jongeren met een hoger onderwijsdiploma.

Centraal in onze bevindingen is de hoge mate van religieus gedrag en verbondenheid die gerapporteerd wordt onder moslimgroepen in Nederland. Bijna iedere Turkse of Marokkaanse moslim in Nederland ziet zichzelf als moslim, eet halal en participeert in de ramadan. De vraag dringt zich op of hier misschien sprake is van enige 'overrapportage', omdat het wenselijk wordt geacht vanuit het geloof. Maar het kan ook zo zijn dat de religieuze voorschriften echt zo massaal wordt nageleefd omdat het past binnen het sociale karakter van het islamitische geloof. Er wordt vaak gesteld dat het islamitische geloof zich onderscheidt van andere religies door een sterke nadruk op het door de gelovigen gevormde sociale verband met de daarbij behorende gedragscodes (zie bv. Phalet en Ter Wal 2004). In dat licht bezien is het wel opvallend dat de religieuze participatie onder moslims uit vluchtelingengroepen zich op een lager niveau bevindt. Waarom zou het sociale aspect bij deze groepen een minder grote rol spelen? Is er sprake van minder groepsdruk omdat de vluchtelingengroepen veel kleiner zijn en minder geconcentreerd bij elkaar wonen? De vraag is waarom dit dan niet voor de Somaliërs geldt. Dat is van de vier vluchtelingengroepen veruit de kleinste groep. Ze wonen echter wel relatief geconcentreerd in bepaalde steden in Nederland (bv. Tilburg en Nijmegen). Een oorzaak voor de verschillen lijkt zeker niet alleen gevonden te kunnen worden in de rol die de religieuze gemeenschap speelt, maar ook in selectie-effecten. De Iraanse, Iraakse en Afghaanse moslims die naar Nederland zijn gekomen, vormen hoogstwaarschijnlijk een selectie van de minder gelovigen.

Noten

- 1 Circa 2,5% van de respondenten in het SING-onderzoek is in Nederland geboren (tweede generatie). Onder Iraanse Nederlanders ligt dit aandeel wat hoger dan onder de overige drie groepen (op circa 6%). Let wel: het gaat hier om personen van 15 jaar en ouder (de tweede generatie binnen deze groepen is veelal nog veel jonger).
- 2 We bespreken in de tekst van het hoofdstuk alleen verschillen die statistisch significant zijn.
- 3 Meedoen aan de ramadan en halal eten zijn beide indicatoren van sociale geloofsuitingen. Met betrekking tot halal eten zou men zich kunnen afvragen of het wel een eenduidige indicator van religieus gedrag is, omdat het met zo veel zaken samenhangt en voedsel cultureel gezien een basaal gegeven is.

- De samenhang tussen halal eten en meedoen aan de ramadan is echter zodanig hoog (0,5 voor zowel de Turks- en Marokkaans-Nederlandse groep als voor de moslims uit vluchtelingenlanden), dat beide toch goede indicatoren voor sociale geloofsuitingen lijken te zijn.
- 4 Overigens is in de Survey Integratie Minderheden in 2006 ook aan de mannen gevraagd of hun vrouw een hoofddoek draagt. De aandelen die door mannen worden gerapporteerd, liggen duidelijk hoger dan onder vrouwen. Dit kan een aantal oorzaken hebben. Het zou kunnen dat mannen hierop eerder een sociaal wenselijk antwoord geven. Ook zou het kunnen dat vrouwen minder vaak een hoofddoek dragen dan hun man denkt. Ten slotte zou het iets te maken kunnen hebben met enige selectiviteit in onze respons (de mannen zouden bv. gemiddeld ouder kunnen zijn in ons onderzoek dan de vrouwen, of gemiddeld lager opgeleid). Hiervoor zijn echter geen aanwijzingen gevonden.
 - 5 Factoranalyses tonen aan dat deze twee dimensies duidelijk zijn te onderscheiden. Beide dimensies samen verklaren 60% van de variantie en hebben een eigenwaarde > 1. Eén item scoort relatief hoog op beide dimensies, namelijk 'Het is vervelend wanneer je dochter wil trouwen met iemand met een ander geloof'.
 - 6 Daarnaast zijn er ook moslims van onder andere Surinaamse, Indonesische en voormalig-Joegoslavi-sche herkomst in Nederland. Over hen zijn geen onderzoeksgegevens beschikbaar.
 - 7 De Iraans-Nederlandse moslims – die sjiitisch zijn – gaan het minst vaak naar de moskee. Dit zou erop kunnen duiden dat voor sjiieten moskeebezoek wellicht minder belangrijk is. Echter, nadere uitsplitsingen binnen de Afghaans- en Iraaks-Nederlandse groep in sjiieten en soennieten laten geen grote verschillen in moskeebezoek zien tussen beide groepen moslims: binnen de Afghaans-Nederlandse groep gaan soennieten wat vaker naar de moskee dan sjiieten, bij de Iraaks-Nederlandse groep gaan sjiieten vaker dan soennieten.

5 Profielen van moslims in Nederland

5.1 Een typologie van moslims in Nederland

In dit hoofdstuk beantwoorden we onze tweede onderzoeksvraag, namelijk: zijn er in Nederland bepaalde categorieën moslims te onderkennen? En in hoeverre verschillen zij in de maatschappelijke positie die ze innemen, alsmede in hun sociale en culturele inbedding in de ontvangende Nederlandse samenleving? We beantwoorden deze vraag zowel voor de grootste twee moslimgroepen (Turkse en Marokkaanse Nederlanders) als voor de vier kleinere moslimgroepen in Nederland (Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische Nederlanders). Met name voor de Marokkaanse groep – en in mindere mate voor de Turkse groep – is in Nederland eerder getracht tot een typologie te komen. In hoofdstuk 3 hebben we dat onderzoek op een rij gezet (bv. Demant 2005; Nabben et al. 2006; Korf et al. 2007; Phalet et al. 2012). In al deze studies wordt een onderscheid gemaakt op basis van rechtleersheid of mate van religieuze participatie, waarbij categorieën worden onderscheiden op basis van de frequentie van hun religieuze gedragingen. Daarnaast wordt in een aantal studies onderscheid gemaakt tussen meer en minder kritische moslims. In deze studies valt op dat er weinig wordt voortgebouwd op eerder werk en dat de eerste generatie (die nog steeds een groot deel van de Nederlandse moslims uitmaakt) niet of nauwelijks in de typologieën voorkomt. Bovendien was eerder onderzoek veelal kleinschalig van aard. Om deze redenen is het nog niet mogelijk geweest conclusies te trekken over welke religieuze categorieën het meest voorkomen onder alle moslims in Nederland. Dat is wat we hier willen doen.

Het maken van een typologie heeft ook nadelen, met name omdat het een versimpeling van de werkelijkheid geeft. Alle individuele verschillen in geloofsbeleving die er zijn, worden immers gereduceerd tot enkele categorieën. Het stelt ons echter wel in staat conclusies te trekken over de geloofsbeleving van grote groepen individuen, hetgeen een aanvulling is op andere hoofdstukken in deze rapportage.

5.2 Profielen van religieus gedrag

In hoofdstuk 4 zijn we uitgebreid ingegaan op de religieuze betrokkenheid van moslims in Nederland. We hebben daartoe verschillende aspecten van religieus gedrag belicht, zoals moskeebezoek, bidden en meedoen aan de ramadan. Er bleken duidelijke verschillen te zijn tussen moslims in de wijze waarop en mate waarin ze religieus praktiserend zijn. In deze paragraaf brengen we deze verschillende dimensies van religieus gedrag met elkaar in verband. We bekijken of we – in navolging van eerder onderzoek – op basis van de verschillende vormen van religieus gedrag een aantal categorieën moslims kunnen onderscheiden. In de literatuur wordt daarbij vaak een onderscheid gemaakt tussen rituele gedragingen, zoals moskeebezoek en bidden, en sociale gedragingen, zoals het meedoen aan de ramadan en halal eten (Phalet et al. 2012). Interessante vragen zijn daarbij of

er binnen de moslingemeenschap in Nederland sprake is van een groep die wel meedoet aan de ramadan en halal eet – dus de voedselvoorschriften volgt – maar niet de moskee bezoekt en/of bidt. Daarnaast ligt de vraag voor of er – net als bij andere religies – een groep is die helemaal niet veel aan het geloof doet: mensen die zich nog wel moslim noemen, maar dit niet uiteten in religieus gedrag.

Door de verschillende dimensies van religieus gedrag met elkaar in verband te brengen, kunnen we zien welke vormen van gedrag vaak samen voorkomen of juist niet. We komen dan uit op drie hoofdtypen van religieus gedrag: praktiserende moslims, moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen en niet-praktiserende moslims. De groep praktiserende moslims kunnen we nader onderverdelen in een groep die wel en een groep die niet de moskee bezoekt. Internetbijlage B5 (zie www.scp.nl onder *Moslim in Nederland 2012*) bevat de bijbehorende tabellen (B5.1 t/m B5.3).

In tabel 5.1 (voor de totale groep) en tabel 5.2 en 5.3 (voor mannen en vrouwen apart) is te zien hoe de verschillende etnische groepen verdeeld zijn over deze profielen. We laten dit hier en in het vervolg van dit hoofdstuk steeds apart zien voor enerzijds de Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims en anderzijds de moslims uit vluchtelingengroepen.¹

Tabel 5.1

Verdeling van moslims van Turkse, Marokkaanse, Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische herkomst over de vijf profielen van religieus gedrag, 2009 en 2011 (in procenten)

	Turks	Marokkaans	Afghaans	Iraaks	Iraans	Somalisch
praktiserende moslims	39	43	11	10	3	34
in de privésfeer praktiserende moslims	17	41	33	35	13	42
moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen	20	11	13	13	4	6
niet-praktiserende moslims	18	3	27	34	56	9
overig	7	2	17	9	25	9

Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek); SCP (SING'09)

Tabel 5.2

Verdeling van Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslimmannen en -vrouwen over de vijf profielen van religieus gedrag, 2011 (in procenten)

	mannen		vrouwen	
	Turks	Marokkaans	Turks	Marokkaans
praktiserende moslims	51	58	26	28
in de privésfeer praktiserende moslims	7	25	27	59
moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen	18	12	22	9
niet-praktiserende moslims	18	3	18	2
overig	6	2	7	3

Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek)

Tabel 5.3

Verdeling van Afghaans-, Iraaks-, Iraans- en Somalisch-Nederlandse moslimmannen en -vrouwen over de vijf profielen van religieus gedrag, 2009 (in procenten)

	mannen				vrouwen			
	Afghaans	Iraaks	Iraans	Somalisch	Afghaans	Iraaks	Iraans	Somalisch
praktiserende moslims	16	13	4	46	5	5	1	18
in de privésfeer praktiserende moslims	26	22	11	31	39	51	15	57
moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen	14	17	6	5	13	7	3	6
niet-praktiserende moslims	30	40	53	11	24	25	58	6
overig	14	7	26	6	20	12	23	12

Bron: SCP (SING'09)

Praktiserende moslims

Praktiserende moslims zijn actief in de rituele en sociale praktijk. Onder Turks-, Marokkaans- en Somalisch-Nederlandse moslimmannen is dit de grootste groep met 51% van de Turkse, 58% van de Marokkaanse en 46% van de Somalische moslims, maar ook ruim een kwart van de Turks- en Marokkaans-Nederlandse – en 18% van de Somalisch-Nederlandse – moslimvrouwen maakt deel uit van deze groep. Zij gaan vaak naar de moskee, bidden bijna altijd vijfmaal per dag, doen vrijwel altijd mee aan de ramadan en eten halal.

In de privésfeer praktiserende moslims

De groep in de privésfeer praktiserende moslims houdt zich aan de voedselvoorschriften, wat wil zeggen dat deze moslims meedoen aan de ramadan en bijna altijd halal eten. Daarnaast bidt deze groep (vrijwel) dagelijks vijfmaal. De moslims in deze groep onder-

scheiden zich van de praktiserende moslims doordat zij weinig of niet de moskee bezoeken. Zoals bekend komt dit vooral onder moslimvrouwen voor, omdat moskeebezoek voor hen niet verplicht is. Onder de Marokkaans-Nederlandse vrouwen is deze groep met 59% veel groter dan onder Turks-Nederlandse vrouwen (27%). Net als onder Marokkaans-Nederlandse moslimvrouwen is deze groep ook onder de moslimvrouwen van Somalische, Iraakse en Afghaanse herkomst het grootst (resp. 57%, 51% en 39%).

Ook een deel van de moslimmannen in Nederland past in dit profiel. Dat geldt bijvoorbeeld voor een kwart van de Marokkaans-Nederlandse moslimmannen en voor een vergelijkbaar aandeel onder moslimmannen van Afghaanse, Iraakse en Somalische herkomst. Onder moslimmannen van Turkse herkomst komt deze vorm bijna niet voor.

Moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen

Dan is er een groep moslims die zich moslim noemt, wel meedoet aan de sociale geloofspraktijken zoals de ramadan en halal eten, maar niet tot nauwelijks de moskee bezoekt of bidt. Met name onder Turks-Nederlandse moslims komt dit relatief vaak voor (circa 20%). Zo'n 10% van de Marokkaans-Nederlandse moslims maakt deel uit van deze groep. Ook onder Afghaanse en Iraakse moslims komt dit voor – meer onder mannen dan vrouwen. Onder moslims van zowel Iraanse als Somalische herkomst komt deze categorie niet veel voor.

Niet-praktiserende moslims

Ten slotte is er een groep waarvan de leden zichzelf wel als moslims identificeren, maar die niet of nauwelijks meedoen aan de rituele of sociale geloofspraktijken. Men zou dit – in termen van religieus gedrag – de niet-praktiserende groep kunnen noemen. Dit komt onder Turks-Nederlandse moslims relatief veel voor: het geldt voor bijna een op de vijf. Onder moslims van Marokkaanse origine is niet praktiseren een zeldzaamheid. Deze niet-praktiserende groep is van alle groepen het grootst binnen de Iraans-Nederlandse moslimgroep (meer dan de helft). Ook onder moslimmannen van Afghaanse en Iraakse herkomst – en in wat mindere mate vrouwen – is de groep niet-praktiserende moslims aanzienlijk.

Opvallend is dat het overgrote deel van de Marokkaans-Nederlandse moslims kan worden gerekend tot de praktiserende moslims (al dan niet moskeegaand) en dat bij deze groep de niet-praktiserende moslims en de moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen relatief zeldzaam zijn. Hetzelfde geldt in iets mindere mate voor moslims van Somalische origine. Bij de overige groepen zijn de leden iets meer gespreid over de typen, zoals te zien is in tabel 5.1 en 5.2.

Overigens is er ook een categorie moslims te vinden die niet zo goed kan worden getypeerd (de categorie 'overig'). Onder vluchtelingengroepen is dit een groep die wel lijkt mee te doen aan rituele (moskeebezoek, bidden) maar niet aan sociale (ramadan, halal) geloofspraktijken. Onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims – maar ook onder moslims van Iraakse en Somalische origine – komt deze categorie nauwelijks voor.

Vanwege de te kleine aantallen in de meeste moslimgroepen gaan we in het vervolg van dit hoofdstuk niet verder in op deze categorie.

Veel overeenkomsten met eerdere typologieën

Zoals we in hoofdstuk 3 bespraken, zijn er in eerder onderzoek al vaker typologieën geconstrueerd, zowel op theoretische gronden als op basis van empirisch onderzoek. De categorieën die wij onderscheiden, vertonen overlap met eerder gevonden ‘typen’ moslims. Onze praktiserende moslims (al dan niet moskeegaand) komen grotendeels overeen met de strikte moslims van Phalet et al. (2012), met de traditioneel serieuze moslims van Korf et al. (2007), met de loyale moslims van Demant (2005) en met de conformisten van Nabben et al. (2006) en Phalet et al. (2001). Alleen de nieuwe fundamentalisten (Demant) en neo-orthodoxen (Nabben et al.) vinden wij in ons onderzoek niet terug. Onze moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen vertonen grote gelijkheid met de sociale moslims (Phalet et al.), moderne moslims (Korf et al.) en liberale moslims (Demant). En onze niet-praktiserende moslims zijn te vergelijken met de private moslims (Phalet et al.), seculiere moslims (Korf et al.) en culturele moslims (Demant). In sommige typologieën vallen onze laatste twee categorieën (alleen voedselvoorschriften volgen en niet-praktiserende moslims) min of meer samen. Dat geldt voor de flexibele moslims in het onderzoek van Nabben et al. en de individualisten in het onderzoek van Phalet en Entzinger.

Een nadere invulling van de profielen

Voor vrouwen is er een belangrijk aspect van religieus gedrag waar nog geen aandacht aan is besteed en dat is het dragen van een hoofddoek (zie tabel 5.4 en 5.5). In één oogopslag is duidelijk dat de meer praktiserende moslimvrouwen (de eerste twee categorieën) in grote meerderheid een hoofddoek dragen, althans onder Turkse, Marokkaanse en Somaliëse moslimvrouwen. Onder Iraakse en Afghaanse moslimvrouwen die in hoge mate religieus participeren, komt het met respectievelijk 56% en 33% veel minder voor. Onder moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen en niet-praktiserende moslims worden nauwelijks tot geen hoofddoeken gedragen. De enige uitzondering vormen de Somalische vrouwen die in het profiel passen van de moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen; van hen draagt 38% een hoofddoek.

Tabel 5.4

Aandeel onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslimvrouwen dat een hoofddoek draagt, naar de profielen van religieus gedrag, 2011 (in procenten)

	Turks	Marokkaans
praktiserende moslims	77	77
in de privésfeer praktiserende moslims	74	67
moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen	22	12
niet-praktiserende moslims	2	–

– N < 50.

Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek)

Tabel 5.5

Aandeel onder Afghaans-, Iraaks-, Iraans- en Somalisch-Nederlandse moslimvrouwen dat een hoofddoek draagt, naar de profielen van religieus gedrag, 2009 (in procenten)

	Afghaans	Iraaks	Iraans	Somalisch
praktiserende moslims	–	–	–	–
in de privésfeer praktiserende moslims	33	56	–	90
moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen	2	–	–	38
niet-praktiserende moslims	5	5	2	–

– N < 50.

Bron: SCP (SING'09)

Ten slotte is het van belang te bekijken in hoeverre de categorieën moslims verschillen in hun religieuze identificatie en opvattingen.² Om dit zo inzichtelijk mogelijk te presenteren, hebben we voor de verschillende profielen weergegeven in hoeverre ze instemmen met een aantal stellingen met betrekking tot het geloof (zie tabel 5.6 t/m 5.9). In tabel B5.4 tot en met B5.7 in internetbijlage B5 laten we de gemiddelden op de schalen voor religieuze identificatie en opvattingen per etnische groep zien.

Zoals we eerder in dit onderzoek al constateerden, is de identificatie met het geloof onder alle moslims in Nederland relatief hoog: of ze nu jong of oud zijn, hoog- of laagopgeleid, in Nederland geboren of in het herkomstland. Dat zien we ook hier weer terug, behalve onder de niet-praktiserende moslims. Zij vinden bijvoorbeeld duidelijk minder vaak dan de praktiserende moslims en de moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen dat het geloof een belangrijk deel van henzelf is (zie tabel 5.6 en 5.7). Toch vindt ook nog steeds onder de niet-praktiserende groep – moslims die dus niet of nauwelijks participeren in het geloof – een meerderheid het geloof een belangrijk deel van zichzelf.

Tabel 5.6

Religieuze identificatie onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, naar de profielen van religieus gedrag, 2011 (in procenten (helemaal) mee eens)

	praktiserende moslims	in de privésfeer praktiserende moslims	moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen	niet-praktiserende moslims
Mijn geloof is een belangrijk deel van mezelf.	95	97	86	59
Het doet pijn als iemand iets slechts zegt over mijn geloof.	91	92	86	68
Dat ik moslim ben, is iets waar ik vaak aan denk.	83	89	74	46

Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek)

Tabel 5.7

Religieuze identificatie onder moslims uit vluchtelingengroepen, naar de profielen van religieus gedrag, 2009 (in procenten (helemaal) mee eens)

	praktiserende moslims	in de privésfeer praktiserende moslims	moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen	niet-praktiserende moslims
Mijn geloof is een belangrijk deel van mezelf.	97	95	90	61
Het doet pijn als iemand iets slechts zegt over mijn geloof.	87	80	64	48
Niemand mag mijn geloof in twijfel trekken. ^a	73	68	64	42

a Dit item wijkt af van die voorgelegd aan moslims van Turkse en Marokkaanse origine in de SIM'11 (zie tabel 5.6) en is dus niet vergelijkbaar.

Bron: SCP (SING'09)

Ook in de opvattingen over het belang van het geloof in het dagelijks leven en over regelenaleving zien we dezelfde verschillen terug. Van de praktiserende moslims vindt een grote meerderheid het vervelend wanneer hun kind trouwt met een niet-moslim en een ongeveer even groot aandeel is van mening dat de regels van het geloof moeten worden nageleefd. Binnen de niet-praktiserende groep vinden deze opvattingen weinig ondersteuning. De moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen, staan hier in hun opvattingen tussenin (zie tabel 5.8 en 5.9).

Tabel 5.8

Opvattingen over de rol van het geloof in het dagelijks leven en over regelnaleving onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, naar de profielen van religieus gedrag, 2011 (in procenten (helemaal) mee eens)

	praktiserende moslims	in de privésfeer praktiserende moslims	moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen	niet-praktiserende moslims
Kinderen moeten naar een school die past bij het geloof van de ouders.	30	21	10	8
Het is vervelend wanneer je dochter wil trouwen met iemand van een ander geloof.	79	77	65	29
Moslims moeten leven volgens de regels van de islam.	76	71	49	17
Moslimvrouwen moeten buitenshuis een hoofddoek dragen.	51	44	20	8

Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek)

Tabel 5.9

Opvattingen over de rol van het geloof in het dagelijks leven en over regelnaleving onder moslims uit vluchtelingengroepen, naar de profielen van religieus gedrag, 2009 (in procenten (helemaal) mee eens)

	praktiserende moslims	in de privésfeer praktiserende moslims	moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen	niet-praktiserende moslims
Kinderen moeten naar een school die past bij het geloof van de ouders.	39	24	6	3
Het is vervelend wanneer je dochter wil trouwen met iemand van een ander geloof.	68	58	47	17
Moslims moeten leven volgens de regels van de islam.	74	63	46	11
Moslimvrouwen moeten buitenshuis een hoofddoek dragen.	71	45	13	5

Bron: SCP (SING'09)

5.3 Maatschappelijke, sociale en culturele inbedding van de verschillende categorieën moslims

In deze paragraaf bekijken we in hoeverre de diverse groepen moslims verschillen in de maatschappelijke positie die ze innemen, alsmede in de sociale en culturele inbedding in Nederland.

Maatschappelijke positie van de verschillende groepen moslims

In tabel 5.10 laten we zien hoe de maatschappelijke positie van de diverse groepen moslims verschilt voor de grootste twee moslimgroepen in Nederland: de moslims van Turkse en Marokkaanse herkomst. Duidelijk is dat praktiserende moslims (of ze nu al dan niet naar de moskee gaan) vaker van de eerste generatie zijn, vaker laagopgeleid zijn, vaker een gezin hebben en vaker in een van de vier grote steden woonachtig zijn dan de andere categorieën. Ook is het aandeel werkenden binnen de groep praktiserende moslims het laagst. De enige uitzondering vormen de mannen binnen de praktiserende groep die niet naar de moskee gaan. Van hen werkt een hoog aandeel (71%). Hoogstwaarschijnlijk zijn zij vanwege hun werk minder vaak in de gelegenheid een moskee te bezoeken.

De moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen, zijn vergelijkenderwijs veel vaker van de tweede generatie, relatief vaak middelbaar opgeleid, hebben minder vaak een gezin en wonen wat minder vaak in de vier grote steden (G4). Het aandeel werkenden is onder de mannen in deze groep in vergelijking met de andere groepen moslims met 54% laag, onder de vrouwen echter relatief hoog (42%).

De groep niet-praktiserende moslims is wat vaker dan de groep praktiserende moslims in Nederland geboren, maar toch is het merendeel van deze niet-praktiserende groep van de eerste generatie. Ze zijn relatief het hoogst opgeleid en wonen het minst vaak in de vier grote steden. Het aandeel werkenden ligt binnen de groep niet-praktiserende moslims relatief hoog, en dit geldt zowel voor de mannen als voor de vrouwen in deze groep.

Tabel 5.10

Samenstelling van de profielen van religieus gedrag voor Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, naar achtergrondkenmerken, 2011 (in procenten)

	praktiserende moslims	in de privésfeer praktiserende moslims	moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen	niet-praktiserende moslims
15-24 jaar	21	20	42	22
25-44 jaar	42	56	47	56
≥ 45 jaar	37	24	11	22
eerste generatie	73	69	48	63
tweede generatie	27	31	52	37
maximaal bao	40	35	20	19
vbo/mavo	20	18	21	24
mbo/havo/vwo	27	31	45	36
hbo/wo	13	16	14	21
werkend (totaal)	44	45	48	58
werkend (mannen)	51	71	54	68
werkend (vrouwen)	29	35	42	46
met partner	64	64	41	52
met kinderen	64	67	38	53
woonachtig in G4	46	41	36	30

Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek)

In tabel 5.11 geven we het beeld voor de moslims uit vluchtelingengroepen. Ook binnen deze groepen zien we een duidelijk onderscheid in maatschappelijke positie tussen de groep praktiserende moslims enerzijds en de groep niet-praktiserende moslims anderzijds. Praktiserende moslims uit vluchtelingengroepen (of ze nu al dan niet naar de moskee gaan) zijn veel vaker laagopgeleid en hebben minder vaak werk (het aandeel werkenden is sowieso laag onder vluchtelingengroepen; zie bv. Dourleijn en Dagevos 2011). Niet-praktiserende moslims in de vluchtelingengroepen zijn vaak hoogopgeleid en hebben vaker dan de andere groepen moslims werk. Vooral onder de vrouwen is het verschil in werkzaamheid ten opzichte van de andere groepen moslims groot.

Binnen de groep moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen in de vluchtelingengroepen valt het hoge aandeel jongeren op: 49% is tussen de 15 en 24 jaar. Dit zagen we ook bij de Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen.

Een laatste bevinding die het vermelden waard is, is dat praktiserende moslims die wel naar de moskee gaan vaker in de vier grote steden wonen dan praktiserende moslims die niet naar de moskee gaan. Het lagere moskeebezoek binnen deze laatste groep lijkt dus ook een kwestie van minder aanbod te zijn: in kleinere gemeenten is voor de vluchtelingengroepen de kans relatief klein dat er een moskee van de eigen herkomstgroep in de nabijheid is.

Tabel 5.11

Samenstelling van de profielen van religieus gedrag voor moslims uit vluchtelingengroepen, naar achtergrondkenmerken, 2009 (in procenten)

	praktiserende moslims	in de privésfeer praktiserende moslims	moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen	niet-praktiserende moslims
15-24 jaar	38	28	49	31
25-44 jaar	50	55	46	47
≥ 45 jaar	13	17	6	22
maximaal bao	41	38	21	17
vbo/mavo	15	14	18	15
mbo/havo/vwo	32	30	40	41
hbo/wo	12	17	21	28
werkend (totaal)	31	25	34	46
werkend (mannen)	36	40	42	53
werkend (vrouwen)	15	15	21	37
met partner	47	52	42	47
met kinderen	42	53	36	44
woonachtig in G4	22	13	16	20

Bron: SCP (SING'09)

Culturele oriëntatie

Er wordt regelmatig beweerd dat de waarden die binnen de islam worden uitgedragen, botsen met de waarden van de Nederlandse samenleving. Het gaat daarbij met name over de positie van vrouwen en homoseksuelen. In deze paragraaf zien we of de diverse categorieën moslims verschillen in hun opvattingen over vrouwen en homoseksuelen. Dit blijkt zo te zijn, zowel voor moslims van Turkse en Marokkaanse origine als voor moslims uit vluchtelingengroepen (zie tabel 5.12 en 5.13). De meest praktiserende groep moslims (die ook vaak de moskee bezoekt) is het minst voorstander van een gelijke positie van mannen en vrouwen en het minst tolerant ten opzichte van homoseksualiteit. Niet-praktiserende moslims denken veel positiever over emancipatiekwes- ties en over homoseksua-

liteit. De overige categorieën verschillen niet zo veel van elkaar en liggen tussen beide uitersten in.

Toch moet worden opgemerkt dat ook binnen de meest praktiserende groep Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims slechts een kwart van mening is dat een vrouw moet stoppen met werken als ze een kind krijgt. Met betrekking tot opvattingen over homoseksualiteit ligt dat anders. Voor alle groepen moslims geldt dat de meerderheid het een probleem zou vinden als zijn/haar kind een relatie met iemand van hetzelfde geslacht zou hebben. De praktiserende moslims en de moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen, zijn hier wel sterker tegen dan niet-praktiserende moslims. Wanneer het gaat om algemenere houdingen ten opzichte van homoseksuelen is de weerstand kleiner. Voor alle kwesties geldt dat niet-praktiserende moslims toleranter zijn dan de overige groepen moslims.

Tabel 5.12

Opvattingen over positie van vrouwen en homoseksuelen onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, naar de profielen van religieus gedrag, 2011 (in procenten (zeer) mee eens)

	praktiserende moslims	in de privésfeer praktiserende moslims	moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen	niet-praktiserende moslims
opvattingen over emancipatie:				
De man is verantwoordelijk voor het geld.	30	23	23	18
Het is voor jongens belangrijker dan voor meisjes om hun eigen geld te verdienen.	38	25	24	12
Een vrouw zou moeten stoppen met werken als ze een kind krijgt.	28	23	20	13
opvattingen over homoseksuelen:				
Homo's zouden niet hun leven mogen leiden zoals ze zouden willen.	22	23	19	12
Homo's zouden niet mogen trouwen. ^a	48	47	38	25
Het is een probleem wanneer mijn kind een partner van hetzelfde geslacht heeft. ^a	78	80	78	56

a Alleen in het hoofdonderzoek gevraagd.

Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek)

Tabel 5.13

Opvattingen over positie van vrouwen en homoseksuelen onder moslims uit vluchtelingengroepen, naar de profielen van religieus gedrag, 2009 (in procenten)

	praktiserende moslims	in de privésfeer praktiserende moslims	moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen	niet-praktiserende moslims
opvattingen over emancipatie:				
De vrouw kan het best verantwoordelijk zijn voor het huishouden.	63	58	48	43
Het is voor jongens belangrijker dan voor meisjes om hun eigen geld te verdienen.	37	23	22	17
Een vrouw zou moeten stoppen met werken als ze een kind krijgt.	41	29	22	18
opvattingen over homoseksuelen:				
Homo's zouden niet hun leven mogen leiden zoals ze zouden willen.	31	24	16	10

Bron: SCP (SING'09)

Sociale inbedding

In hoeverre verschillen de diverse groepen moslims in hun sociale relaties? In tabel 5.14 en 5.15 geven we de verschillen weer in contacten binnen en buiten de eigen herkomstgroep. Praktiserende moslims hebben duidelijk meer contact binnen de eigen etnische groep, vooral met burens en buurtgenoten. Dit geldt zowel voor de moslims met een Turkse of Marokkaanse achtergrond als voor moslims uit vluchtelingengroepen. Deze relatie blijft overeind wanneer rekening wordt gehouden met andere kenmerken (zie Maliepaard en Phalet 2012). De niet-praktiserende moslimgroep heeft dit duidelijk veel minder. Zij wonen ook vaker buiten de vier grote steden, zo zagen we eerder, in een waarschijnlijk minder gesegregerde omgeving.

Tabel 5.14

Sociale contacten van Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, naar de profielen van religieus gedrag, 2011 (in procenten)

	praktiserende moslims	in de privésfeer praktiserende moslims	moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen	niet-praktiserende moslims
(veel) contact met vrienden uit de eigen herkomstgroep	84	75	83	75
(veel) contact met burens uit de eigen herkomstgroep	78	67	63	47
(veel) contact met autochtone vrienden	63	61	67	64
(veel) contact met autochtone burens	68	69	65	62

Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek)

Tabel 5.15

Sociale contacten van moslims uit vluchtelingengroepen, naar de profielen van religieus gedrag, 2009 (in procenten)

	praktiserende moslims	in de privésfeer praktiserende moslims	moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen	niet-praktiserende moslims
(veel) contact met vrienden uit de eigen herkomstgroep	71	56	51	46
(veel) contact met burens uit de eigen herkomstgroep	44	35	25	16
(veel) contact met autochtone vrienden	57	53	74	60
(veel) contact met autochtone burens	56	50	50	49

Bron: SCP (SING'09)

De relatie tussen de verschillende categorieën moslims en hun contact met autochtonen is veel minder duidelijk aanwezig. Moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen en niet-praktiserende moslims hebben wel wat vaker autochtone vrienden of kennissen dan de praktiserende moslimgroepen. Het duidelijkst is dit verschil onder de vluchtelingengroepen, maar met betrekking tot buurtcontacten zien we eerder het omgekeerde. De meer praktiserende moslims hebben wat meer contact met autochtone burens en buurtgenoten dan de moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen en de niet-praktiserende moslims. De religieuze praktijk lijkt de sociale integratie wat dat betreft dus niet in de weg te staan.

Maliepaard en Phalet (2012) vonden overigens ook – maar dan met behulp van multivariate analyses – dat een hoge mate van religieuze participatie in veel hogere mate samen-

gaat met contacten met herkomstgenoten dan met autochtonen. Vooral moslims die streng praktiserend zijn, hebben dus veel meer contact binnen de eigen groep, maar niet (veel) minder contacten met autochtonen.

5.4 Conclusies

De grootste groep moslims in Nederland is in hun religieuze gedrag als sterk praktiserend te kenschetsen. Zij participeren veelvuldig op alle aspecten van religieus gedrag: vijf keer per dag bidden, halal eten, alle dagen meedoen aan de ramadan. Deze groep is onder te verdelen in een gedeelte dat daarbij ook veelvuldig de moskee bezoekt en een groep die dat niet doet. Deze tweede groep bestaat niet alleen uit moslimvrouwen, voor wie het vanuit de regels van het geloof niet verplicht is om naar de moskee te gaan, maar ook uit moslimmannen. Voor een deel zijn dit mannen uit vluchtelingengroepen, maar het geldt ook voor een kwart van de Marokkaans-Nederlandse moslimmannen. Een belangrijke reden voor deze mannen om niet de moskee te bezoeken, lijkt erin te liggen dat het niet te combineren is met werk en – voor de kleinere moslimgroepen – mogelijk in het feit dat ze niet in de buurt van een moskee wonen. Deze groep praktiserende moslims vertoont niet alleen een hoge mate van religieuze participatie, maar ook van religieuze identificatie. Het geloof speelt een belangrijke rol in hun leven. De vrouwen in deze groep dragen veelvuldig een hoofddoek.

Er is daarnaast ook sprake van een groep niet-praktiserende moslims, met name binnen de vluchtelingengroepen: zij noemen zichzelf wel moslim, maar doen niet veel aan het geloof (niet bidden, niet naar de moskee, geen ramadan, niet halal eten, geen hoofddoek).³ Binnen de groep Iraans-Nederlandse moslims is deze groep veruit het grootst. Ook onder Turks-Nederlandse moslims bevindt zich een in omvang aanzienlijke groep niet-praktiserende moslims (bijna een op de vijf). Onder Marokkaans-Nederlandse moslims is deze groep echter haast niet te vinden. Binnen de niet-praktiserende groep valt op dat een aanzienlijk deel van de niet-praktiserende moslims wel belang hecht aan het geloof.

Een derde groep die we duidelijk kunnen onderscheiden, is een groep die wel de islamitische voedselvoorschriften in acht neemt (halal eten en meedoen aan de ramadan), maar niet meedoet aan de rituele geloofspraktijken: zij bidden niet, gaan niet naar de moskee en dragen nauwelijks een hoofddoek. Hun religieuze identificatie is echter wel relatief hoog: hoger dan onder de niet-praktiserende groep. Wederom komt deze categorie relatief veel voor binnen de Turks-Nederlandse groep (circa 20%) en ook onder moslims uit vluchtelingengroepen treffen we deze groep aan.

In eerder onderzoek zijn al vaker typologieën geconstrueerd, zowel op theoretische gronden als op basis van empirisch onderzoek. In al deze onderzoeken worden in grote lijnen steeds dezelfde categorieën gevonden, die ook wij weer hebben geïdentificeerd. Omdat we in dit onderzoek voor de zes moslimgroepen die we bestudeerd hebben een representatieve steekproef hebben kunnen onderzoeken, hebben we echter beter dan voorheen een indicatie kunnen geven van de grootte van de verschillende groepen moslims.

De in eerdere typologieën wel gevonden ‘kritische moslims’ of ‘individuele moslims’ hebben we in ons onderzoek niet kunnen identificeren. Dit komt wellicht doordat we naar de gehele moslimpopulatie hebben gekeken en niet uitsluitend naar de tweede generatie, zoals in veel eerder onderzoek. Bovendien ontbraken er in ons onderzoek hoogstwaarschijnlijk metingen om deze categorie moslims goed te kunnen identificeren. Wel zagen we in hoofdstuk 4 dat er een groep hogeropgeleide moslims in Nederland is die heel bewust bezig is met het geloof. Zij gaan veel op zoek naar informatie over de islam op internet, praten veel over hun geloof, dragen een hoofddoek als teken van hun moslimidentiteit, zijn hoger opgeleid en vaker ontevreden over het maatschappelijke klimaat ten aanzien van moslims in Nederland.

We hebben in dit hoofdstuk kunnen constateren dat er een duidelijk verschil bestaat in de maatschappelijke positie die de verschillende categorieën moslims (gemiddeld genomen) innemen. De streng praktiserende moslims zijn vaker van de eerste generatie, ouder en lager opgeleid. Niet-praktiserende moslims daarentegen zijn veel hoger opgeleid en vaker in het arbeidsproces te vinden. De maatschappelijke positie van de groep moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen, ligt daar veelal tussenin. Het is echter te kort door de bocht om op basis hiervan te concluderen dat religie belemmerend werkt voor de maatschappelijke participatie. We kunnen met de voorhanden zijnde gegevens immers geen causale verbanden leggen.

Ook constateerden we dat praktiserende moslims conservatiever over emancipatie en homoseksualiteit zijn dan de moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen en de niet-praktiserende moslims. Toch zeggen zelfs de strengst praktiserende moslims nog relatief emancipatoir te zijn. Opvattingen over homoseksualiteit zijn over de hele linie vrij negatief, dus ook onder de groep niet-praktiserende moslims. Overigens is dit een algemene bevinding in religieonderzoek: meer ‘orthodox’ gelovigen zijn conservatiever over homoseksualiteit (en over de positie van de vrouw) dan minder gelovigen of niet-gelovigen. Op het sociale vlak zijn eveneens duidelijke verschillen waarneembaar. Praktiserende moslims zijn duidelijk meer ingebed in eigen etnische groep dan niet-praktiserende moslims: ze gaan meer om met vrienden en burens uit de eigen herkomstgroep. Toch lijkt dit hun contacten met autochtone Nederlanders niet in de weg te staan.

Noten

- 1 Dit doen we vanwege de verschillende metingen in het SIM- en SING-onderzoek tussen de Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims enerzijds en de moslims uit vluchtelingengroepen anderzijds.
- 2 We hebben overigens ook bekeken of het opnemen van religieuze houdingen in de typologie tot andere resultaten zou leiden. Een Homals-analyse liet echter zien dat alle indicatoren van religie (zowel gedrag als houdingen) te plaatsen zijn op één onderliggende dimensie die loopt van een lage mate van religieuze betrokkenheid tot een hoge mate van religieuze betrokkenheid (zowel in gedrag als houdingen). Er is dus geen sprake van dat veel religieus gedrag samengaat met weinig religieuze betrokkenheid (en andersom).

- 3 Daarnaast is er natuurlijk een groep die zich geen moslim noemt en ook geen ander geloof heeft. Deze seculiere groep is zeer klein onder Turken en Marokkanen in Nederland, maar bijvoorbeeld van aanzienlijke omvang onder de Iraanse groep in Nederland (zie hoofdstuk 4).

6 Verandering in religieuze oriëntatie tussen 1998-2011: Afname of opleving?

6.1 Is er sprake van religieuze verandering door de tijd?

In hoofdstuk 4 werd duidelijk dat religie vele uitingsvormen kent en dat er verschillen zijn tussen individuele moslims in de mate waarin en de manier waarop zij hun religie uiten. Maar hoe heeft dit zich door de tijd heen ontwikkeld? Zoals we in hoofdstuk 1 uiteen hebben gezet, is een van de kernvragen van dit onderzoek of er religieuze verandering plaatsvindt onder moslimgroepen in Nederland, en hoe die eventuele verandering verklaard kan worden. De Nederlandse context is relatief seculier met een lage mate van kerklidmaatschap onder de autochtone meerderheidsbevolking. In eerder onderzoek is gevonden dat migratie naar een meer seculiere context tot een afname van religieuze betrokkenheid onder migrantengroepen kan leiden. Dit zou zowel voor veranderingen door de tijd gelden als voor veranderingen over de migratiegeneraties (bv. Connor 2008). Er zijn echter ook studies die het tegendeel aan het licht brengen. Deze studies wijzen juist op religieuze bestendiging, vooral binnen de tweede generatie (bv. De Koning 2009; Diehl en König 2009).

In dit hoofdstuk onderzoeken we hoe moskeebezoek, houdingen ten opzichte van een huwelijk met iemand die niet islamitisch is en de houdingen ten opzichte van het bezoeken van een religieuze school zich hebben ontwikkeld. Voor deze drie indicatoren van religie zijn unieke gegevens over de tijd beschikbaar. We kijken naar de grootste twee islamitische groepen: de Turkse en Marokkaanse Nederlanders. Voor de moslims uit vluchtelingengroepen kunnen we dit niet doen, vanwege het ontbreken van trendgegevens. We onderzoeken religieuze veranderingen onder beide moslimgroepen tussen 1998 en 2011. In deze periode hebben veel gebeurtenissen plaatsgevonden – zoals de terroristische aanslagen op het World Trade Center in New York op 11 september 2001, de bomaanslagen in treinen in Madrid en Londen – die de relatie tussen moslims en niet-moslims in westerse landen, waaronder ook Nederland, hebben verscherpt. In Nederland is daar ook de moord op Theo van Gogh door een radicale moslim in 2004 debet aan geweest. Uit een enquêteonderzoek dat vlak na deze gebeurtenis van start ging, bleek bijvoorbeeld dat een ruime meerderheid van verschillende etnische groepen van mening was dat de moord gevolgen heeft voor de verhouding tussen moslims en niet-moslims (Gijsberts 2005: 202). De vraag die we beantwoorden, is wat dit mogelijk heeft betekend voor religieuze participatie en houdingen. Zien we een voortgaande ontwikkeling in de richting van secularisering of zien we juist een opleving in religieuze oriëntatie onder de grootste twee moslimgroepen in Nederland? Daarnaast is de vraag of religieuze veranderingen gelijk oplopen voor verschillende migratiegeneraties.

Vervolgens onderzoeken we hoe veranderingen verklaard kunnen worden. Daarbij is het van belang te begrijpen welke factoren individuele verschillen in religieus gedrag en religieuze houdingen kunnen verklaren. Als bijvoorbeeld hogeropgeleiden minder religieus

blijken te zijn dan lageropgeleiden, zou alleen al het feit dat het opleidingsniveau onder migrantengroepen stijgt een oorzaak kunnen zijn voor een afnemend belang van religie onder moslims uit migrantengroepen. In de analyses in dit hoofdstuk proberen we zicht te krijgen op factoren die veranderingen kunnen verklaren. We doen dit op basis van de literatuur die we in hoofdstuk 2 uitgebreid hebben besproken.

6.2 Veranderingen in religieus gedrag en opvattingen bij Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims

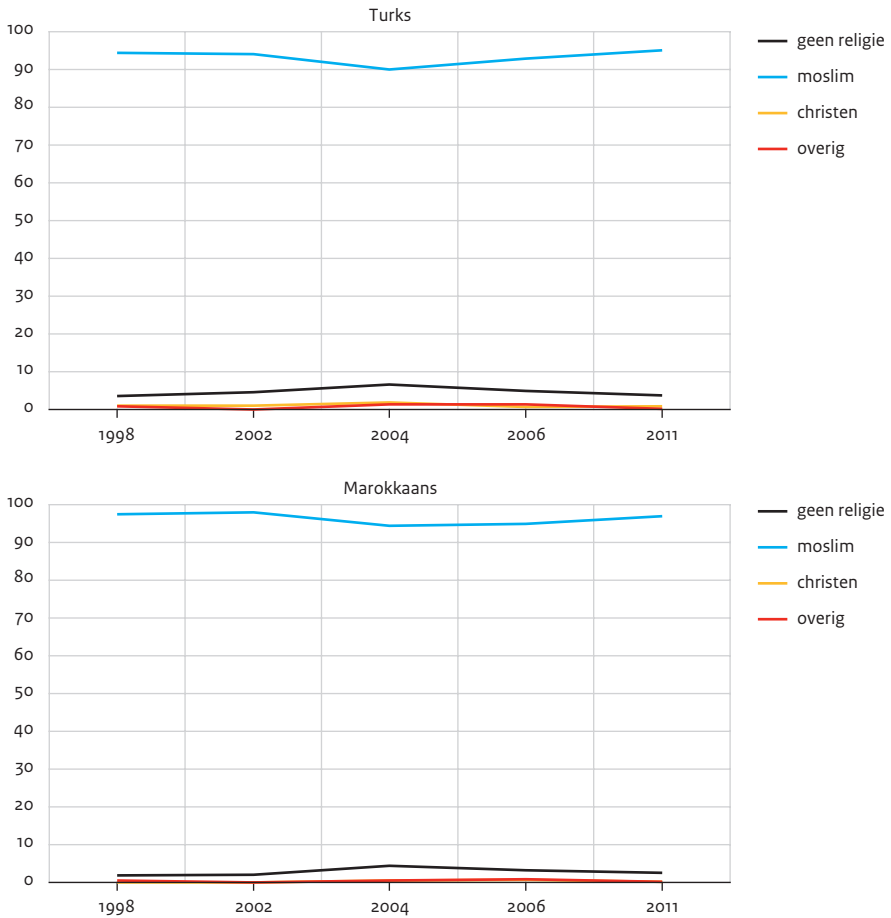
Stabiliteit in religieuze zelftoewijzing

Leden van de Turkse en Marokkaanse gemeenschap in Nederland noemen zichzelf voor het overgrote gedeelte moslim (in 2011 was dat 95% van de Turkse en 97% van de Marokkaanse Nederlanders). Slechts een zeer klein gedeelte noemt zichzelf niet gelovig (resp. 4% en 3%). In de periode tussen 1998 en 2011 is het percentage Turkse en Marokkaanse Nederlanders dat zichzelf moslim noemt niet erg veranderd, zoals te zien is in figuur 6.1. Het aantal Turkse en Marokkaanse Nederlanders dat zich geen moslim noemt, bedraagt nooit meer dan 10%. Wanneer we kijken naar de veranderingen tussen 1998 en 2011 is er dus geen sprake van een trend van secularisatie in de zin van geloofsafval: vrijwel alle Turkse en Marokkaanse Nederlanders blijven zichzelf moslim noemen. Ook wanneer de eerste en tweede generatie afzonderlijk bekeken worden, blijkt er bij beide groepen sprake van een hoge mate van stabiliteit in religieuze zelftoewijzing over de tijd (zie figuur B.6.1 in B.6 op www.scp.nl onder *Moslim in Nederland 2012*).

De analyses in dit hoofdstuk hebben alle betrekking op mensen die zichzelf moslim noemen. De kleine groep Turkse en Marokkaanse Nederlanders die zichzelf niet als moslim zien, zijn hierbij buiten beschouwing gelaten.

Figuur 6.1

Religieuze toewijzing, naar etnische herkomst, 1998-2011 (in procenten)



Bron: ISEO/SCP (SPVA'98/'02); SCP (LAS'04, SIM'06, SIM'11 hoofd- en mixed mode onderzoek), tijdreeks gecorrigeerd voor veranderingen in onderzoeksdesign

Trends in moskeebezoek verschillen per generatie

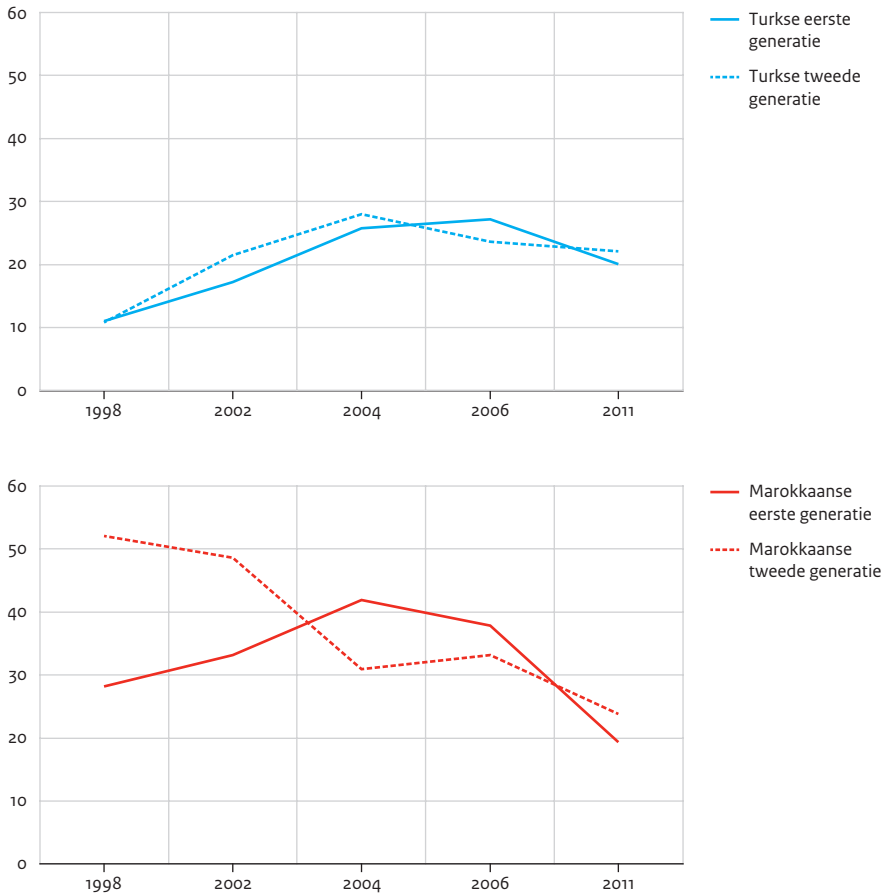
Van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders die zich moslim noemen, bezoekt slechts een gedeelte regelmatig de moskee.¹ In de periode tussen 1998 en 2011 is het gemiddelde moskeebezoek eerst significant afgenomen tot 2004 en daarna weer significant toegenomen. In 2011 bezochten moslims vrijwel exact even vaak de moskee als in 1998. Een nadere blik op ontwikkelingen binnen de Turks- en Marokkaans-Nederlandse groep voor de ver-

schillende migratiegeneraties levert interessante inzichten op. In figuur 6.2 is het aandeel moslims te zien dat zichzelf wel tot een religie rekent, maar nooit een religieuze bijeenkomst bezoekt. Onder de Turkse Nederlanders (van de eerste en tweede generatie) ging in 1998 11% nooit naar de moskee. Deze groep groeide tot 2004, waarna weer een afname te zien is tot 2011.² In 2011 bezocht 20% van de eerste generatie en 22% van de tweede generatie de moskee (vrijwel) nooit; een verdubbeling ten opzichte van 1998. Voor de Turkse Nederlanders geldt dat het aandeel dat nooit de moskee bezoekt onder de eerste en tweede generaties ongeveer even groot is.

Binnen de Marokkaans-Nederlandse groep is een ander patroon te zien. Een steeds kleinere groep van de Marokkaanse Nederlanders gaat nooit naar de moskee. De verandering is het opvallendst bij de tweede generatie. In 1998 ging 54% nooit naar de moskee, maar dit is in 2011 nog maar 24%. Bij de eerste generatie is de verandering minder groot (van 27% in 1998 naar 19% in 2011) en minder gelijkmatig (de groep die nooit de moskee bezocht, werd tot 2004 groter en daarna weer kleiner). Generatieverschillen in moskeebezoek zijn bij de Marokkaanse Nederlanders sinds 1998 een stuk kleiner geworden. In 1998 bezocht meer dan de helft van de tweede generatie de moskee nooit, tegenover een kwart van de eerste generatie; in 2011 is dit verschil niet langer significant (resp. 24% en 19%).

Figuur 6.2

Aandeel moslims dat (vrijwel) nooit de moskee bezoekt, naar etnische herkomst en generatie, 1998-2011 (in procenten)



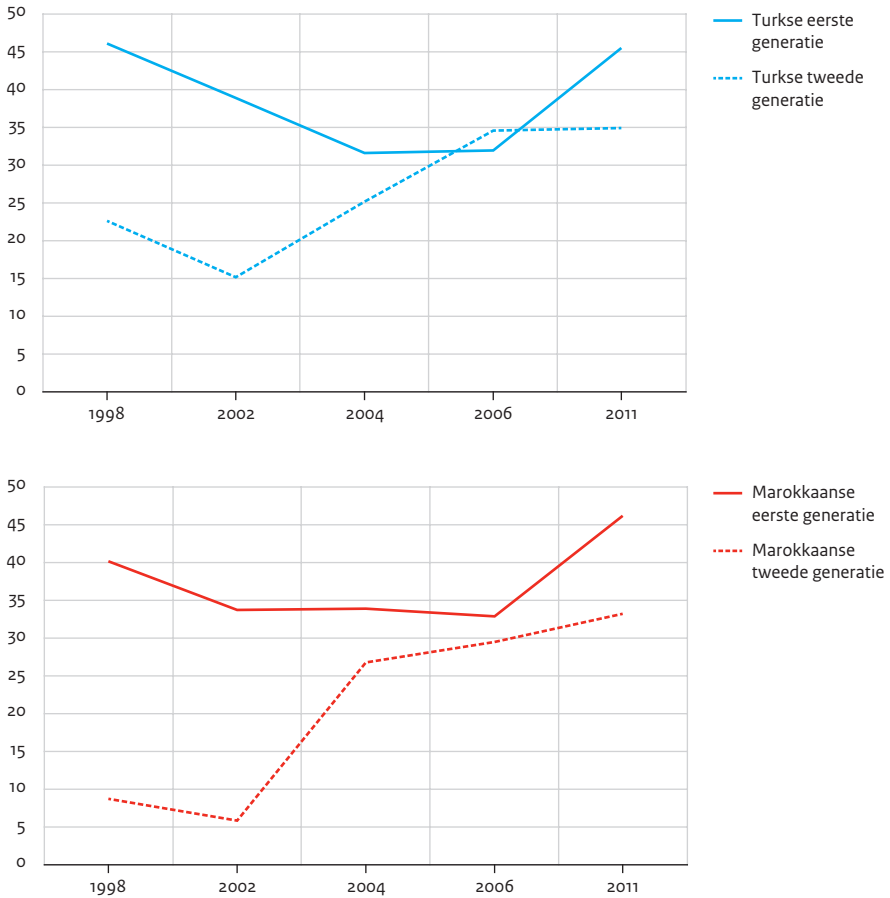
Bron: ISEO/SCP (SPVA'98/'02); SCP (LAS'04, SIM'06, SIM'11 hoofd- en mixed mode onderzoek), tijdreeks gecorrigeerd voor veranderingen in onderzoeksdesign

Na een blik op de moslims die nooit een religieuze bijeenkomst bezoeken, kijken we nu naar degenen die dit wekelijks doen (zie figuur 6.3). In 2011 is deze groep ongeveer tweemaal zo groot als de groep die de moskee (vrijwel) nooit bezoekt. Onder zowel de Turkse als de Marokkaanse eerste generatie is er na 1998 eerst een lichte afname geweest in het aantal mensen dat wekelijks de moskee bezoekt, gevolgd door stabilisatie en toename tussen 2006 en 2011. Onder zowel de Marokkaanse als de Turkse tweede generatie neemt

het aandeel dat wekelijks de moskee bezoekt – na een aanvankelijke afname tussen 1998 en 2002 – in de jaren daarna (tussen 2002 en 2011) weer toe. In 1998 ging 9% respectievelijk 23% van de Turkse en Marokkaanse moslims van de tweede generatie wekelijks naar de moskee, maar in 2011 lag dit voor beide groepen op een derde. Verschillen binnen de Turks-Nederlandse tweede generatie lijken groter te zijn geworden: ten opzichte van 1998 is de groep die nooit naar de moskee gaat gegroeid, maar ook de groep die wekelijks gaat. Dit gaat ten koste van de groep die af en toe de moskee bezoekt. Bij de Marokkaans-Nederlandse tweede generatie is er daarentegen sprake van een algemene verschuiving naar frequenter moskeebezoek.

Figuur 6.3

Aandeel moslims dat wekelijks de moskee bezoekt, naar etnische herkomst en generatie, 1998-2011 (in procenten)



Bron: ISEO/SCP (SPVA'98/'02); SCP (LAS'04, SIM'06, SIM'11 hoofd- en mixed mode onderzoek), tijdreeks gecorrigeerd voor veranderingen in onderzoeksdesign

Bij het beschrijven van de trends moet in acht worden genomen dat in 2011 de dataverzameling iets anders is vormgegeven dan in eerdere jaren. In 2011 zijn alle Turkse en Marokkaanse Nederlanders ondervraagd door een interviewer uit de eigen etnische groep. Vóór 2011 werden leden van de tweede generatie altijd door een autochtone Nederlander geïnterviewd. De verandering in de wijze van dataverzameling heeft mogelijk geleid tot een hogere inschatting van moskeebezoek bij deze groep ten opzichte van eerdere jaren (of

tot een onderschatting in eerdere jaren) (zie Kappelhof, nog te verschijnen). Voor de eerste generatie geldt dit in mindere mate, aangezien een aanzienlijk gedeelte van deze groep altijd al door groepsgenoten werd geïnterviewd. Aangezien de trend in toenemend moskeebezoek bij de tweede generatie al eerder is ingezet (in 2004), lijkt het niet waarschijnlijk dat de toename tussen 2006 en 2011 volledig aan de verandering in wijze van dataverzameling is toe te schrijven. Wel is het mogelijk dat de toename in die laatste periode wordt overschat. De vraag is echter waarom de trends in religieuze zelftoewijzing – en in religieuze houdingen die we hierna bespreken – dan wel stabiel zijn gebleven door de tijd.

Religieuze houdingen relatief stabiel

Naast het bezoeken van religieuze bijeenkomsten geven ook opvattingen met betrekking tot de rol van religie in het dagelijks leven een beeld van het belang dat mensen aan hun geloof toekennen. Het gaat dan bijvoorbeeld om de voorkeur voor een partner (voor de eigen dochter) met hetzelfde geloof en de voorkeur voor een school voor de kinderen die strookt met de eigen geloofsovertuiging (zie figuur 6.4). De meeste Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims wensen dat hun dochter trouwt met een moslim. De voorkeur voor een school die aansluit bij het eigen geloof wordt veel minder belangrijk gevonden. Dit komt wellicht ten dele door het beperkte aanbod van islamitische scholen in Nederland, waardoor het bezoeken van een islamitische school door veel moslims niet als reële optie wordt beschouwd. Door de jaren heen zijn er kleine schommelingen te zien in deze twee houdingen, maar deze wijzen niet eenduidig op een afname of toename. Gemiddeld genomen is de voorkeur voor een religieuze school tussen 1998 en 2011 iets afgenomen, terwijl de voorkeur voor trouwen binnen de eigen groep licht is toegenomen.

Trouwen binnen de religieuze groep blijft in de periode van 1998 tot 2011 voor zowel de eerste als de tweede generatie Turkse en Marokkaanse Nederlanders belangrijk. Opvallend is dat het voor de tweede generatie net zo belangrijk is dat hun dochter met een moslim trouwt als voor de eerste. Leden van de tweede generatie vinden het bezoeken van een school die aansluit bij het eigen geloof wel minder belangrijk dan de eerste generatie. De trend door de tijd onder de eerste en de tweede generatie Turkse en Marokkaanse Nederlanders is echter ongeveer gelijk; verschillen tussen de generaties zijn sinds 1998 niet groter of kleiner geworden.

Figuur 6.4

Religieuze opvattingen onder moslims: voorkeur voor partnerkeuze en schoolkeuze op basis van religie, naar etnische herkomst, 1998-2011 (gemiddelde waarden op een schaal van 1 tot 5, 5 = helemaal mee eens)^a



- a De volgende stellingen zijn aan de respondenten voorgelegd: ‘Het is vervelend wanneer je dochter wil trouwen met iemand van een ander geloof’ en: ‘Kinderen moeten naar een school die past bij het geloof van de ouders’.

Bron: ISEO/SCP (SPVA’98/’02); SCP (LAS’04, SIM’06, SIM’11 hoofd- en mixed mode onderzoek), tijdreeks gecorrigeerd voor veranderingen in onderzoeksdesign

6.3 Analyse van de trend in religieuze oriëntatie onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims

Het is duidelijk dat er veranderingen hebben plaatsgevonden in de frequentie waarmee Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims naar de moskee gaan en (in mindere mate) bepaalde religieuze attitudes onderschrijven. Hoe kunnen deze veranderingen worden verklaard?

Om deze vraag te beantwoorden, moeten we kijken naar veranderingen in de populatie. We maken daarbij een onderscheid in factoren die in de literatuur (en in eerder onderzoek) in verband worden gebracht met secularisering en met factoren die juist tot religieuze continuïteit of opleving zouden leiden (zie ook hoofdstuk 2). We kijken daarbij niet alleen naar individuele kenmerken (zoals opleiding, leeftijd en gezinssituatie), maar ook naar de invloed van de lokale context. Bij dat laatste aspect gaat het om de hoeveelheid etnische groepsleden in de buurt alsmede de aanwezigheid van een moskee. Belangrijke seculariserende factoren die in de literatuur worden onderscheiden, zijn de groei van de tweede (en daaropvolgende) generaties en een toenemend opleidingsniveau. Als er steeds meer migranten van Turkse en Marokkaanse herkomst in Nederland worden geboren en zij steeds hoger opgeleid raken, kan op basis van moderniseringstheorieën verwacht worden dat de religieuze participatie onder die groepen zal afnemen (Van Tubergen 2006).

Daartegenover staan theorieën van religieuze bestendiging. De moslimpopulatie in Nederland is relatief jong, maar met name leden van de tweede generatie komen nu op een leeftijd waarop ze gezinnen gaan vormen. In de onderzoeksliteratuur is vaak naar voren gebracht dat met het toenemen van de leeftijd en het stichten van een gezin de religieuze participatie toeneemt. Dit zou net zozeer voor meerderheidsgroepen gelden als voor migrantengroepen, of ze nu moslim zijn of een ander geloof aanhangen (Phalet et al. 2008). Andere factoren van religieuze bestendiging kunnen te maken hebben met de lokale context. Als men woont op plaatsen waar veel etnische groepsleden wonen, is de kans groter dat men zich committeert aan de geldende sociale en religieuze normen (Fleischmann en Phalet 2011). Ook de aanwezigheid van een moskee in de directe woonomgeving stimuleert het bezoeken ervan (zie bv. Smits et al. 2010). Aangezien de etnische segregatie in Nederlandse steden de afgelopen tien à vijftien jaar is toegenomen en steeds meer buurten een moskee hebben, kan verwacht worden dat dit religieuze bestendiging in de hand heeft gewerkt.

We onderzoeken in deze paragraaf in hoeverre de hiervoor genoemde factoren ontwikkelingen in religieuze oriëntatie kunnen verklaren. In kader 6.1 wordt weergegeven hoe de analyses precies zijn uitgevoerd.

Kader 6.1 Toelichting analyses

Data

Er is gebruikgemaakt van verschillende databronnen, verzameld tussen 1998 en 2011. Voor de jaren 1998 en 2002 is gebruikgemaakt van Sociale Positie en Voorzieningsgebruik Allochtonen (SPVA), voor 2004 van Leefsituatie Allochtone Stedelingen (LAS), en voor 2006 en 2011 van de Survey Integratie Minderheden (SIM hoofd en mixed mode). Aangezien zowel vragen over religie als achtergrondkenmerken in elke survey opnieuw zijn gesteld, was het mogelijk de data stapelen. De data zijn in 1998 en 2002 in dertien steden verzameld, terwijl de SIM een landelijke dekkingsgraad heeft. Voor de beschrijvende figuren 6.1 tot en met 6.4 is gebruikgemaakt van de volledige dataset, gebruikmakend van een speciale weegfactor (voor meer informatie zie kader B6.1 in internetbijlage B6 op www.scp.nl onder *Moslim in Nederland 2012*). Voor de verklarende analyses in paragraaf 6.3 en daarna is echter enkel gebruikgemaakt van de elf steden die in alle jaren voorkomen. De data zijn gekoppeld aan kenmerken van de buurten waarin mensen wonen, zoals het percentage leden van de eigen groep (ter beschikking gesteld door het CBS), en de aanwezigheid van een moskee van de eigen etnische groep in de buurt.³ Wanneer we spreken over de 'buurt' wordt hiermee bedoeld op het viercijferig postcodegebied.

Meting afhankelijke variabelen

Moskeebezoek is gemeten met de vraag: 'Hoe vaak bezoekt u een religieuze bijeenkomst?', met vier antwoordcategorieën 'nooit/minder dan een keer per jaar', 'enkele keren per jaar', 'enkele keren per maand' en 'wekelijks'. De religieuze houdingen zijn gemeten met de volgende twee stellingen: 'Het is vervelend wanneer je dochter wil trouwen met iemand van een ander geloof' en 'Kinderen moeten naar een school die past bij het geloof van de ouders', met vijf antwoordcategorieën van 'helemaal mee oneens' tot 'helemaal mee eens'. Bij het analyseren van moskeebezoek en religieuze houdingen wordt enkel gekeken naar mensen die zichzelf moslim noemen.

Meting achtergrondkenmerken

Migratiegeneratie is bepaald op basis van geboorteland. Alle respondenten geboren in Nederland worden tot de tweede generatie gerekend. Van alle respondenten van de tweede generatie zijn een of beide ouders geboren in Turkije of Marokko.

Opleiding is ingedeeld in vier categorieën: maximaal basisonderwijs, vbo/vmbo, havo/vwo en hbo/wo.

Arbeidsmarktparticipatie kent ook vier categorieën: niet actief in de beroepsbevolking, minstens twaalf uur per week werkzaam, werkloos, schoolgaand.

De *gezinsituatie* van de respondent is ingedeeld in vier categorieën: alleenstaand, gehuwd of samenwonend met een partner zonder kinderen, wonend met kinderen, wonend met ouders.

Analyse

In de analyses is rekening gehouden met de structuur van de data, waarin respondenten (deels) ingebed zijn in families (dat geldt voor de databestanden van 1998 en 2002) die zich weer in buurten bevinden. Daarom zijn multilevelmodellen toegepast. Omdat de verschillende religie-items verwijzen naar verschillende domeinen van religie is voor elk van de afhankelijke variabele een aparte ana-

lyse gedaan. Deze multilevelanalyses worden gepresenteerd in tabel B6.1 tot en met B6.3 in internetbijlage B6. De uitkomsten worden grafisch weergegeven in de figuren 6.5 en 6.6.

Individuele verschillen in moskeebezoek nader bekeken

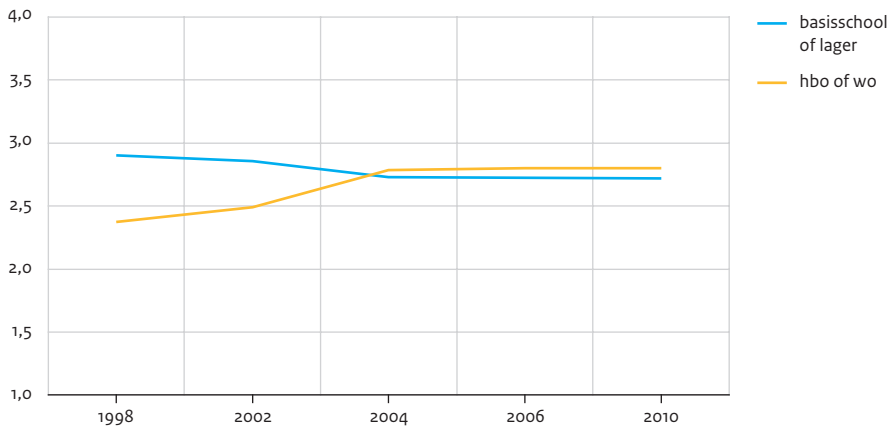
Allereerst kijken we in de analyses naar individuele kenmerken die mogelijk samenhangen met moskeebezoek. Hierbij is duidelijk te zien dat klassieke voorspellers van kerkbezoek onder christenen (leeftijd, geslacht en levensfase) ook goed werken in het voorspellen van moskeebezoek (zie tabel B6.1 in internetbijlage B6). Zoals ook vaak het geval is voor kerkbezoek gaan oudere mensen vaker naar de moskee dan jonge mensen. Waar iemand van 15 jaar oud gemiddeld een aantal keer per jaar gaat, gaat iemand van 65 – met verder dezelfde kenmerken – enkele keren per maand. Ook de levensfase waarin mensen zich bevinden, heeft veel invloed op de frequentie waarmee zij de moskee bezoeken. Mensen met thuiswonende kinderen gaan het vaakst naar de moskee, mensen die wel getrouwd zijn maar geen thuiswonende kinderen hebben iets minder vaak, en alleenstaanden gaan veruit het minst frequent.

Hoewel vaak gevonden wordt dat vrouwen actiever zijn in het religieuze domein dan mannen, is dit niet het geval bij moslims met betrekking tot moskeebezoek (Phalet en Ter Wal 2004; Van Tubergen 2006). Zoals eerder uitgelegd is de reden hiervoor dat het moskeebezoek voor vrouwen geen religieuze verplichting is (Douwes et al. 2005). Ook uit ons onderzoek blijkt dat mannen vaker de moskee bezoeken dan vrouwen. Mannen gaan gemiddeld enkele keren per maand, terwijl vrouwen slechts enkele keren per jaar gaan. Deze verschillen blijken door de tijd heen te zijn toegenomen: vrouwen gaan in recentere jaren nog minder vaak naar de moskee dan mannen.

Eerder onderzoek onder zowel autochtone als niet-westerse Nederlanders liet zien dat hogeropgeleiden minder vaak de moskee of kerk bezoeken dan lageropgeleiden (Need en De Graaf 1996; Van Tubergen 2007). Dit was tot voor kort ook zo onder Nederlandse moslims (Phalet et al. 2008). Wanneer rekening wordt gehouden met generatie, leeftijd en levensfase blijkt dat het hogeropgeleiden steeds minder verschillen van lageropgeleiden in hun moskeebezoek. In 1998 gingen hogeropgeleiden nog duidelijk minder vaak naar de moskee dan lageropgeleiden, maar sinds 2004 is dit verschil verdwenen (zie figuur 6.5). Dit komt door een gelijktijdige toename in moskeebezoek bij hogeropgeleiden en een afname bij lageropgeleiden. Naarmate steeds meer Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims hoger opgeleid raken, zal het gemiddeld moskeebezoek dus niet afnemen; iets wat in eerder onderzoek wel vaak aangenomen werd (Phalet et al. 2008). Werkende moslims bezoeken minder vaak de moskee dan niet-werkenden. Dit heeft waarschijnlijk deels te maken met de tijdsinvestering die nodig is voor het bezoeken van de moskee.

Figuur 6.5

Trend in moskeebezoek voor Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims samen, naar hoogste en laagste opleidingsniveau (rekening houdend met etnische groep, generatie, leeftijd, arbeidsmarktpositie, gezinssituatie en buurtkenmerken)^a



a Moskeebezoek is gemeten op een schaal van 1 (nooit) tot 4 (wekelijks). In deze analyses is moskeebezoek als intervalvariabele behandeld.

Bron: ISEO/SCP (SPVA'98/'02); SCP (LAS'04, SIM'06, SIM'11 hoofd- en mixed-mode onderzoek)

Beperkte buurteffecten bij moskeebezoek

Naast individuele kenmerken die een rol kunnen spelen, is ook gekeken naar de buurt waarin mensen wonen. Sommige Turkse en Marokkaanse Nederlanders wonen in buurten waar ook veel andere leden van hun eigen etnische groep wonen, met wie ze dagelijks in contact komen; anderen wonen in buurten waar niet veel groepsgenoten wonen en waar geen moskee is. Uit de analyses blijkt dat moslims die in buurten wonen met veel etnische groepsgenoten iets vaker naar de moskee gaan dan moslims die met minder etnische groepsgenoten in de buurt wonen (zie tabel B6.1 in internetbijlage B6). De omvang van het buurteffect is echter gering vergeleken met de effecten op het individuele niveau: het verschil in moskeebezoek tussen een buurt met geen enkele etnische groepsgenoot en een buurt met het hoogste percentage van de eigen etnische groep (42%) is minder dan een halve punt op de vierpuntsschaal van moskeebezoek.

Als tweede buurtkenmerk is een inventarisatie gemaakt van de aanwezigheid in de buurt van een moskee gericht op de eigen etnische groep. Moskeeën in Nederland zijn grotendeels georganiseerd langs etnische scheidslijnen, gericht op één specifieke etnische groep (Van der Sar et al. 2009). Van alle onderzochte Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims woont 32% in een buurt waar een moskee voor de eigen etnische groep is. Uit de analyses blijkt dat mensen die een moskee in hun eigen buurt hebben iets vaker naar de

moskee gaan dan mensen die geen moskee in de buurt hebben. Dit is een netto-effect en staat dus los van het aandeel groepsgenoten in de eigen buurt. Het effect van een moskee in de buurt op moskeebezoek is ongeveer even groot als het effect van een toename van het aantal leden van de eigen etnische groep met 10 procentpunten. Overigens is het effect van de aanwezigheid van een moskee voor Turks- en Marokkaans-Nederlandse vrouwen sterker dan voor mannen. Voor moslimvrouwen geldt dus meer dan voor mannen dat wanneer er een moskee in de buurt is, zij vaker zullen gaan. Wellicht hebben mannen, voor wie het bijwonen van het vrijdaggebed verplicht is, meer reistijd over voor het bezoeken van de moskee. Daarnaast hebben mannen wellicht ook meer mogelijkheden om dit te doen aangezien zij minder vaak de zorg voor de kinderen en het huishouden hebben. We moeten hier wel opmerken dat de causaliteit van de gevonden relatie tussen aanwezigheid van een moskee en moskeebezoek niet is vast te stellen: mogelijk gaan religieus actieve moslims eerder wonen in buurten waar al een moskee is of werken zij actief mee aan de komst van een moskee.

Alle opgenomen kenmerken samen verklaren ongeveer 20% van de verschillen tussen individuen met betrekking tot moskeebezoek. Er zijn dus nog andere factoren die moskeebezoek verklaren en die hier niet zijn meegenomen. Een mogelijk voorbeeld hiervan is de religiositeit van ouders. Uit eerder onderzoek is bekend dat als het aankomt op religiositeit, ouders een centrale rol spelen als gevolg van socialisatie in de jeugd (Maliepaard en Lubbers (nog te verschijnen); Güngör et al. 2011). Helaas was het in dit onderzoek niet mogelijk om deze religieuze socialisatie mee te nemen.

Verklaring van de trend in moskeebezoek

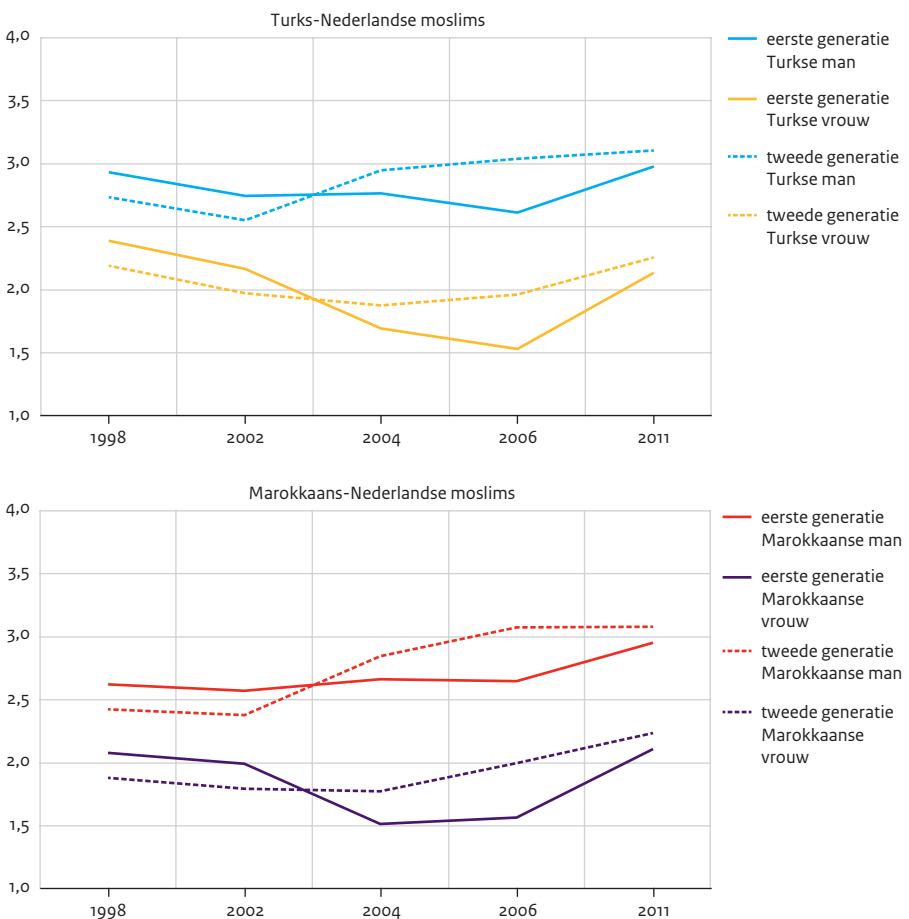
De vraag is of veranderingen in de gemiddelde leeftijd, het opleidingsniveau, de gezinssituatie en aanwezigheid van groepsgenoten in de eigen woonbuurt de eerder gerapporteerde trends in moskeebezoek kunnen verklaren. Om dit te onderzoeken is gekeken of, wanneer rekening gehouden wordt met relevante individuele en buurtkenmerken, verschillen tussen de jaren verdwijnen. Dit blijkt maar ten dele het geval. De afname in moskeebezoek tot en met 2004 is voor een deel te verklaren door het gemiddeld gestegen opleidingsniveau. De stabilisatie en toename in moskeebezoek na 2004 zijn hier echter niet aan toe te schrijven.⁴ Ook wordt duidelijk dat de trend niet is toe te schrijven aan de toename in het aanbod van moskeeën in de buurt. Hoewel het aantal moskeeën wel is toegenomen, kan dit de toename in moskeebezoek niet verklaren.

Verschillen in de trend in moskeebezoek tussen de eerste en tweede generatie kunnen mogelijk eveneens worden verklaard door het opnemen van individuele kenmerken: wanneer de tweede generatie bijvoorbeeld meer dan de eerste generatie gezinnen is gaan stichten, zou dit het kleiner worden van verschillen in religiositeit tussen generaties kunnen verklaren. Echter ook wanneer rekening wordt gehouden met de veranderingen door de tijd in de samenstelling van de populatie naar bijvoorbeeld leeftijd, opleiding en gezinssamenstelling blijft de trend van toenemend moskeebezoek onder de tweede generatie even sterk staan. We kunnen dan ook concluderen dat de tweede generatie actiever is geworden in termen van moskeebezoek. Dit is het geval zowel bij Turkse als Marokkaanse

Nederlanders, zoals te zien is in figuur 6.6. De toename in moskeebezoek binnen de tweede generatie is niet het gevolg van het feit dat leden van de tweede generatie ouder zijn geworden of gezinnen hebben gesticht.

Figuur 6.6

Trend in moskeebezoek voor Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, naar generatie en geslacht (rekening houdend met opleiding, leeftijd, arbeidsmarktpositie, gezinssituatie en buurtkenmerken)^a



a Moskeebezoek is gemeten op een schaal van 1 (nooit) tot 4 (wekelijks). In deze analyses is moskeebezoek als intervalvariabele behandeld.

Bron: ISEO/SCP (SPVA'98/'02); SCP (LAS'04, SIM'06, SIM'11 hoofd- en mixed mode onderzoek)

Het is duidelijk dat het ‘type moslim’ dat (regelmatig) de moskee bezoekt diverser geworden is. Waren het in 1998 nog vooral laagopgeleide Turkse en Marokkaanse mannen van de eerste generatie die naar de moskee gingen, in latere jaren zijn het steeds vaker leden van de tweede generatie en hogeropgeleiden die (ook) frequent naar de moskee gaan. Dus hoewel de gemiddelde frequentie van moskeebezoek van Nederlandse moslims niet veel is veranderd, is dit wel het geval voor bepaalde delen van de populatie. Dit geldt met name voor Marokkaans-Nederlandse mannen van de tweede generatie. Eerdere grootschalige studies vonden, in lijn met verwachtingen vanuit secularisatie- en assimilatietheorieën, vooral een afname van moskeebezoek bij de tweede generatie (Phalet en Ter Wal 2004; Phalet et al. 2008). Onze bevindingen lijken er daarentegen op te wijzen dat een trend van secularisering door de tijd en over generaties geenszins een gegeven is.

Individuele verschillen in religieuze houdingen nader bekeken

Op dezelfde wijze als bij moskeebezoek zullen we nu kijken naar factoren die een rol spelen bij het verklaren van verschillen in religieuze houdingen. We hebben de analyses stapsgewijs opgebouwd (zie tabel B6.2 en B6.3 in internetbijlage B6). In een eerste stap (modellen A) worden alleen de verschillen tussen jaren getoond. Wanneer er in modellen B wordt gekeken naar verklaringen op basis van eigenschappen zoals geslacht, leeftijd en generatie, blijken er verschillen te zijn in de mate waarin men voorstander is van religieuze scholen en van het trouwen binnen de eigen religieuze groep. Jongere Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims en leden van de tweede generatie vinden beide zaken iets minder belangrijk dan oudere moslims en leden van de eerste generatie. Dit wil niet zeggen dat jongeren het helemaal niet belangrijk vinden; de verschillen zijn relatief gering. Trouwen binnen de eigen groep blijft dus ook voor jongeren en leden van de tweede generatie belangrijk. Er zijn tevens verschillen tussen mannen en vrouwen in hun religieuze houdingen. Vrouwen zijn sterker voorstander van trouwen binnen de religieuze groep dan mannen, maar aan de andere kant vinden zij het bezoeken van een religieuze school minder belangrijk dan mannen.

In een volgende stap in de analyses (modellen C) zijn kenmerken als opleiding, gezinssituatie en arbeidsmarktparticipatie toegevoegd. Hierdoor wordt duidelijk dat verschillen in de voorkeur voor een moslimpartner tussen jongeren en ouderen, evenals tussen mannen en vrouwen, volledig verklaard worden door verschillen in gezinsvorming, opleidingsniveau en participatie op de arbeidsmarkt (zie tabel B6.2 in internetbijlage B6). Mensen met een hogere opleiding en zij die participeren op de arbeidsmarkt staan gemiddeld genomen iets positiever tegenover een huwelijk buiten de religieuze groep. Wanneer hiermee rekening wordt gehouden, verdwijnen de verschillen tussen mannen en vrouwen, jongeren en ouderen. Vrouwen en ouderen zijn vaker lager opgeleid en werken minder vaak. Dit verklaart dus waarom zij sterker voorstander zijn van een huwelijk binnen de religieuze groep. Ook verschillen tussen generaties blijken te verdwijnen. Dit komt doordat de eerste generatie zich in een andere levensfase bevindt dan de tweede. Leden van de eerste generatie hebben veel vaker zelf al kinderen. Uit onze gegevens blijkt dat – in lijn met de verwachtingen uit hoofdstuk 2 – het stichten van een gezin samengaat met een

toename in religieuze waarden. Als rekening gehouden wordt met de levensfase waarin mensen zich bevinden, verdwijnen verschillen tussen de generaties.

In tegenstelling tot bij de voorkeur voor een moslimpartner laten de verschillen tussen generaties en jongeren en ouderen in de voorkeur voor een religieuze school zich slechts voor een deel verklaren door opleidingsniveau, de gezinssituatie en/of de arbeidsmarktpositie (zie tabel B6.3 in internetbijlage B6). Voor vrouwen geldt zelfs dat wanneer rekening gehouden wordt met deze kenmerken zij nog minder sterk voorstander zijn van de religieuze school dan mannen. Wel staan Turkse en Marokkaanse Nederlanders die hoger opgeleid zijn en participeren op de arbeidsmarkt minder positief tegenover het bezoeken van een religieuze school. Dit hangt wellicht samen met de kennis die deze groep heeft over het beperkte aanbod en het vaak bekritiseerde niveau van islamitische scholen in Nederland. Mensen met kinderen zijn niet sterker dan anderen voorstander van religieuze scholen.

Religieuze houdingen en de buurtcontext

Hebben de buurtkenmerken naast invloed op het gedrag van moslims ook invloed op hun houdingen? Inderdaad hebben Turkse en Marokkaanse moslims die in een buurt wonen met meer mensen van hun eigen etnische groep een sterkere voorkeur voor een huwelijk binnen de eigen religieuze gemeenschap (zie tabel B6.2 in internetbijlage B6). Dit kan twee oorzaken hebben. Ten eerste hebben mensen die in buurten wonen met veel groepsleden waarschijnlijk meer contacten binnen de eigen groep. Zo worden zij waarschijnlijk sterker beïnvloed in hun houdingen en zullen zij zich eerder aanpassen aan de groepsnormen omtrent bijvoorbeeld trouwen binnen de eigen groep. Daarnaast kan het ook zo zijn dat mensen die meer gericht zijn op de eigen religieuze groep eerder verhuizen naar buurten waar al meer groepsleden wonen. Wederom is de causaliteit hier lastig vast te stellen.

Turkse en Marokkaanse Nederlanders die in buurten wonen met meer leden van de eigen etnische groep zijn overigens ook sterker voorstander van religieuze scholen (zie tabel B6.3 in internetbijlage B6). Net als bij moskeebezoek is de omvang van de buurteffecten gering. De aanwezigheid van een moskee in de buurt blijkt daarnaast geen rol te spelen in de verklaring van religieuze houdingen.

Religieuze houdingen blijken minder goed te voorspellen dan religieus gedrag. Bij de voorkeur voor een religieuze school wordt 12% van de verschillen tussen mensen verklaard door de variabelen in het model; bij de voorkeur voor een huwelijk binnen de eigen groep slechts 6%.

Hoewel het profiel van de moskeebezoeker door de tijd heen is veranderd, blijkt dit niet het geval voor de religieuze houdingen: voor zover er een trend zichtbaar is, is deze gelijk voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders, eerste en tweede generatie, hoger- en lageropgeleiden. De toename in moskeebezoek die te zien is bij de tweede generatie vertaalt zich niet in veranderde houdingen van deze groep ten aanzien van religieuze scholen of partners.

Verklaring van trends in religieuze houdingen

Zoals we al eerder constateerden is de trend in met name partnervoorkeur, maar in mindere mate ook schoolvoorkeur, relatief stabiel. De variaties tussen de jaren hebben meer weg van schommelingen dan van een duidelijk op- of neergaande trend. Op basis van de door ons meegenomen kenmerken zijn we niet goed in staat de verschillen tussen de jaren te verklaren. Dit houdt in dat de gevonden verschillen tussen de jaren niet het gevolg zijn van veranderingen in de bevolkingssamenstelling van de groep Turkse en Marokkaanse moslims in Nederland. De belangrijkste conclusie is dat de voorkeur voor een partner met dezelfde religie zeer belangrijk is en blijft voor veel Turkse en Marokkaanse moslims, vrijwel ongeacht hun achtergrond. Ook de voorkeur voor een school die aansluit bij het eigen geloof blijft relatief stabiel, maar op een veel lager niveau, ongeacht veranderingen in de samenstelling van de groep.

6.4 Weinig aanwijzingen voor secularisatie

De overgrote meerderheid van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders beschouwt zichzelf als moslim. Er is hierin nauwelijks verandering te onderkennen tussen 1998 en 2011, noch bij de eerste, noch bij de tweede generatie. Dit betekent echter niet dat er geen veranderingen plaatsvinden in de manier waarop en de mate waarin religie wordt geuit. Iets minder dan een kwart van de Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims gaat nauwelijks naar de moskee, maar dit aandeel neemt vooral bij Marokkaanse Nederlanders af met het verstrijken van de tijd. Daartegenover staat een aanzienlijke toename in de groep mensen die wekelijks de moskee bezoekt, weer met name onder Marokkaanse Nederlanders. Verschillen in moskeebezoek tussen generaties zijn steeds kleiner geworden. Noch bij de eerste, noch bij de tweede generatie is duidelijk sprake van een afname in moskeebezoek wanneer de gehele periode sinds 1998 bekeken wordt. Bij de tweede generatie (vooral de Marokkaans-Nederlandse) is eerder sprake van een opleving. Onze analyse heeft duidelijk gemaakt dat deze opleving bij de tweede generatie niet toe te schrijven is aan het ouder worden van de tweede generatie of aan het feit dat leden van de tweede generatie in toenemende mate trouwen en kinderen krijgen.

In religieuze opvattingen zien we niet dezelfde opleving terug als bij moskeebezoek. Religieuze scholen worden niet erg belangrijk gevonden, en deze voorkeur is vooral bij Turkse Nederlanders relatief stabiel. Bij Marokkaanse Nederlanders is deze voorkeur, na een eerdere afname, weer wat toegenomen sinds 2006. Er bestaat onder Marokkaanse en Turkse Nederlanders van zowel de eerste als tweede generatie wel een sterke voorkeur voor een moslimpartner. Hierin is tussen 1998 en 2006 weinig veranderd. In tegenstelling tot bij moskeebezoek is door de tijd geen sprake van een verandering in de verschillen tussen de generaties.

Over het geheel genomen blijkt dat Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims die werken en die hoger opgeleid zijn minder religieus zijn dan zij die niet werken en lager opgeleid zijn (ook wanneer rekening wordt gehouden met verschillen naar leeftijd en generatie). Hierbij moet wel aangetekend worden dat de verschillen tussen hoger- en lageropge-

leiden in moskeebezoek de laatste jaren zijn verdwenen. Het ouder worden en een gezin vormen gaat – zoals ook al in veel eerder onderzoek is aangetoond – juist weer samen met een hogere mate van religiositeit. Ook het wonen in een buurt waar een moskee staat en waar meer mensen van de eigen etnische groep wonen, hangt samen met een sterkere religieuze participatie en met een sterkere voorkeur voor een huwelijk binnen de eigen groep. Dit kan enerzijds werken via het toegenomen aanbod (als er mensen van de eigen groep zijn, is de mogelijkheid om binnen de groep te trouwen groter, en als er een moskee vlakbij is, is het gemakkelijker om erheen te gaan). Anderzijds kan de aanwezigheid van buurtgenoten van de eigen etnische groep ook een invloed hebben via toegenomen sociale beïnvloedingsmechanismen.

De gevonden veranderingen door de tijd laten zich slechts voor een beperkt deel verklaren door veranderingen in de opbouw en samenstelling van de twee bevolkingsgroepen in termen van leeftijd, opleidingsniveau en buurtsamenstelling. Religieuze veranderingen komen dus maar voor een klein deel door veranderingen in de samenstelling van de Turkse en Marokkaanse moslimpopulatie in Nederland. De opleving in moskeebezoek bij de Marokkaans-Nederlandse tweede generatie is de opvallendste trend, die niet kan worden verklaard door de door ons onderzochte factoren. Mogelijk zijn er andere processen gaande die deze opleving mede hebben veroorzaakt. Een aspect dat vaak genoemd wordt als mogelijke katalysator voor toegenomen religiositeit is het gevoel er niet bij te horen, als gevolg van processen van uitsluiting of discriminatie door autochtonen (Roy 2004; Phalet en Ter Wal 2004). In hoofdstuk 8 zullen we bekijken of moslims die meer discriminatie ervaren zich inderdaad meer terugtrekken in de religieuze groep.

In eerder grootschalig onderzoek is de verwachting uitgesproken dat onder de Turkse en Marokkaanse islamitische gemeenschap in Nederland op termijn secularisering zou optreden. Deze trend naar secularisering door de tijd en over generaties wordt in dit onderzoek niet bevestigd, althans niet voor de metingen die ons ter beschikking stonden. Over het geheel genomen is er – vooral sinds 2004 – meer sprake van religieuze stabiliteit dan van secularisering. Naast stabiliteit is er voor sommige groepen – met name de Marokkaans-Nederlandse tweede generatie – sprake van een opleving in moskeebezoek. Daarmee is niet gezegd dat dit zich ook vertaalt in een religieuze revitalisatie op andere terreinen; voor de in dit hoofdstuk onderzochte religieuze houdingen geldt de opleving namelijk niet.

Noten

- 1 Respondenten is gevraagd hoe vaak ze een 'religieuze bijeenkomst' bezoeken. Veel moskeeën hebben meerdere functies en het is mogelijk dat mensen ook de moskee bezoeken zonder dat dit bezoek een religieuze component heeft (dat zij erheen gaan zonder er te bidden). Door te vragen naar het bezoeken van een religieuze bijeenkomst is geprobeerd andere redenen voor moskeebezoek uit te sluiten. Wanneer we het in dit rapport hebben over moskeebezoek gaat dit dus over religieuze bijeenkomsten.

- 2 Wanneer in dit hoofdstuk gesproken wordt over toe- of afname, is er sprake van een afname die significant is bij $p < .01$. Ook wanneer er gesproken wordt van een lichte toe- of afname gaat het om een statistisch significante verandering.
- 3 Gegevens over moskeeën zijn verzameld door Landman (2006), en aangevuld met gegevens van www.moskeewijzer.nl en Sonneveld (2009). De auteurs zijn bij elke moskee nagegaan in welk jaar deze moskee in de buurt is gekomen. Op deze wijze kan voor elk van de buurten in elk van de surveyjaren worden bepaald of er wel of geen moskee aanwezig was.
- 4 Wanneer rekening wordt gehouden met opleidingsniveau is de stijging in moskeebezoek in 2011 nog sterker. Hier is sprake van een suppressoreffect: de toename tussen 2004 en 2011 werd in eerste instantie onderschat doordat geen rekening werd gehouden met opleidingsniveau.

7 Etnische en religieuze identificatie

7.1 Meer Nederlands, dus minder religieus?

De laatste jaren is steeds meer aandacht gekomen voor identificatieprocessen onder migranten (zie hoofdstuk 3). De vraag die daarbij centraal staat, is in hoeverre migranten zich blijven identificeren met hun land van herkomst en in hoeverre (ook) met het land van bestemming. Daarnaast is voor migranten met een religieuze achtergrond de vraag naar hun religieuze identiteit van belang. We zagen in hoofdstuk 4 dat voor de meeste moslimgroepen in Nederland de islamitische identiteit zeer belangrijk is. Dit komt in hoge mate overeen met bevindingen uit zowel kwantitatief als kwalitatief onderzoek (bv. Phalet en Güngör 2004; Verkuyten 2007; Ketner 2008; De Koning 2008).

De vraag die centraal staat in dit hoofdstuk is in hoeverre moslims in Nederland hun etnische met hun islamitische identiteit combineren. In navolging van assimilatietheorieën, besproken in hoofdstuk 2, kan men verwachten dat naarmate immigranten langer in Nederland wonen en naarmate de tweede generatie in omvang toeneemt, minderheden zich minder zullen gaan identificeren met de etnische groep uit het land van herkomst (of in het geval van de tweede generatie: het geboorteland van de ouders). Daarnaast bestaat de verwachting dat mensen naarmate ze langer in Nederland wonen (of zelfs in Nederland geboren zijn) zich juist meer zullen gaan identificeren als lid van de Nederlandse samenleving. In dit hoofdstuk kijken we of identificatie als Nederlander samenhangt met de mate waarin deze groepen zich identificeren met de islam, een religie die oorspronkelijk sterk verweven was met de cultuur in het land van herkomst.

De relatie tussen etnische en religieuze identificatie bekijken we in dit hoofdstuk zowel voor de grootste twee islamitische groepen (de Turkse en de Marokkaanse Nederlanders) als voor de vier kleinere moslimgroepen (van Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische herkomst). We gebruiken de meest recent beschikbare gegevens: de Survey Integratie Minderheden (SIM'11) en de Survey Integratie Nieuwe Groepen (SING'09).

Om de mate van etnische identificatie te onderzoeken, is aan migranten gevraagd of zij zich meer als lid van hun eigen etnische groep of meer als Nederlander identificeren. Turkse Nederlanders kunnen bijvoorbeeld aangeven dat zij zich helemaal Nederlands, vooral Nederlands, zowel Turks als Nederlands, vooral Turks of helemaal Turks voelen. Dit wordt in de meting van etnische identiteit een gedwongen keuze genoemd. Eerder onderzoek in Nederland laat zien dat wanneer etnische identiteiten apart van elkaar gevraagd worden, ze negatief met elkaar samenhangen, dus bijvoorbeeld: hoe meer Turks iemand zich voelt, hoe minder Nederlands (Fleischmann 2011; Verkuyten en Yildiz 2007). Natuurlijk is het mogelijk dat mensen zich zowel Turks als Nederlands voelen en daarom is deze mogelijkheid ook geboden (de middencategorie). Religieuze identificatie is gemeten aan de hand van verschillende vragen. Allereerst is gevraagd of mensen zichzelf beschouwen als moslim. Aan diegenen die deze vraag met ja beantwoordden, is vervolgens aan de

hand van drie stellingen gevraagd hoe belangrijk moslim zijn voor hen is (zie ook hoofdstuk 4).

7.2 Etnische en religieuze identificatie onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders

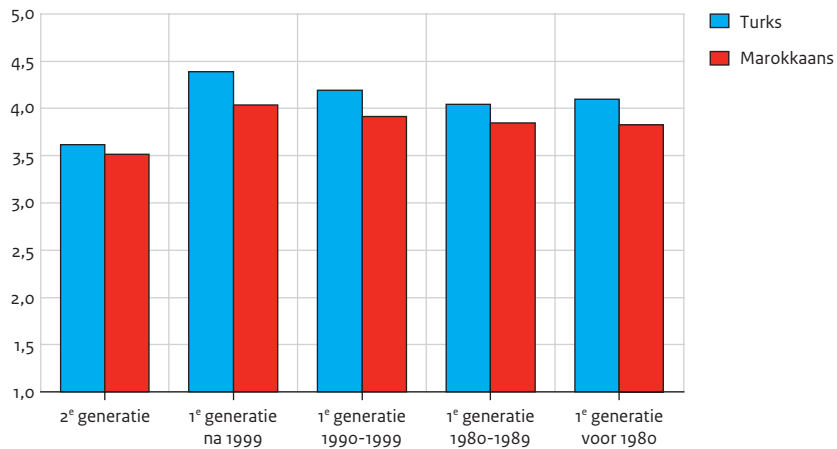
De Turkse en Marokkaanse groepen zijn relatief lang in Nederland en bestaan voor een aanzienlijk deel uit mensen die in Nederland zijn geboren. Omdat verwacht kan worden dat de verblijfsduur in Nederland een belangrijke rol speelt bij de mate van identificatie als Nederlander maken we in dit hoofdstuk niet alleen onderscheid naar generatie, maar ook naar verblijfsduur. We onderscheiden vier migratiecohorten: mensen die minder dan tien jaar in Nederland zijn, tussen tien en twintig jaar, tussen twintig en 30 jaar en langer dan 30 jaar.

We kijken eerst naar de mate van etnische identificatie. Bij het vergelijken van de cohorten van de eerste met de tweede generatie blijkt dat er een duidelijke verschuiving is van vooral of helemaal identificeren met de eigen etnische groep, naar met allebei evenveel identificeren of vooral als Nederlander (zie figuur 7.1). Binnen de eerste generatie is te zien dat naarmate migranten van Turkse en Marokkaanse herkomst langer in Nederland wonen, zij zich iets meer gaan identificeren als Nederlander en iets minder als volledig Turks of Marokkaans. Van de meest recent gemigreerde groep (op het moment van het interview minder dan tien jaar in Nederland) voelt 88% van de Turkse Nederlanders zich vooral of helemaal Turks, tegenover 77% van de groep die het langst in Nederland is (gekomen vóór 1980). Binnen de Marokkaanse groep liggen deze aandelen wat lager: 76% voor de recent gemigreerden en 64% voor de langst verblijvenden. Voor alle cohorten van de eerste generatie geldt dat Turkse Nederlanders zich sterker met de eigen herkomstgroep identificeren dan Marokkaanse Nederlanders.

Zoals verwacht voelen leden van de tweede generatie zich meer Nederlands dan alle cohorten van de eerste generatie. Toch voelt een meerderheid (57%) van de tweede generatie zich vooral of helemaal Turks of Marokkaans. Bij de tweede generatie zien we geen verschillen tussen Turkse en Marokkaanse Nederlanders.

Figuur 7.1

Etnische identificatie per migratiecohort onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders, gemiddelde scores op een schaal van 1 (helemaal Nederlands) tot 5 (helemaal Turks/Marokkaans), 2011

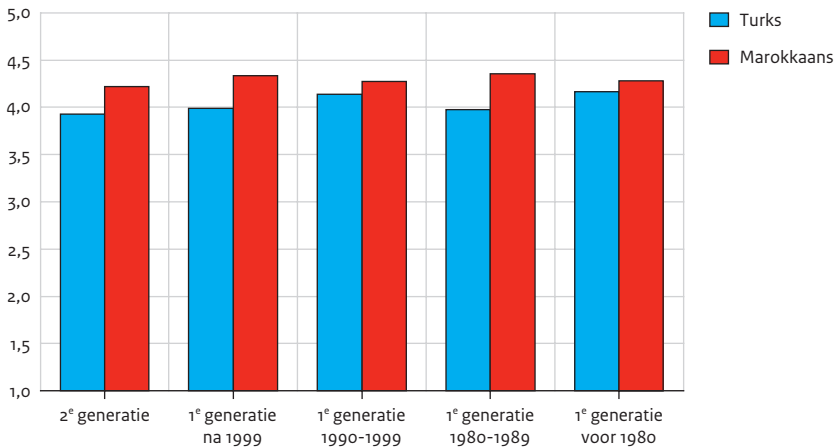


Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek)

De verschillen tussen generaties in religieuze identificatie zijn minder groot dan de verschillen in etnische identificatie (zie ook hoofdstuk 4). Wanneer we moslims van de eerste en tweede generatie vergelijken, blijkt dat de religieuze identificatie onder de tweede generatie Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims wat lager is dan onder de eerste generatie. De verschillen zijn echter gering (zie figuur 7.2). De persoonlijke verbondenheid met het geloof is zeer sterk en dit geldt zowel voor de eerste als de tweede generatie. Ook tussen de migratiecohorten binnen de eerste generatie is relatief weinig verschil te onderkennen. Terwijl de etnische betrokkenheid dus afneemt na een langer verblijf in Nederland, is de religieuze betrokkenheid relatief stabiel. Dit geldt zowel voor de Turks- als voor de Marokkaans-Nederlandse moslims.

Figuur 7.2

Religieuze identificatie per migratiecohort onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, gemiddelde scores op een schaal van 1 tot 5 (5 = hoogste mate van religieuze identificatie)^a, 2011



- a Er is een schaal gemaakt op basis van drie items: 'Mijn geloof is een belangrijk deel van mezelf', 'Het doet pijn als iemand iets slechts zegt over mijn geloof' en 'Dat ik moslim ben, is iets waar ik vaak aan denk'. De Cronbach's alpha is 0,75.

Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek)

7.3 De samenhang tussen etnische en religieuze identificatie onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders

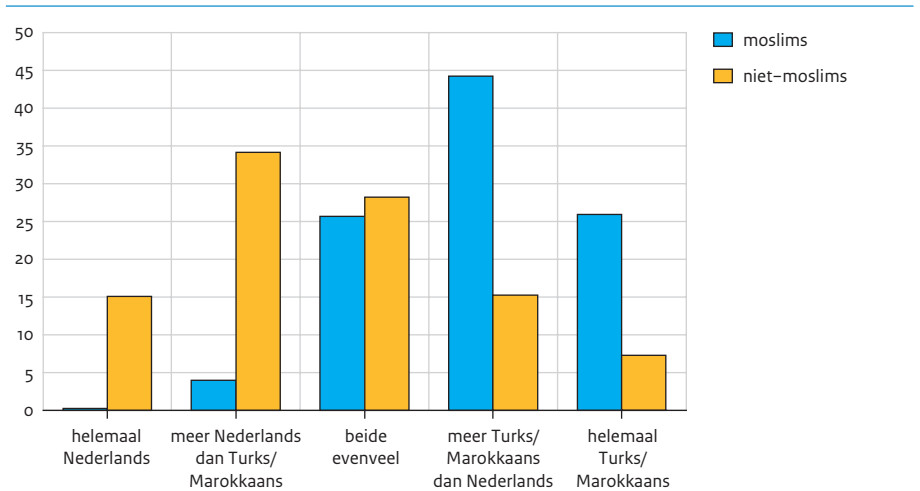
Uit eerder kleinschalig onderzoek onder Turks-Nederlandse moslims van Verkuyten en Yildiz (2007), al besproken in hoofdstuk 2, is gebleken dat een hoge mate van religiositeit samenhangt met een sterkere identificatie met de eigen etnische groep en tegelijkertijd met een zwakkere identificatie met Nederland. Deze relatie kunnen we nu bekijken voor een representatieve steekproef onder zowel Turks- als Marokkaans-Nederlandse moslims. Om het verband te onderzoeken tussen etnische en religieuze identificatie kijken we niet alleen naar verschillen tussen mensen die zich sterk en minder sterk religieus identificeren, maar ook naar mensen die zich helemaal niet tot een religie rekenen. Vanuit de gedachte dat de islam als migrantenreligie in Nederland meer verbonden is met het land van herkomst dan met Nederland volgt de verwachting dat moslims zich meer verbonden zullen voelen met hun land van herkomst dan niet-moslims.

De groep Turkse en Marokkaanse Nederlanders die zichzelf geen moslim noemt, is met 4% relatief klein (120 personen in onze steekproef). Wanneer we deze groep vergelijken met de groep die zich wel moslim noemt, is er een duidelijk verschil tussen de twee in

mate van identificatie als Nederlander. Zowel Marokkaanse als Turkse niet-moslims voelen zich een stuk vaker vooral of helemaal Nederlands dan de moslims (zie figuur 7.3). Andersom voelen moslims zich veel vaker vooral of helemaal Turks of Marokkaans. Hieruit is op te maken dat de kleine groep die zich niet (langer) moslim noemt ook wat meer afstand heeft genomen van de Turkse of Marokkaanse identiteit. Dit heeft wellicht te maken met het gegeven dat het loslaten van het geloof binnen de Turkse en Marokkaanse gemeenschap geldt als taboe. Mensen die deze stap hebben genomen, zullen zich binnen de gemeenschap minder op hun plek voelen. Daarbij moet wel worden aangetekend dat toch meer dan 20% van de niet-moslims zich wel vooral of helemaal Turks of Marokkaans voelt. Dit laat zien dat de combinatie van een sterke etnische identificatie zonder religieuze identificatie ook voorkomt.

Figuur 7.3

Etnische identificatie van Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims en niet-moslims, 2011 (in procenten)^a



a Omdat het aantal niet-moslims relatief klein is (n = 120), wordt er geen onderscheid gemaakt tussen etnische groepen.

Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek)

Door middel van een logistische regressie kijken we naar de relatieve invloed van etnische identificatie op de 'kans' om zichzelf moslim te noemen, terwijl we rekening houden met andere relevante kenmerken. Dit doen we om te kijken of de relatie tussen religieus lidmaatschap en etnische identificatie toe te schrijven is aan andere kenmerken. Het zou zo kunnen zijn dat de verschillen in etnische identificatie tussen moslims en niet-moslims

worden veroorzaakt doordat moslims en niet-moslims van elkaar verschillen op een derde kenmerk dat ook verschillen in etnische identificatie veroorzaakt (bv. verblijfsduur). We vergelijken dus moslims enerzijds met niet- en andersgelovigen anderzijds. In kader 7.1 volgt nadere informatie over de uitgevoerde analyses. Voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders geldt dat iemand die zich zowel Turks/Marokkaans als Nederlands voelt een vier keer zo grote kans heeft om moslim te zijn dan iemand die zich vrijwel alleen Nederlands voelt (zie tabel B7.1 in internetbijlage B7 op www.scp.nl onder *Moslim in Nederland 2012*). Wanneer we iemand vergelijken die zich helemaal Turks of Marokkaans voelt met iemand die zich helemaal Nederlands voelt, is de kans voor de laatste dus zelfs zestien keer zo groot om zich moslim te voelen.

Kader 7.1 Toelichting analyses

Data

Er is voor dit hoofdstuk gebruikgemaakt van de Turks- en Marokkaans-Nederlandse respondenten uit de Survey Integratie Minderheden, verzameld in 2011. Daarnaast is gekeken naar de Somalische, Afghaanse, Irakese en Iraanse respondenten uit de Survey Integratie Nieuwe Groepen uit 2009. Hierbij is voor de analyses op mate van religieuze identificatie en religieus gedrag een selectie gemaakt op de respondenten die aangeven zelf moslim te zijn.

Meting variabelen

Etnische identificatie is bepaald op basis van de vraag: 'Voelt u zich meer Turks/Marokkaans of meer Nederlander?' Hierbij werden vijf mogelijke antwoordcategorieën gegeven: helemaal Nederlands, vooral Nederlands, zowel [etnische groep] als Nederlands, vooral [etnische groep] en helemaal [etnische groep].

Religieuze identificatie is samengesteld uit drie items die vaker gebruikt worden om verbondenheid met een sociale identiteit te meten (Ashmore et al. 2004). Voor Turkse en Marokkaanse moslims gaat het om de items 'Mijn geloof is een belangrijk deel van mezelf', 'Als iemand iets negatiefs zegt over mijn religie voel ik mij persoonlijk gekwetst' en 'Mijn geloof is iets waar ik vaak aan denk'. Voor de nieuwe groepen is het laatste item vervangen door 'Niemand mag mijn geloof in twijfel trekken'. De items zijn gemeten op een vijfpuntsschaal, lopend van 'helemaal niet mee eens' tot 'helemaal mee eens'. De analyses zijn hierdoor dus niet volledig vergelijkbaar.

Migratiegeneratie is bepaald op basis van geboorteland. Alle respondenten die zijn geboren in Nederland met één of twee ouders uit Turkije of Marokko worden tot de tweede generatie gerekend. Van de nieuwe groepen behoren alle respondenten tot de eerste generatie.

Cohorten zijn bepaald op basis van het jaar van migratie naar Nederland. Voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders zijn intervallen van tien jaar gebruikt en voor de nieuwe groepen die nog relatief kort in Nederland zijn intervallen van vijf jaar.

Opleiding is ingedeeld in zeven categorieën, van basisonderwijs tot wetenschappelijk onderwijs.

Arbeidsmarktparticipatie maakt onderscheid tussen werkenden en niet-werkenden (onder de laatste categorie vallen zowel werkzoekenden als inactieven).

De *gezinssituatie* van de respondent is ingedeeld in vier categorieën: alleenstaand zonder kinderen, alleenstaand met kinderen, met partner zonder kinderen, en met partner en kinderen.

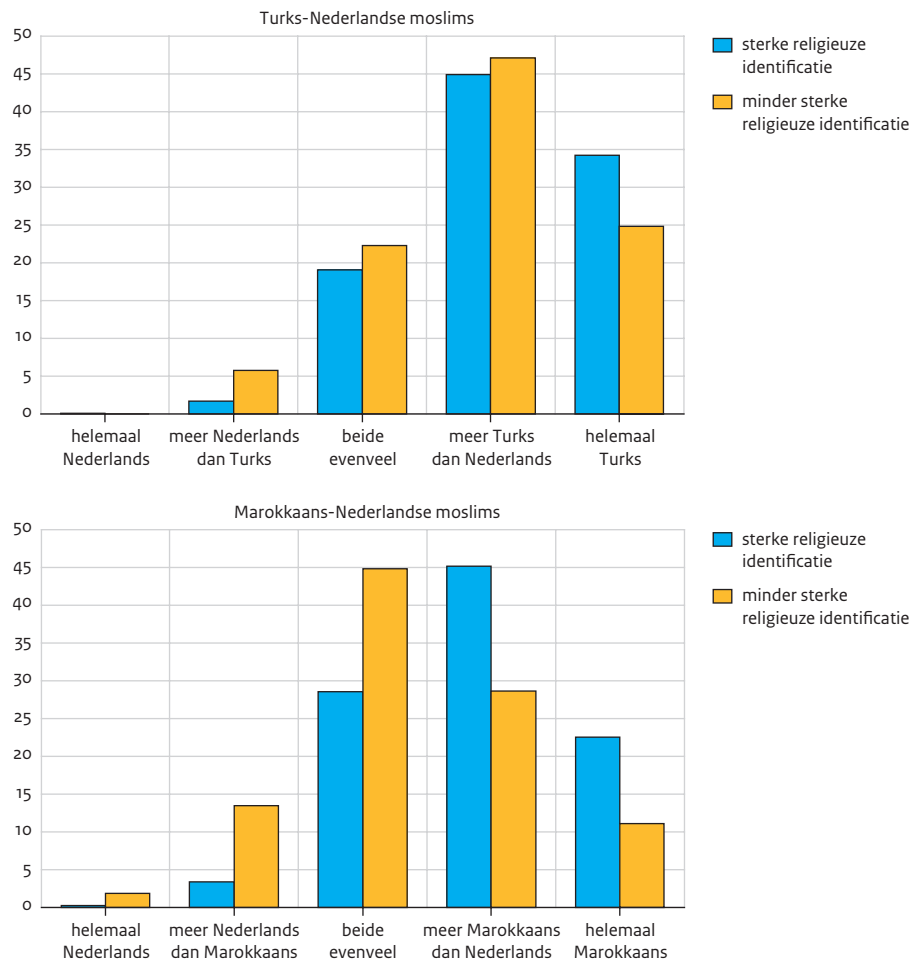
Analyse

In de beschrijvende analyses zijn de data gewogen naar geslacht, burgerlijke staat, leeftijd, generatie en stedelijkheid. De verklarende analyses zijn uitgevoerd door middel van logistische en multiple regressies.

Wanneer we de moslims voor wie het geloof erg belangrijk is (die hoog tot zeer hoog scoren op de identificatie-items) vergelijken met de minder religieuze moslims wordt duidelijk dat deze groepen van elkaar verschillen in hun etnische identificatie. Moslims die meer belang aan hun geloof hechten, voelen zich meer Turks of Marokkaans en minder Nederlands dan moslims die minder belang aan hun geloof hechten (zie figuur 7.4). Opvallend is dat de relatie tussen religieuze en etnische identificatie sterker is voor Marokkaanse dan voor Turkse Nederlanders.¹ Voor Turks-Nederlandse moslims geldt dat zowel sterk religieuze als minder sterk religieuze moslims zich meestal vooral of helemaal Turks voelen. Onder de Turks-Nederlandse moslims is er vrijwel niemand die zich helemaal Nederlands voelt en ook zich 'vooral als Nederlands' te identificeren is binnen deze groep zeldzaam. Het verschil in etnische identificatie tussen sterk en minder sterk religieuzen is bij deze groep dus niet erg groot. Voor de Marokkaans-Nederlandse moslims is het wel zo dat minder religieuzen zich vaker Nederlands voelen dan zij die zich wel sterk met het geloof identificeren.

Figuur 7.4

Etnische identificatie van Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims met een sterke en minder sterke religieuze identificatie, 2011 (in procenten)



Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek)

Aan de hand van multiple regressies is gekeken of de samenhang tussen etnische en religieuze identificatie blijft bestaan wanneer rekening gehouden wordt met andere kenmerken. Voor Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims blijft – ook wanneer rekening wordt gehouden met verschillen in opleiding, arbeidsmarktparticipatie, verblijfsduur en

levensfase – de relatie tussen etnische identificatie en religieuze identificatie overeenind (zie tabel B7.2 in internetbijlage B7).

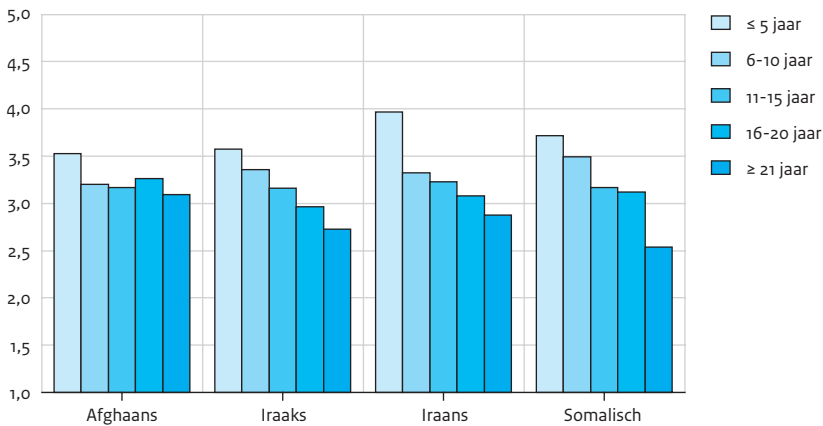
Turkse en vooral Marokkaanse moslims die zich meer Nederlands voelen, identificeren zich minder sterk met hun geloof, maar geldt dit ook voor de mate waarin ze hun religie praktiseren? Uit nadere analyses blijkt dat etnische identificatie ook positief samenhangt met de religieuze praktijk (een combinatie van moskeebezoek, participatie in de ramadan, halal eten en bidden). De samenhang is niet bijzonder sterk ($r = 0,13$), maar wel in de verwachte richting: moslims die vaker praktiseren, identificeren zich meer met het land van herkomst.

7.4 Etnische en religieuze identificatie onder moslims uit vluchtelingengroepen

In deze paragraaf gaan we in op etnische en religieuze identificatie onder de vier kleinere moslimgroepen in Nederland (uit Afghanistan, Irak, Iran en Somalië). Omdat in deze vier groepen de tweede generatie (voor zover aanwezig) gemiddeld genomen nog erg jong is, zullen we alleen de eerste generatie bestuderen. Daarnaast is de verblijfsduur in categorieën van vijf jaar (in plaats van tien jaar) opgesplitst, omdat de gemiddelde verblijfsduur van deze groepen een stuk korter is dan die van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders. Ten eerste is gekeken naar de etnische identificatie onder de kleinere vluchtelingengroepen. Net als bij Turkse en Marokkaanse Nederlanders is te zien dat bij deze groepen een langere verblijfsduur samengaat met een sterkere identificatie als Nederlander en een minder sterke identificatie met het land van herkomst (zie figuur 7.5). Dus hoe langer men in Nederland is, hoe zwakker de identificatie met de eigen herkomstgroep. Bij de meeste groepen lijkt dit een geleidelijk proces, behalve bij Afgaanse Nederlanders, bij wie na vijf jaar verblijf in Nederland geen noemenswaardige veranderingen meer optreden.

Figuur 7.5

Etnische identificatie per migratiecohort onder Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische Nederlanders, gemiddelde scores op een schaal van 1 (helemaal Nederlands) tot 5 (helemaal Afghaans/Iraaks/Iraans/Somalisch), 2009



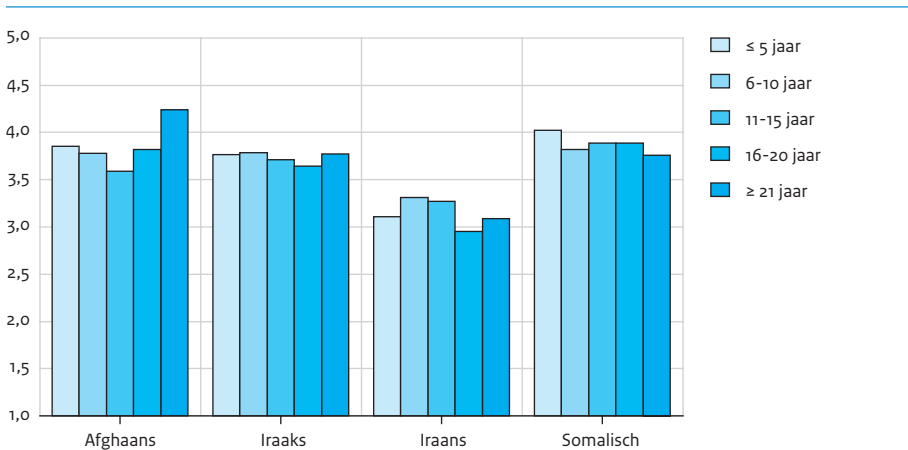
Bron: SCP (SING'09)

De religieuze identificatie kent een minder gelijkmatig verloop wanneer we kijken naar ontwikkelingen over de migratiecohorten (zie figuur 7.6). Er zijn bij sommige etnische groepen wel kleine verschillen in religieuze identificatie tussen de cohorten, maar deze wijzen niet eenduidig op een toename of afname met langere verblijfsduur. Duidelijk is wel – zoals we ook al in hoofdstuk 4 constateerden – dat de religieuze identificatie het hoogst is onder de Somalische moslims en het laagst onder de moslims van Iraanse origine.

Bij vluchtelingengroepen is meer dan bij de klassieke migrantengroepen sprake van verschillende fasen in de migratie, waarbij specifieke groepen op verschillende momenten zijn gevlucht. Het is mogelijk dat er bij individuele moslims wel een verandering in religieuze identificatie heeft plaatsgevonden naarmate zij langer in Nederland zijn. Het zou kunnen dat dit niet zichtbaar is in deze cohortcijfers als gevolg van verschillen in de mate van religiositeit bij binnenkomst in Nederland. Alleen panelgegevens, waarbij individuen door de tijd heen worden gevolgd, zouden hier uitsluitsel over kunnen geven.

Figuur 7.6

Religieuze identificatie per migratiecohort onder Afghaans-, Iraaks-, Iraans- en Somalisch-Nederlandse moslims, gemiddelde scores op een schaal van 1 tot 5 (5 = hoogste mate van etnische identificatie)^a, 2009



- a Er is een schaal gemaakt op basis van drie items: ‘Mijn geloof is een belangrijk deel van mezelf’, ‘Het doet pijn als iemand iets slechts zegt over mijn geloof’ en ‘Niemand mag mijn geloof in twijfel trekken’. De Cronbach’s alpha is 0,71.

Bron: SCP (SING’09)

7.5 De samenhang tussen etnische en religieuze identificatie onder moslims uit vluchtelingengroepen

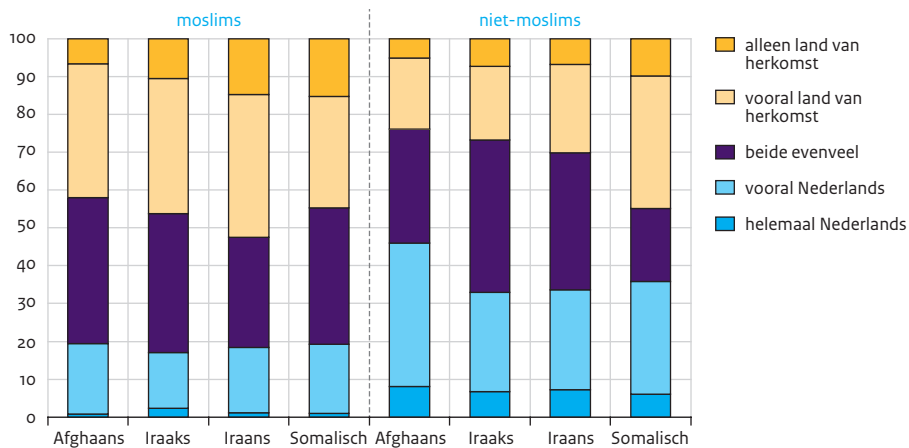
Zoals al aangegeven in hoofdstuk 4 is van de vier vluchtelingengroepen (in tegenstelling tot bij de Marokkaanse en Turkse Nederlanders) een aanzienlijk deel niet-gelovig. Ook zijn sommige vluchtelingen christelijk. Het is daarom interessant te bekijken of net als bij de Turkse en Marokkaanse niet-moslims ook bij de niet-moslims uit vluchtelingengroepen (zowel niet-gelovig als christelijk) de identificatie met Nederland sterker is dan onder de moslims uit deze landen. Zoals is te zien in figuur 7.7 zijn er duidelijk verschillen in de mate van etnische identificatie tussen moslims en niet-moslims uit vluchtelingengroepen. Net als bij Turkse en Marokkaanse Nederlanders voelen ook bij deze groepen niet-moslims zich vaker vooral of helemaal Nederlands, terwijl moslims zich vaker vooral of alleen identificeren met het land van herkomst. De relatie kan twee kanten op lopen. Enerzijds is het mogelijk dat niet-gelovigen en christenen zich meer thuis voelen in Nederland – waar de meerderheid van de bevolking net als zij niet-gelovig of christen is – en dat zij zich dus eerder als Nederlander zullen identificeren dan moslims. Anderzijds is het ook mogelijk dat wanneer migranten zich meer gaan identificeren als Nederlander, zij

gaandeweg minder belang zullen hechten aan hun geloof, en dat daardoor migranten die zich meer Nederlands voelen zich minder sterk met het geloof identificeren.

Op basis van logistische regressieanalyses is wederom gekeken naar de relatie tussen jezelf moslim noemen en etnische identificatie, rekening houdend met achtergrondkenmerken. Voor de vier vluchtelingengroepen blijken de verschillen tussen moslims en niet-moslims in etnische identificatie minder sterk te zijn dan bij de Turkse en Marokkaanse Nederlanders: voor hen geldt dat iemand die zich zowel bijvoorbeeld Iraans als Nederlands voelt een anderhalf keer zo grote kans heeft om moslim te zijn dan iemand die zich vrijwel alleen Nederlands voelt (zie tabel B7.3 in internetbijlage B7). De relatie tussen etnische identificatie en religieus lidmaatschap is voor de vluchtelingengroepen dus wat minder sterk.

Figuur 7.7

Etnische identificatie van moslims en niet-moslims uit de vier vluchtelingengroepen, 2009 (in procenten)



Bron: SCP (SING'09)

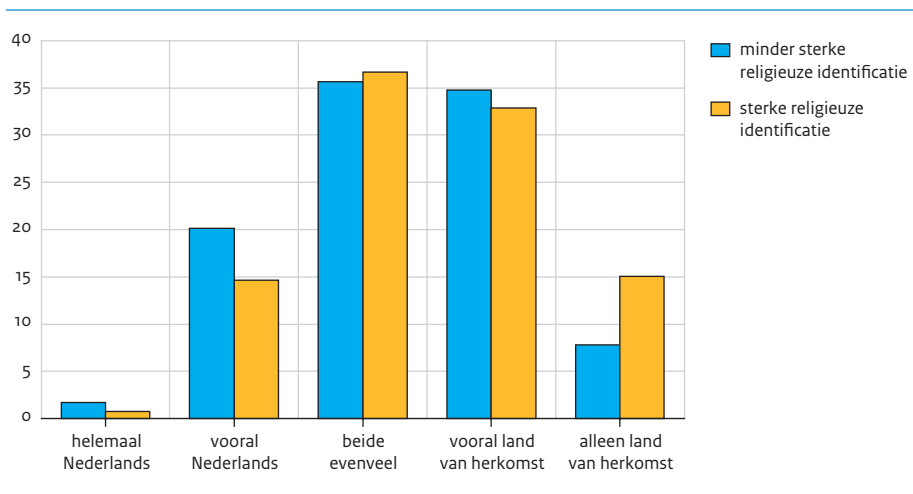
Ook wanneer we enkel naar de groep moslims kijken, zijn verschillen zichtbaar in de mate van etnische identificatie (zie figuur 7.8). Wederom is een vergelijking gemaakt tussen moslims die zich zeer sterk met het geloof identificeren en moslims bij wie deze identificatie minder sterk is. Hoewel de gemiddelden niet erg ver uit elkaar liggen, is te zien dat moslims voor wie het geloof erg belangrijk is zich vaker alleen identificeren met hun land van herkomst dan voor moslims voor wie het geloof minder belangrijk is. Moslims voor wie het geloof iets minder belangrijk is, voelen zich daarentegen iets vaker vooral Nederlands. Vrijwel niemand voelt zich helemaal Nederlands. De relatie tussen religieuze en etnische identificatie bij de moslims uit vluchtelingengroepen is vergelijkbaar met die onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders. De relatie is het sterkst voor de Afghaanse

Nederlanders, gevolgd door de Somalische Nederlanders. Voor de Iraaks- en Iraans-Nederlandse moslims is de relatie iets minder sterk.²

Net als voor de Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims geldt voor de moslims uit vluchtelingengroepen dat – ook wanneer rekening wordt gehouden met verschillen in opleiding, arbeidsmarktparticipatie, verblijfsduur en levensfase – de relatie tussen etnische identificatie en religieuze identificatie overeind blijft (zie tabel B7.4 in internetbijlage B7).

Figuur 7.8

Etnische identificatie van moslims uit vluchtelingengroepen met een sterke en minder sterke religieuze identificatie, 2009 (in procenten)



Bron: SCP (SING'09)

7.6 Conclusies

Zoals aangetoond in hoofdstuk 4 hechten moslims in Nederland over het algemeen veel belang aan hun religieuze identiteit. In dit hoofdstuk hebben we gekeken in hoeverre een toenemende identificatie met Nederland, die te verwachten is door de tijd en over generaties, samenhangt met een afname van religieuze identificatie. Voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders geldt dat de afname in etnische identificatie bij een langer verblijf in Nederland en bij de tweede generatie niet gepaard gaat met een afname in religieuze identificatie. Het geloof blijft erg belangrijk voor de tweede generatie, net zo belangrijk als voor eerstegeneratiemigranten, ook als ze al lang in Nederland zijn. Het lijkt er dus op dat met langer verblijf in Nederland mensen zich wel meer Nederlands gaan voelen, maar niet meer of minder belang gaan hechten aan het geloof. Deze resultaten worden ook gevonden voor drie van de vier nieuwere moslimgroepen in Nederland: de Iraakse,

Iraanse en Somalische Nederlanders. Ook voor deze groepen geldt dat een langere verblijfsduur gepaard gaat met een toegenomen identificatie met Nederland, maar niet met een afname in religieuze betrokkenheid. Voor Afghaanse Nederlanders geldt dat een langere verblijfsduur niet gerelateerd is aan een sterkere identificatie met Nederland en ook niet aan een minder sterke identificatie met het geloof.

De resultaten laten ook zien dat – in lijn met de sterke verbondenheid van de islam met de landen van herkomst – moslims zich meer identificeren met hun land van herkomst dan niet-moslims. Dit geldt voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders, maar ook voor de vluchtelingengroepen, waarbinnen veel hogere aandelen niet-moslims voorkomen. Ook binnen de religieuze groep voelen moslims met een minder sterke religieuze identiteit zich wat meer Nederlands en vice versa. De combinatie ‘ik voel me helemaal Marokkaans/Turks/Afghaans enz.’ en ‘moslim zijn is erg belangrijk voor me’ komt dus vaker voor dan ‘ik voel me helemaal Nederlands’ en ‘moslim zijn is erg belangrijk voor me’. De samenhang tussen etnische en religieuze identiteit is het sterkst voor de Marokkaans- en Afghaans-Nederlandse moslims.

De bevindingen in dit hoofdstuk schetsen een beeld van een blijvend belang van religie voor moslims in Nederland, ook na langer verblijf in Nederland en binnen de tweede generatie. Hoewel er wel verschillen zijn in religieuze betrokkenheid tussen mensen die zich meer of minder als Nederlander identificeren, zijn deze verschillen betrekkelijk klein. De verwachting is daarom dat in de nabije toekomst religie voor moslims niet veel aan belang zal inboeten, ook wanneer zij zich meer als Nederlander zullen gaan identificeren. De vraag of dit op termijn zal leiden tot een soort ‘Nederlandse islam’ die losstaat van de landen van herkomst van migranten en hun nakomelingen kunnen we op dit moment nog niet beantwoorden. Indien latere generaties zich steeds meer als Nederlander gaan identificeren en tegelijkertijd veel belang blijven hechten aan het geloof, is het wel mogelijk dat de islam steeds meer los komt te staan van het land van herkomst. Tegelijkertijd is het voor migranten en hun kinderen steeds gemakkelijker om transnationale banden te onderhouden, waardoor een volledige loskoppeling van het land van herkomst onwaarschijnlijk lijkt.

Noten

- 1 De correlatie tussen etnische en religieuze identificatie is 0,22 voor Marokkaans-Nederlandse moslims en 0,15 voor Turks-Nederlandse moslims.
- 2 De correlatie tussen etnische en religieuze identificatie is 0,20 voor Afghaans-Nederlandse moslims, 0,13 voor Iraaks- en Iraans-Nederlandse moslims en 0,17 voor Somalisch-Nederlandse moslims.

8 Ervaren discriminatie en religie

8.1 Is er een verband tussen ervaren discriminatie en religieuze betrokkenheid?

Personen met een niet-westerse achtergrond hebben in Nederland regelmatig het gevoel gediscrimineerd te worden en er zijn aanwijzingen dat er op de arbeidsmarkt sprake is van discriminatie op basis van etniciteit (Andriessen et al. 2007). In de afgelopen jaren lijkt in algemene zin het klimaat ten aanzien van moslims in Nederland verhard te zijn. In het eerste deel van dit hoofdstuk beschrijven we hoe leden van de verschillende migrantengroepen het maatschappelijk klimaat ten aanzien van moslims ervaren. We beantwoorden de vraag in hoeverre het met name moslims zelf zijn die veel discriminatie ervaren en of zij die discriminatie toeschrijven aan hun religieus lidmaatschap. Voelt juist de meest gestigmatiseerde groep zich ook het meest gediscrimineerd? We richten ons zowel op moslims van Turkse en Marokkaanse herkomst als op moslims uit de vier vluchtelingengroepen.

In het tweede deel van dit hoofdstuk kijken we naar eventuele gevolgen van ervaren discriminatie. Uit eerder onderzoek is gebleken dat een van de mogelijke reacties op het ervaren van discriminatie is dat men zich sterker op de eigen – etnische of religieuze – groep gaat richten; de identificatie met de eigen groep zou dan toenemen. Dit wordt in de onderzoeksliteratuur de theorie van *reactieve identificatie* genoemd (bv. Portes en Rumbaut 2006; Branscombe et al. 1999). We onderzoeken deze theorie in dit hoofdstuk en beantwoorden daarmee de vraag of er een relatie is tussen het ervaren van discriminatie en de religieuze beleving en participatie van moslims in Nederland.

In dit hoofdstuk zal enkel worden gekeken naar discriminatie zoals dat door mensen zelf ervaren wordt. Er wordt dus geen ‘objectieve’ meting van discriminatie gebruikt.

8.2 Perceptie van het maatschappelijke klimaat tegenover moslims en ervaren discriminatie

Eerder onderzoek heeft duidelijk gemaakt dat de wederzijdse beeldvorming tussen moslims en niet-moslims in Nederland niet onverdeeld positief is. Er is veel wederzijds onbegrip en het gevoel dat beide werelden niet verenigbaar zijn, is wijdverbreid. Uit onderzoek onder de autochtone Nederlandse bevolking bleek dat de beeldvorming over moslims al jaren vrij negatief is (bv. Sniderman et al. 2003; Hagendoorn en Sniderman 2001). Eerder onderzoek heeft ook duidelijk gemaakt dat moslims vinden dat het maatschappelijke klimaat in Nederland ten opzichte van hun geloof te wensen overlaat. Slechts een minderheid bleek bijvoorbeeld van mening dat de meeste Nederlanders respect hebben voor de islamitische cultuur en ook bleek ongeveer de helft van de Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims bang te zijn voor geweld tegen moslims in Nederland (Gijsberts en Lubbers 2009).

Ook uit de meest recente cijfers blijkt dit weer (zie tabel 8.1). Een aanzienlijk deel van de moslims in Nederland is van mening dat de mensen in Nederland veel te negatief zijn over de islam. Dit geldt voor 80% van de Marokkaans-Nederlandse moslims en voor 63% van de Turks-Nederlandse moslims. De aandelen voor de moslims uit vluchtelingengroepen liggen lager, maar toch ook rond de 50%. Iraans-Nederlandse moslims zijn van de nieuwe groepen het somberst over het maatschappelijke klimaat ten aanzien van het eigen geloof. Uit eerder onderzoek kwam naar voren dat slechts een kleine minderheid van de moslims van mening is dat hoe mensen in het Westen leven en hoe moslims leven niet samengaat (Gijsberts en Lubbers 2009). De meeste moslims die in Nederland wonen, hebben dus over het algemeen geen principiële bezwaren om als moslim in een westerse context te leven, maar vinden in de praktijk minder goed gaan: ze ervaren veel weerstand van hun autochtone landgenoten ten aanzien van hun geloof.

In eerder onderzoek is bovendien naar voren gekomen dat met name hogeropgeleide migranten zich zorgen maken over het maatschappelijke klimaat (Gijsberts en Vervoort 2009). Ook zijn het onder de migranten met een moslimachtergrond juist de hogeropgeleiden die vinden dat het respect voor de islamitische cultuur vaak ver te zoeken is. Dit is eerder omschreven als de *integratieparadox*: juist degenen die het best zijn geïntegreerd (hogeropgeleiden) ervaren het maatschappelijk klimaat het minst positief (Buijs et al. 2006). Dit bleek niet alleen te gelden voor het ervaren klimaat ten opzichte van moslims en de islam, maar ook voor het gevoel als niet-westerse migrant geaccepteerd te worden en voor de perceptie van discriminatie. Hogeropgeleiden gaven bijvoorbeeld vaker aan dat er discriminatie voorkomt in Nederland. Er bleken overigens wel duidelijke verschillen tussen Turks- en Marokkaans-Nederlandse hogeropgeleiden. Vooral Marokkaans-Nederlandse hogeropgeleiden bleken het maatschappelijk klimaat als negatief te ervaren (Gijsberts en Vervoort 2009).

Tabel 8.1

Perceptie van het maatschappelijk klimaat ten aanzien van moslims onder verschillende moslimgroepen in Nederland, 2009 en 2011 (in procenten (helemaal) mee eens)

De mensen in Nederland zijn veel te negatief over de islam.	
Turks	63
Marokkaans	80
Afghaans	48
Iraaks	45
Iraans	56
Somalisch	40

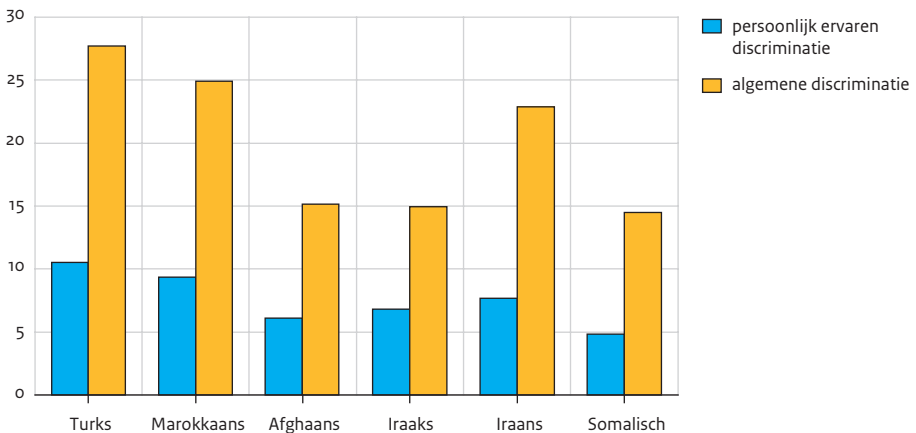
Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek); SCP (SING'09)

Frequentie van discriminatie

Ook met betrekking tot het ervaren van discriminatie hebben we recente gegevens tot onze beschikking. We hebben gebruikgemaakt van twee metingen van discriminatie. Ten eerste is gevraagd in welke mate men zelf discriminatie heeft ervaren door autochtone Nederlanders (persoonlijk ervaren discriminatie) en ten tweede of men vindt dat er in het algemeen in Nederland wordt gediscrimineerd (algemeen ervaren discriminatie). Voor alle groepen geldt dat mensen vaker rapporteren dat niet-westerse migranten in Nederland worden gediscrimineerd dan dat zijzelf worden gediscrimineerd. Etnische groepen verschillen duidelijk van elkaar in de mate waarin zij discriminatie ervaren, zoals te zien is in figuur 8.1. De groepen die het langst in Nederland zijn, de Turkse en Marokkaanse Nederlanders, vinden veruit het vaakst dat niet-westerse migranten in Nederland gediscrimineerd worden. Een kwart van deze groepen vindt zelfs dat dit vaak tot zeer vaak gebeurt, op de voet gevolgd door de Iraanse Nederlanders. De overige vluchtelingengroepen vinden minder vaak dat niet-westerse migranten in Nederland worden gediscrimineerd. Toch signaleert ook rond de 15% van de Iraanse, Afghaanse en Somalische Nederlanders vaak tot zeer vaak discriminatie van niet-westerse migranten.

Figuur 8.1

Aandeel moslims dat vaak tot zeer vaak discriminatie ervaart, naar etnische herkomst, 2009 en 2011 (in procenten)



Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek; SING'09)

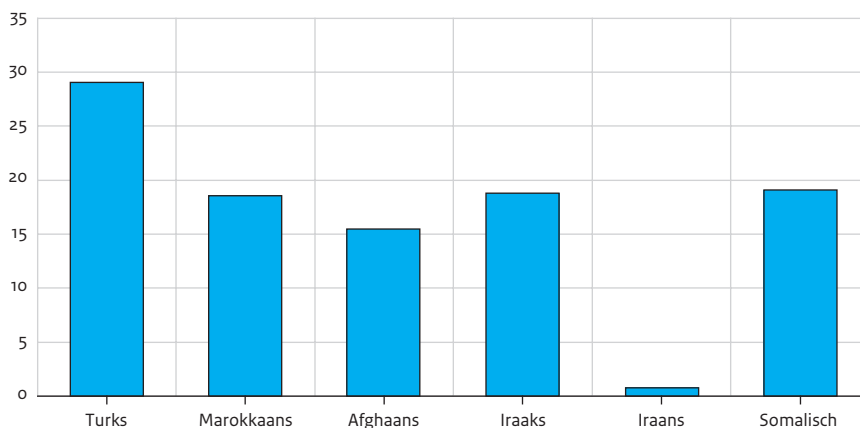
Geloof als oorzaak van discriminatie?

Zelf ervaren tussen de 5% (Somalisch) en 11% (Turks) van de niet-westerse migranten discriminatie. Aan de mensen die zich wel eens (of vaak) gediscrimineerd voelen (ongeveer de helft van het totaal) is gevraagd waarom zij denken dat dit gebeurde. Antwoordmoge-

lijkheden zijn bijvoorbeeld huidskleur, geslacht of leeftijd, maar ook geloof en het dragen van een hoofddoek. Voor vrijwel alle groepen geldt dat ongeveer 16% van de mensen denkt dat zij voornamelijk gediscrimineerd worden vanwege hun geloof of hun hoofddoek. Alleen bij de Iraanse Nederlanders ligt dit percentage fors lager. Van hen schrijft slechts 4% discriminatie toe aan het geloof. Wellicht zijn de verschillen te verklaren door het feit dat in sommige groepen vrijwel iedereen moslim is (bv. onder Marokkaanse Nederlanders), terwijl dit percentage bij andere groepen veel lager ligt, zoals bij de Iraanse Nederlanders (een derde van hen is moslim). Wanneer we een selectie maken van alleen moslims zien we dat het percentage mensen dat zich gediscrimineerd voelt vanwege het geloof bij vrijwel alle groepen hoger is (zie figuur 8.2). Turks-Nederlandse moslims voelen zich het vaakst op basis van hun geloof gediscrimineerd: een derde van hen denkt dat dit de voornaamste reden is voor discriminatie. Bij Marokkaans-Nederlandse moslims ligt dit percentage wat lager, namelijk op 21%. Dit is vergelijkbaar met de Iraaks- en Somalisch-Nederlandse moslims (19%) en in mindere mate de Afghaans-Nederlandse moslims (15%). Opmerkelijk is dat van de Iraans-Nederlandse moslims minder dan 1% discriminatie toeschrijft aan het geloof.

Figuur 8.2

Aandeel moslims dat discriminatie om religieuze redenen ervaart, van alle moslims die discriminatie ervaren, 2009 en 2011 (in procenten)



Bron: SCP (SIM'11, hoofd- en mixed mode onderzoek; SING'09)

Moslims voelen zich niet vaker gediscrimineerd

Gezien het negatieve klimaat dat veel moslims ervaren rondom hun geloof (Gijsberts en Lubbers 2009) is het mogelijk dat zij vaker dan niet-moslims discriminatie ervaren. Wanneer moslims worden vergeleken met niet-gelovigen en migranten die een ander geloof aanhangen, blijkt dit echter niet het geval te zijn. Voor Turks- en Marokkaans-

Nederlandse moslims geldt dat zij zich even vaak als de kleine groep niet- of andersgelovigen gediscrimineerd voelen. Voor de vluchtelingengroepen geldt zelfs dat moslims zich minder vaak gediscrimineerd voelen dan niet-moslims. Dus hoewel veel moslims vinden dat Nederlanders negatief zijn over hun geloof, ervaren zij niet meer discriminatie dan niet-moslims. Hierbij moet opgemerkt worden dat ‘het moslim zijn’ minder zichtbaar is dan bijvoorbeeld huidskleur. Het is daarom niet altijd duidelijk wie wel of niet tot deze groep behoort. Dit is anders voor vrouwen die een hoofddoek dragen en daardoor hun religieus lidmaatschap duidelijk laten zien. Daarom hebben we moslima’s die buitenshuis een hoofddoek dragen vergeleken met moslima’s die dat niet doen. Uit deze analyses blijkt dat moslima’s met en zonder hoofddoek even vaak discriminatie ervaren. Dit geldt zowel voor Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslima’s als voor moslima’s uit de vluchtelingengroepen. Wanneer zij discriminatie ervaren, wordt dit echter wel door gemiddeld de helft van de hoofddoekdragende moslima’s toegeschreven aan het geloof en meer specifiek aan de hoofddoek. Van de moslima’s die geen hoofddoek dragen, ziet slechts 10% het geloof als oorzaak van de door hen ervaren discriminatie (zie figuur B8.1 in internetbijlage B8 op www.scp.nl onder *Moslim in Nederland 2012* voor een uitsplitsing naar etnische groep).

8.3 Reactieve identificatie: een analyse

In hoofdstuk 2 is het reactieve identificatiemodel van Branscombe et al. uiteengezet, waarin wordt aangetoond dat gevoelens van uitsluiting en discriminatie kunnen leiden tot verhoogde identificatie met de minderheidsgroep (Branscombe et al. 1999; Postmes en Branscombe 2002). Het idee hierachter is dat mensen behoefte hebben aan een positieve sociale identiteit en dat wanneer deze sociale identiteit wordt bedreigd (bv. bij discriminatie) men sterker op deze identiteit teruggrijpt. Oorspronkelijk werd deze theorie met name toegepast op etnische groepen. Recentelijk is echter aangetoond dat ook de religieuze identificatie kan toenemen als gevolg van gepercipieerde discriminatie, omdat juist religie een zeer positieve sociale identiteit kan bieden (Ysseldyck et al. 2010). Verhoogde identificatie kan op haar beurt weer leiden tot een toename in religieus gedrag. Wanneer we deze theorie toepassen op moslims in Nederland volgt hieruit de verwachting dat moslims die veel discriminatie ervaren zich sterker met het geloof zullen gaan identificeren. Via toegenomen identificatie kan discriminatie dan ook leiden tot een hogere mate van religieus gedrag. We zullen deze verwachting toetsen, zowel voor Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims als voor moslims uit de vluchtelingengroepen. In kader 8.1 leggen we uit hoe we de analyses hebben uitgevoerd.

Kader 8.1 Toelichting analyses

Data

Er is gebruikgemaakt van twee verschillende databronnen, verzameld in 2009 en 2011. Turkse en Marokkaanse Nederlanders zijn ondervraagd in de Survey Integratie Minderheden (SIM) uit 2011. Afghaans, Irakese, Iraanse en Somalische Nederlanders zijn ondervraagd in de Survey Integratie Nieuwe Groepen (SING) uit 2009. De surveys zijn beide landelijk van aard en zijn representatief voor de erin opgenomen etnische groepen. De vragen over discriminatie zijn in beide surveys hetzelfde en ook de religie-items zijn in hoge mate vergelijkbaar. Omdat de religie-items echter niet volledig hetzelfde zijn, worden de groepen apart geanalyseerd.

Metingen discriminatie

Discriminatie is gemeten met twee stellingen: 'Sommige mensen zeggen dat allochtonen door Nederlanders worden gediscrimineerd. Gebeurt dit: nooit, bijna nooit, af en toe, vaak, zeer vaak?' En: 'Bent u zelf wel eens gediscrimineerd door Nederlanders? Hoe vaak is dat gebeurd? Nooit, bijna nooit, af en toe, vaak, zeer vaak.' De items hangen positief met elkaar samen ($r = 0,51$). Van deze twee items is een schaal gemaakt van 1 tot en met 5.

Metingen religie

Religieuze identificatie is samengesteld uit drie items die vaker gebruikt worden om verbondenheid met een sociale identiteit te meten (Ashmore et al. 2004): 'Mijn geloof is een belangrijk deel van mezelf' en 'Als iemand iets negatiefs zegt over mijn religie voel ik mij persoonlijk gekwetst'. Daarnaast is aan Turkse en Marokkaanse Nederlanders de stelling voorgelegd: 'Mijn geloof is iets waar ik vaak aan denk', en aan de vluchtelingengroepen: 'Niemand mag mijn geloof in twijfel trekken'. De items zijn gemeten op een vijfpuntsschaal, lopend van 'helemaal niet mee eens' tot 'helemaal mee eens'. De Cronbach's alpha van de schaal is 0,77 voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders, en 0,71 voor de vluchtelingengroepen.

Religieus gedrag is gemeten op basis van vier soorten gedragingen: het halal eten en participeren in de laatste ramadan (beide gemeten op een vierpuntsschaal van 'helemaal niet' tot 'elke dag'); bidden (gemeten op een zespuntsschaal van 'nooit' tot 'vijfmaal daags'); en moskeebezoek (gemeten op een vijfpuntsschaal van 'helemaal niet' tot 'elke dag'). Deze items zijn gehercodeerd tot een schaal van 0 (geen religieuze participatie) tot 1 (frequente religieuze participatie). De Cronbach's alpha van de schaal is 0,64 voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders en 0,75 voor de vluchtelingengroepen.

Meting overige kenmerken

Migratiegeneratie is bepaald op basis van geboorteland. Van de vluchtelingengroepen zijn alleen leden van de eerste generatie geselecteerd, omdat de tweede generatie een te kleine groep vormt om apart te analyseren. Bij Turkse en Marokkaanse Nederlanders kan wel onderscheid worden gemaakt tussen de eerste en tweede generatie. Alle respondenten die geboren zijn in Nederland worden tot de tweede generatie gerekend. Van alle respondenten van de tweede generatie zijn een of beide ouders geboren in Turkije of Marokko.

Opleiding is ingedeeld in zeven categorieën van 1 (geen opleiding) tot 7 (universitaire opleiding).

Arbeidsmarktparticipatie kent drie categorieën: niet actief in de beroepsbevolking, minstens twaalf uur per week werkzaam, werkloos. Daarnaast wordt rekening gehouden met geslacht, leeftijd, etnische groep en of de respondent in een van de vier grote steden (G4) woont. Bij de vluchtelingengroepen is ook gekeken naar de verblijfsduur, in intervallen van vijf jaar.

Analyse

Voor de beschrijvende analyses zijn de data gewogen naar geslacht, burgerlijke staat, leeftijd, generatie en stedelijkheid. Voor de verklarende analyses is gebruikgemaakt van multiple regressie.

De relatie tussen discriminatie en identificatie

Voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders is er geen relatie gevonden tussen ervaren discriminatie en religieuze identificatie (Pearson's $r = -0,035$, $p > 0,10$). Moslims die meer discriminatie ervaren, identificeren zich dus niet sterker met het geloof dan moslims die weinig discriminatie ervaren. Ook wanneer rekening wordt gehouden met opleidingsniveau en arbeidsmarktparticipatie wordt het effect niet sterker (zie tabel B8.1 in internetbijlage B8). De verwachting van de reactieve identificatietheorie wordt voor deze groepen dus niet ondersteund. Ook wanneer Turkse en Marokkaanse Nederlanders, en de eerste en tweede generatie apart worden geanalyseerd, wordt er geen relatie tussen discriminatie en religieuze identificatie gevonden.

Voor de vluchtelingengroepen geldt dat een sterkere religieuze identificatie zoals verwacht samengaat met een hogere mate van ervaren discriminatie. Dit komt dus wel overeen met de verwachtingen op basis van de theorie van reactieve identificatie. De samenhang tussen discriminatie en religieuze identificatie is echter niet erg sterk (Pearson's $r = 0,06$, $p < 0,001$). Wanneer er een onderscheid wordt gemaakt tussen mensen die veel tot zeer veel discriminatie ervaren (6%) en de overigen is te zien dat het ervaren van veel discriminatie samengaat met een toename van 0,2 punt in religieuze identificatie (op een schaal van 1 tot 5). Voor deze groepen geldt dus dat het ervaren van discriminatie samengaat met een iets versterkte religieuze identificatie. In de analyses wordt het effect van discriminatie op religieuze identificatie bijna twee keer zo groot wanneer rekening wordt gehouden met kenmerken als opleidingsniveau en arbeidsmarktparticipatie (zie tabel B8.2 in internetbijlage B8). Dit wil zeggen dat het effect van religieuze identificatie op het ervaren van discriminatie in eerste instantie is onderschat doordat hogeropgeleiden zich minder sterk met hun religie identificeren, maar wel meer discriminatie ervaren.

De relatie tussen discriminatie en religieus gedrag

In een tweede analyse richten we ons op de religieuze participatie. Hangt het ervaren van discriminatie samen met een toename in religieuze gedragingen? Op basis van de theorie kan worden verwacht dat het ervaren van discriminatie zal leiden tot meer religieus gedrag als gevolg van een toename in religieuze identificatie. Aangezien de relatie tussen ervaren discriminatie en religieuze identificatie voor Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims tegen de verwachting in niet werd gevonden, is het niet waarschijnlijk dat discriminatie wel gevolgen zal hebben voor religieuze participatie. Dit blijkt inderdaad niet zo

te zijn. Er is geen significante relatie tussen discriminatie en religieus gedrag (Pearson's $r = -0,026$, $p > 0,10$). Ook als we rekening houden met andere kenmerken en met de mate van religieuze identificatie in het statistische model blijft deze relatie 0 (zie tabel B8.1 in internetbijlage B8). Dit wil zeggen dat Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims die zich gediscrimineerd voelen niet actiever zijn in de religieuze praktijk. Praktiserende moslims voelen zich andersom dus niet vaker gediscrimineerd.

Uit de analyses blijkt – verrassend genoeg – dat voor moslims uit de vluchtelingengroepen de relatie tussen ervaren discriminatie en religieus gedrag negatief is: moslims die meer discriminatie ervaren, zijn minder actief in de religieuze praktijk. De samenhang is echter niet erg sterk (Pearson's $r = -0,09$, $p < 0,01$), en verdwijnt wanneer rekening wordt gehouden met achtergrondkenmerken zoals opleiding, geslacht en burgerlijke staat. Wanneer echter rekening wordt gehouden met religieuze identificatie wordt het effect van ervaren discriminatie op religieus gedrag significant negatief (zie tabel B8.2 in internetbijlage B8). Er lijkt dus geen relatie tussen het ervaren van discriminatie en religieus gedrag, maar in feite is er een *negatieve* directe relatie tussen ervaren discriminatie en religieus gedrag en tegelijkertijd een *positieve* indirecte relatie via religieuze identificatie. Moslims uit vluchtelingengroepen die zich gediscrimineerd voelen, identificeren zich sterker als moslim, maar het ervaren van discriminatie leidt tegelijkertijd (direct) tot een afname in religieus gedrag. Wellicht gaan moslims die veel discriminatie ervaren minder deelnemen aan religieuze praktijken waar een stigma op rust, om negatieve gevolgen te voorkomen. Om dit met zekerheid te stellen, is echter aanvullend onderzoek nodig.

De rol van opleiding

Het is bekend dat hogeropgeleide migranten in Nederland vaak meer discriminatie ervaren dan lageropgeleiden. Zoals in paragraaf 8.2 werd besproken, wordt dit ook wel de integratieparadox genoemd. De verklaring hiervoor wordt gezocht in het feit dat hogeropgeleiden meer worden blootgesteld aan negatieve boodschappen in de media en dat zij meer zogenoemde relatieve deprivatie ervaren (bv. Gijsberts en Vervoort 2009). We hebben hier onderzocht of ook geldt dat hogeropgeleiden zich, wanneer zij zich gediscrimineerd voelen, sterker gaan identificeren met hun religie en ook meer religieus gaan handelen. Om dit te toetsen hebben we in de regressieanalyses interacties opgenomen tussen ervaren discriminatie en opleidingsniveau (zie tabel B8.3 in internetbijlage B8). Bij Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims is het effect van ervaren discriminatie op religieuze identiteit en gedrag afwezig, zowel voor hoog- als laagopgeleiden. Voor de moslims uit vluchtelingengroepen geldt dat het interactie-effect positief en significant is ($p < 0,05$). Dit laat zien dat binnen de vluchtelingengroepen hogeropgeleiden zich bij het ervaren van discriminatie sterker gaan identificeren met het geloof dan lageropgeleiden. Hierbij moet worden opgemerkt dat het directe effect van opleiding negatief is: hogeropgeleiden identificeren zich minder sterk als moslim, maar als zij gediscrimineerd worden, leidt dit in hogere mate tot religieuze identificatie dan bij lageropgeleiden. Dit geldt overigens niet voor religieus gedrag: ervaren discriminatie heeft hetzelfde effect op religieus gedrag voor hoger en lageropgeleiden.

Ervaren acceptatie

De gevonden relatie tussen religiositeit en ervaren discriminatie is zwak te noemen. De vragen over discriminatie hebben betrekking op discriminatie van niet-westerse migranten in het algemeen en op het zelf persoonlijk ervaren van discriminatie. Het is mogelijk dat mensen het klimaat in Nederland jegens niet-westerse migranten als negatief ervaren, maar toch zelf of als groep geen discriminatie ervaren. Het 'klimaat' is breder dan het al dan niet ervaren van discriminatie. Daarom is ook gekeken naar de mate waarin mensen zich geaccepteerd voelen in Nederland. Ervaren acceptatie is onderzocht aan de hand van een aantal stellingen die betrekking hebben op het gevoel dat je als niet-westerse migrant in Nederland alle kansen krijgt, gerespecteerd wordt en gastvrij wordt ontvangen. Een analyse van deze stellingen laat zien dat moslims en niet-moslims van verschillende herkomstgroepen weinig verschillen in de mate waarin zij zich geaccepteerd voelen. Voor de vluchtelingengroepen geldt zelfs dat moslims meer acceptatie ervaren dan niet-moslims. Hoofddoekdragende moslima's voelen zich niet minder geaccepteerd dan moslima's die geen hoofddoek dragen. Bovendien gaat een sterkere religieuze identificatie niet samen met een lagere mate van ervaren acceptatie. Voor de vluchtelingengroepen geldt zelfs dat religieuzere moslims iets meer acceptatie ervaren. Deze bevindingen sluiten aan bij de eerder in dit hoofdstuk gepresenteerde resultaten: er is weinig bewijs gevonden voor het idee dat men in een negatiever klimaat (weinig acceptatie / veel discriminatie) toevlucht zoekt tot het geloof.

8.4 Conclusie

In dit hoofdstuk hebben we gekeken naar de frequentie waarmee en de gronden waarop moslims en niet-moslims van verschillende groepen discriminatie ervaren. Het is duidelijk geworden dat Nederlandse moslims zich niet vaker gediscrimineerd voelen dan niet-moslims. Vrouwen die een hoofddoek dragen, voelen zich bovendien niet vaker gediscrimineerd dan moslima's zonder hoofddoek, alleen geven zij het geloof wel vaker op als reden voor discriminatie. Of vrouwen die buitenshuis een hoofddoek dragen hier geen negatieve gevolgen van ondervinden, bijvoorbeeld op de arbeidsmarkt, ligt buiten het bereik van dit onderzoek. Het is mogelijk dat er wel discriminatie plaatsvindt op basis van zulk soort uiterlijke kenmerken, maar dat vrouwen dit niet zelf zo ervaren. Samengenomen geven de bevindingen een dubbel beeld ten aanzien van de discriminatie van moslims. Enerzijds zijn geen verschillen tussen moslims en niet-moslims in de mate van ervaren discriminatie. Anderzijds heeft een aanzienlijk deel van de moslims het gevoel dat zij gediscrimineerd worden en regelmatig ervaren zij hun geloof als oorzaak voor de discriminatie.

Turkse en Marokkaanse Nederlanders blijken meer discriminatie te ervaren dan de vluchtelingengroepen. Dit heeft wellicht te maken met verschillen in migratieachtergrond. Voor mensen die hun land (bv. om politieke redenen) zijn ontvlucht, is Nederland in vergelijking met het land van herkomst wellicht al snel een vooruitgang in termen van acceptatie en de mogelijkheid tot het uiten van de eigen identiteit. Voor Turkse en Marok-

kaanse Nederlanders ligt dit anders. Met name de tweede generatie zal zichzelf eerder vergelijken met autochtone leeftijdsgenoten en daaraan wellicht een negatiever gevoel overhouden.

Discriminatie lijkt bij Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims niet samen te gaan met een versterkte moslimidentiteit of frequenter religieus gedrag. We vinden dus geen aanwijzingen dat gevoelens van uitsluiting leiden tot het terugtrekken in de eigen – religieuze – groep, zoals op basis van de reactieve identificatietheorie wel werd verondersteld. Bij de moslims uit vluchtelingengroepen wordt wel een relatie tussen ervaren discriminatie en religieuze identificatie gevonden. Voor deze groepen geldt dat het ervaren van discriminatie – en dan met name bij hogeropgeleiden – samengaat met een sterkere religieuze identiteit. Rekening houdend met de mate van religieuze identificatie leidt het meer ervaren van discriminatie tegelijkertijd tot minder religieus gedrag. Terwijl enerzijds de betrokkenheid bij het geloof toeneemt, neemt het uiten van het geloof af. Deze opvallende bevinding geeft aan dat de betrokkenheid bij de religieuze groep toeneemt. Tegelijkertijd kan religieus gedrag juist aanstoot geven in de ogen van de autochtone Nederlanders en wellicht daarom onderdrukt worden. Waarom het proces van reactieve identificatie wel wordt gevonden voor moslims uit vluchtelingengroepen en niet voor moslims van Turkse en Marokkaanse origine kunnen we niet verklaren. Ook kunnen we aan de hand van dit onderzoek geen uitspraken doen over de causaliteit van de gevonden verbanden, dat wil zeggen of discriminatie nu leidt tot veranderde religiositeit of dat mensen die meer belang hechten aan het geloof meer discriminatie ervaren. Dit behoeft nader onderzoek.

Reflectie Moslims tellen. Reflectie op onderzoek naar islam, moslims en secularisering in Nederland

Martijn de Koning

1 Introductie¹

Toen het onderzoek *Moslim in Nederland* uitkwam in 2004 (Phalet en Ter Wal 2004) mocht het zich in een grote belangstelling verheugen: klaarblijkelijk doen moslims ertoe. Die belangstelling is niet los te zien van een politieke context waarin islamofobische gedachten zijn door gedrongen in beleid en media. De categorie 'moslims' lijkt verworpen te zijn tot een politieke categorie waarmee 'iets' moet gebeuren (Sunier 2009). Vooral na 2001 en 2004 is er een enorme hausse gekomen aan onderzoek over mogelijke radicalisering en staat de discussie over islam steeds meer in het teken van geweld en mogelijke dreigingen (Roggeband en Vliegenthart 2007). Wetenschap dient echter ook enigszins los te staan van de waan van de dag. Een van de manieren om dit te doen, is een reflectie aan de hand van de vraag wat voor kennis wetenschappelijk onderzoek oplevert. Draagt het onderzoek bij aan bestending van bestaande ongelijkheden of juist niet? Is het beeld dat wetenschappers over een verschijnsel produceren eenzijdig? En, zeker in een situatie waarin het onderzoeksveld per definitie gepolitiseerd is zoals bij moslims en islam, wat is de relatie tussen de kennis die we als wetenschappers produceren en moslims als onderwerp van publiek debat en object van beleid (vgl. Jackson 2007)? Een kritische reflectie op onderzoek is dan ook niet alleen noodzakelijk, het is simpelweg betere wetenschap.

In deze reflectie op het onderhavige onderzoek richt ik me op twee elementen: de definiëring van het onderzoeksveld en de oppositie tussen seculier en religieus. Allereerst dient in elk wetenschappelijk onderzoek het onderzoeksveld gedefinieerd te worden. Twee vragen, die ik in de volgende twee paragrafen zal behandelen, staan daarbij centraal: wat is islam en wie bedoelen we met moslims? Bij het eerste gaat het om de analyse van religieuze voorstellingen en praktijken die verwijzen naar islamitische tradities. Bij het tweede gaat het om het analyseren hoe mensen betekenis geven aan de wereld om hen heen op basis van bepaalde voorstellingen en praktijken. Deze vragen zijn niet los te zien van de bredere context van wetenschappelijk onderzoek naar religie in Nederland, waarbij een oppositie wordt gemaakt tussen religieus en seculier. Aan de hand van *Moslim in Nederland 2012* zal ik deze tegenstelling ter discussie stellen in paragraaf 4 en laten zien dat dit denken in opposities slechts een beperkt begrip van islam in Nederland oplevert. In de slotparagraaf zet ik een en ander nog eens op een rij.

2 Wat telt als islam?

Wanneer we onderzoek naar gelovigen en hun geloof verrichten, dienen we een idee te hebben wat dat geloof is en hoe we dat moeten analyseren. Dat lijkt op het eerste gezicht helder en simpel, maar dat is het niet. Zo stelt antropoloog Talal Asad (2003) dat onze

definitie van religie niet neutraal is, maar beïnvloed is door politiek-historische ontwikkelingen. In het geval van islam levert dat, althans in de antropologie, tal van discussies op over de vraag hoe religie, in dit geval de islam, te definiëren (Lukens-Bull 1999). In veel surveys wordt de islam gereduceerd tot enerzijds bidden en vasten en anderzijds bepaalde stereotypen die rechtstreeks overgenomen lijken te zijn uit het publieke debat: wel of geen handen schudden, voor of tegen de sharia, standpunten over de jihad, enzovoorts (Johansen en Spielhaus 2012). De vraag is wat met dergelijk onderzoek nu echt gemeten wordt. Gaat het om religiositeit en identiteit onder moslims? Of om hoezeer moslims voldoen aan een van de beelden over islam die vanuit de bredere samenleving aan hen opgelegd wordt?

Moslim in Nederland 2012 is veel genuanceerder van aanpak. Veruit het grootste deel van dit onderzoek richt zich op religieuze praktijken die observeerbaar zijn, zoals deelname aan het gebed, moskeebezoek en het dragen van de hoofddoek. Vervolgens kijkt men naar de mate waarin moslims de islamitische voorschriften naleven; hier dus gedefinieerd als vijf keer per dag bidden, vasten tijdens de ramadan en halal eten. Daarbij komt later dan nog het dragen van de hoofddoek. En ten slotte gaat het over opvattingen over het geloof en regelnaleving. Moslims (met name Turkse Nederlanders) die hier minder nauwgezet mee zijn, zijn dan minder religieus. Deze focus betekent wel dat bepaalde zaken die in de privésfeer verblijven (smeekgebeden, lezen van de Koran in het gezin, spirituele ervaringen), niet meegenomen worden in het onderzoek. De focus op moskeebezoek maakt dat de alevitische moslims bijna per definitie als minder religieus aangemerkt worden, aangezien moskeebezoek voor hen niet belangrijk is.² Dat wil echter niet zeggen dat degenen die minder naar de moskee gaan en hun religie in het privédoelgebied beleven ook daadwerkelijk minder religieus zouden zijn (Jeldtoft en Nielsen 2011; Jeldtoft 2011; Bectovic 2011). De nadruk op de zichtbare aspecten van religieuze participatie betekent ook een nadruk op het praktiseren van de islam en minder op de doctrines. Daarbij gaat het er niet om dat die doctrines eenduidig houding en praktijken van moslims verklaren; er is verschil van mening onder moslims wat nu de belangrijkste doctrines zijn, welke betekenis ze hebben, wat de belangrijkste praktijken zijn en hoe ze uitgevoerd moeten worden. Maar de doctrines en de debatten erover vormen wel een belangrijk deel van het antwoord op de vraag waar moslims in geloven. In een recente survey over salafisme en orthodoxie hebben de auteurs, Roex et al. (2010), gepoogd een schaal te maken waarmee orthodoxie onder moslims gemeten zou kunnen worden. Die schaal behoeft nog wel wat verfijning, maar men heeft geprobeerd om aan te sluiten bij discussies over doctrines en praktijken onder moslims. Dit zou ook voor toekomstig onderzoek een zeer interessante en waardevolle aanvulling kunnen zijn.

Moslim in Nederland 2012 ontsnapt overigens enigszins aan deze focus op zichtbare uitingen en rituelen door ook te kijken het gebed van vrouwen en naar het gebruik van internet. Het meenemen van deze laatste dimensie levert een interessant gegeven op, namelijk dat met name hogeropgeleide Marokkaans-Nederlandse moslims gebruikmaken van internet om informatie op te zoeken en over de islam te discussiëren. Wel denk ik dat ook hier nog

wat verfijning nodig is. Er is immers verschil in type activiteiten, variërend van intensief meediscussiëren op fora tot af en toe wat googelen.

3 Wie telt als moslim?

Een belangrijk thema is ook het helder en eenduidig vast stellen wie moslim is. De wijze waarop een bepaalde categorie wordt gedefinieerd, is van grote invloed op de onderzoeksresultaten, zo laat recent onderzoek naar etniciteit en ras zien (Simon en Piché 2012; Loveman et al. 2012).³ De suggestie in de vorige paragraaf om voor wat betreft de islam aan te sluiten bij de definities en discussies van gelovigen zelf past goed bij het antropologische en andere kwalitatieve onderzoek dat gedaan wordt; een kruisbestuiving van kwantitatieve en kwalitatieve onderzoeken zou hier zonder meer aan te bevelen zijn. De definities van *islam* en van *moslim* worden dan niet opgelegd, maar zijn juist de variabelen in het onderzoek. Dit hangt samen met het idee dat de islam alleen niets verklaart, maar dat deze juist zelf verklaard moet worden in de specifieke tijd en plaats. Dat lijkt een elegant uitgangspunt en een open deur, maar eigenlijk verschuift het definitieprobleem dan alleen maar van wat islam is naar wat moslim is. Want hoe bepaalt een onderzoeker nu wat een moslim is? Het moge helder zijn dat de aanpak van de onderzoekers van *Moslim in Nederland 2012* een adequatere en wetenschappelijkere benadering is dan die van het CBS voorheen, waarbij een schatting werd gemaakt op basis van etnische achtergrond.⁴ De auteurs van *Moslim in Nederland 2012* zijn vrij mild over de oude praktijk van het CBS, maar het had het CBS gesierd als men de verandering van de definitie gepaard had laten gaan met een wetenschappelijk debat hierover.⁵

Uitgaan van een zelfdefinitie zoals nu in *Moslim in Nederland 2012* gebeurt, is echter wel gecompliceerder dan op het eerste gezicht lijkt. Laten we een voorbeeld nemen van een onderzoek onder christenen in Nederland. Becker (2003) laat zien dat het CBS voor de jaren negentig een buitenkerkelijkheid vaststelde van bijna 40%, terwijl het SCP kwam tot 60%. Het verschil heeft te maken met de vraagstelling. Het CBS gebruikte de eentrapsvraag waarbij geënquêteerden werd gevraagd tot welke kerkelijke gezindte of levensbeschouwelijke groepering ze behoren. In het rijtje waaruit ze konden kiezen, staat ook de optie 'geen'. 40% van de ondervraagden koos hiervoor. Het SCP gebruikte de 'tweetrapsvraag', waarbij men eerst vroeg of de geënquêteerde zichzelf tot een kerk of levensbeschouwelijke groepering rekende. Hierop antwoordde 60% 'nee'. Degenen die 'ja' aangaven, konden kiezen uit een lijst van gezindten (waaruit 'geen' was weggelaten). Het gevolg van de tweetrapsvraag is dat mensen die met de kerk verbonden zijn, maar daar eigenlijk niet meer bij willen horen en ook niet actief zijn, onder de buitenkerkelijken vallen (Becker 2002: 17-23). In *Moslim in Nederland 2012* is gekozen voor een tweetrapsvraag: eerst is gevraagd of men zichzelf tot een bepaalde godsdienst of religie rekent en vervolgens, als het antwoord 'ja' is, krijgt men de vraag 'welk geloof is dat?' Dat levert hoge cijfers op; het overgrote deel van de onderzochte Turkse en Marokkaanse Nederlanders ziet zichzelf als moslim en ook geven zij aan dat het geloof voor hen een belangrijk deel van hun leven is.⁶ Onder de betrokken recente migrantengroepen liggen de cijfers beduidend lager (waarbij

met name de Somalische Nederlanders wel hoog scoren).⁷ In de laatste paragraaf zal ik hier nog op terugkomen.

Als we nu kijken naar het onderzoek onder moslims in Nederland, wie zijn er dan onderwerp van het onderzoek en bepalen dus het beeld van de Nederlandse moslim? En hoe verhoudt dat zich tot *Moslim in Nederland 2012*? Ten eerste gaat het in veel onderzoek vooral om jonge moslims en de auteurs van *Moslim in Nederland 2012* signaleren zeer terecht de leemte aan kennis over eerstegeneratiemoslims. Ten tweede richt het onderzoek in Nederland zich vooral op moslims die migrant zijn of hun nakomelingen. *Moslim in Nederland 2012* neemt gelukkig de eerste generatie wel mee in het onderzoek, maar ook in het onderhavige onderzoek komt de islam vooral naar voren als een migratiegodsdienst. Deze indruk wordt verder versterkt door de vraag hoe een moslimidentiteit zich verhoudt tot identificatie met Nederland. Hier verraadt zich eveneens het idee dat moslims (in het algemeen) migranten zijn en dat dus identificatie met Nederland iets zegt over hoe zij zouden denken, voelen en handelen als moslim en migrant. Een dergelijke vraag immers zal niet snel gesteld worden aan autochtonen.

De focus op de islam als migratiegodsdienst mag logisch lijken gezien het hoge aandeel van migranten. Niettemin bestendigt een dergelijke nadruk wel de bestaande beeldvorming over moslims. Aan deze beeldvorming zijn drie problemen verbonden: onzichtbaarheid van sommige moslims, versterking van het beeld van moslims en islam als buitenstaanders en methodologisch nationalisme. Doordat in *Moslim in Nederland 2012* en in ander Nederlands onderzoek vooral moslims met een migratieachtergrond centraal staan, blijven autochtone moslims nagenoeg onzichtbaar. Het is dan ook jammer dat autochtone moslims niet zijn meegenomen in *Moslim in Nederland 2012*, ook al is dat begrijpelijk gezien de kleine omvang (13.000 maximaal).⁸ Deze onzichtbaarheid draagt echter onbedoeld en onterecht bij aan het idee dat de islam een godsdienst is die niet bij Nederland hoort en dat moslims niet bij de Nederlandse morele gemeenschap horen. We vergeten wel eens dat Nederland al in de koloniale tijd veel moslims binnen de grenzen had en dat we inmiddels al tweede- of zelfs derdegeneratiemoslims hebben die hier geboren en opgegroeid zijn. Hoelang blijven we islam dan nog zien als migratiegodsdienst?

Beide aspecten hebben te maken met het derde punt dat gaat om een methodologisch probleem: methodologisch nationalisme (Wimmer en Schiller 2002). Daarbij wordt uitgegaan van de natiestaat als vanzelfsprekend kader en onderzoek naar moslims en migranten wordt dan ook meestal binnen dat kader verricht. De gedachte is daarbij dat identificatie met de natiestaat waar men woont een teken van integratie is. Wetenschappelijk gezien is die relatie overigens te betwisten; er zijn onderzoeken die erop wijzen dat juist transnationale relaties een sterke samenhang vertonen met participatie in en identificatie met het land van vestiging (Schiller et al. 2006). Het is tevens nog maar de vraag of voor moslims de identificatie met Nederland of het land van herkomst het belangrijkste is. In het dagelijks leven lijkt men zich sterker te identificeren met de plaats waar men woont dan met de natiestaat waar men woont of waar men vandaan komt. Dit zou in toekomstig onderzoek gemakkelijk meegenomen kunnen worden.

Ondanks die kanttekeningen is het de moeite waard even verder stil te staan bij de relatie tussen moslimidentificatie en identificatie met Nederland. De onderzoekers stellen dat het te vroeg is om te bepalen of er nu wel of niet een ‘Nederlandse’ islam ontstaat die los zou staan van het land van herkomst. Volgens hen zou dit kunnen, maar doordat het tegenwoordig voor mensen erg gemakkelijk is om transnationale banden te onderhouden, zou een volledige ontkoppeling met het land van herkomst onwaarschijnlijk zijn. Het is echter lastig te interpreteren wat die transnationale verbanden precies betekenen. De transnationale banden van de tweede generatie Marokkaans-Nederlandse jongeren met Marokko is waarschijnlijk anders van aard dan die van de eerste generatie. Transnationale banden hoeven niet alleen betrekking te hebben op het land van herkomst van de eerste generatie, maar kunnen zich bijvoorbeeld ook richten op Saoedi-Arabië, Egypte en Engeland (Bartels en De Koning 2011). Deze verschillende invullingen zouden meegenomen kunnen worden in het onderzoek, bijvoorbeeld door te vragen waar men religieuze kennis vandaan haalt, welke religieuze evenementen in het buitenland men bezoekt en waar de mensen vandaan komen met wie men op internet over islam spreekt.

4 Voorbij de tegenstelling

Een van de voornaamste kritiekpunten op de studie *Moslim in Nederland* uit 2004 (Phalet en Ter Wal 2004) was dat dat onderzoek gebaseerd zou zijn op diverse, empirisch deels onhoudbare tegenstellingen: modern versus religieus, geïntegreerd versus moslim. Het achterliggende idee is dat moslims óf seculier óf religieus worden (Landman en Sunier 2005). Het onderhavige onderzoek is op dit punt genuanceerder dan het vorige en laat goed zien dat de simpele tegenstellingen zoals integratie versus islam, of modernisering versus islam niet houdbaar zijn. Tegelijkertijd echter ontsnapt men ook in *Moslim in Nederland 2012* niet helemaal aan de tegenstelling tussen religieus en seculier.

Met name de typologie die de onderzoekers in *Moslim in Nederland 2012* maken, is hier interessant. Bepalende elementen in deze typologie zijn rituele praktijken, sociale praktijken en identificatie. Op basis daarvan komen zij uit op vier types: praktiserende moslims, in de privésfeer praktiserende moslims, moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen en niet-praktiserende moslims. Het laatste type is opvallend. Deze moslims identificeren zich wel met islam, maar doen niet of nauwelijks mee aan de rituele en sociale praktijken. Hier lijkt de tegenstelling tussen religieus en seculier te verdwijnen. De opbouw van de typologie echter laat wel opnieuw oppositie tussen religieus en seculier zien; de eerste groep is religieuzer dan de laatste. Of die laatste inschatting plausibel is, valt overigens nog te bezien; *Moslim in Nederland 2012* richt zich immers alleen op de zichtbare expressies en praktijken van religiositeit.

Het idee van de oppositie tussen religieus en seculier geldt niet alleen voor het onderhavige rapport; veel onderzoek naar religie in Nederland lijkt daaronder gebukt te gaan. Deze tegenstelling werkt uiteindelijk contraproductief. Beschouw even de volgende concrete voorbeelden uit mijn eigen antropologische veldwerk. Hoe duiden we bijvoorbeeld jonge moslims die een islamitische boodschap verspreiden via bijvoorbeeld hiphop en graffiti? Is dit een islamisering van de kunst? Of een secularisering van de islam? Of acti-

vistische moslims die gebruikmaken van niet-religieuze taal en middelen om hun politiek-religieuze boodschap te verspreiden? Jonge moslims verwoorden hun keuze voor de islam of voor specifieke praktijken (zoals het dragen van de hoofddoek) vaak in termen van ‘eigen keuze’ en ‘jezelf zijn’. Wanneer vrouwen bijvoorbeeld een hoofddoek dragen omdat het moet of zo hoort, dan vermindert dat voor velen de waarde van het dragen ervan omdat iemand dan geen oprechte moslim zou zijn. Dit sluit nauw aan bij hedendaagse vertogen over individualisering en vrijheid. Nu is de keuze voor het dragen van de hoofddoek net zo goed sociaal gestructureerd en ingebed als de keuze voor het dragen van andere kleding, maar waar het hier om gaat, is dat de religieuze beleving en expressie zelf beïnvloed is door seculiere vertogen.

Dergelijke voorbeelden zijn niet goed te duiden op basis van meer of minder religieus of religieus versus seculier. Dat komt ook doordat de tegenstelling tussen religieus en seculier per definitie een schijntegenstelling is. Het seculiere wordt namelijk niet alleen onderscheiden van het religieuze; het seculiere omvat ook het religieuze. De wijze waarop religie in de samenleving gedefinieerd en gepositioneerd wordt, geschiedt op seculiere basis en wordt niet bepaald vanuit een religie. Het is de seculiere staat die de grenzen van religie in het publieke domein bepaalt en daarbij past religie zich aan de seculiere omgeving aan (vgl. Droogers 2007). Dat roept enkele vragen op voor onderzoek naar religiositeit. Beperken we ons blikveld niet te veel als we uitgaan van een tegenstelling tussen religieus en seculier? Zijn er empirisch gezien omstandigheden mogelijk waarbij de tegenstelling religieus versus seculier zich niet opdringt aan gelovigen zodanig dat we kunnen spreken over een ‘aseculiere’ ruimte (vgl. Agrama 2012; Hirschkind 2012)? En hebben we als wetenschappers eigenlijk wel de begrippen om dergelijke fenomenen te kunnen duiden zonder uit te gaan van die tegenstelling?⁹ Het gaat te ver om deze vragen hier uitgebreid te behandelen, maar het moge helder zijn dat het onderhavige onderzoek laat zien dat er wellicht meer te zeggen is over de ontwikkeling van religiositeit onder moslims dan óf secularisering óf religionisering. In de volgende paragraaf kom ik hier nog op terug.

5 Islam en moslims in onderzoek

Wat betekent dit alles nu voor het huidige en toekomstige onderzoek naar moslims in Nederland? In deze paragraaf zal ik proberen aan te geven hoe onderzoek naar moslims in Nederland verder verrijkt kan worden en waarom dat noodzakelijk is gezien de politiek maatschappelijke context. Onderzoek in Nederland richt zich vooral op die aspecten van religiositeit van moslims die op een of andere manier als problematisch worden ervaren door (vaak seculiere) politici, beleidsmakers en opiniemakers (Sunier 2009). Het punt is hier niet dat we geen onderzoek moeten doen naar bijvoorbeeld moslims als migranten of radicalisering of de zichtbare uitingen van islam of de identificatie van moslims met Nederland. Het zijn stuk voor stuk relevante en interessante onderzoeksthema's en invalshoeken. Het probleem is vooral, zo laten de auteurs van *Moslim in Nederland 2012* ook zien, dat onderzoek eenzijdig op deze dimensies is gericht en daarmee dus onbedoeld deels de huidige nogal problematische vertogen over moslims, islam, integratie en immigratie voedt: namelijk dat de islam en moslims vreemde elementen zijn waar beleid voor ont-

wikkeld moet worden om ze acceptabel en ‘normaal’ te maken. Om de problemen met moslims te kunnen ‘benoemen’ en ‘aanpakken’, is onderzoek nodig of de aanpak wordt met behulp van onderzoek gelegitimeerd. Dat is het krachtenveld waarin onderzoek naar moslims zich afspeelt en waar onderzoekers zich niet helemaal aan kunnen onttrekken. In deze paragraaf ga ik, mede aan de hand van de onderzoeksvragen, nog even in op een drietal belangrijke aspecten. Ik zal eerst enkele belangrijke thema’s aangeven die nauwelijks in het onderzoek terugkomen. Deze lijst is niet uitputtend, maar geeft een idee. Vervolgens zal ik me richten op de hoge identificatie onder Turkse, Marokkaanse en Somalische Nederlanders met de islam. Tot slot ga ik aan de hand van de onderzoeksvragen kort in op het thema van de oppositie tussen religieus en seculier.

De consequentie van de eenzijdigheid van onderzoek is ook dat belangrijke zaken gemist worden. Een aspect bijvoorbeeld dat nauwelijks in enig onderzoek terug te vinden is, is de heiligenverering en andere vormen van zogenoemde volksreligiositeit. Weliswaar heeft dit vooral betrekking op een land als Marokko, maar dat wil niet zeggen dat het voor de moslims hier geen rol speelt (bv. Hoffer 2000). Een ander thema dat nauwelijks onderzocht is, betreft verhoudingen tussen verschillende religieuze stromingen (soenniet, sjiïet, ahmadiyya, alevi, salafi enz.). *Moslim in Nederland 2012* kiest een genuanceerde benadering, maar de operationalisering van geloof en geloofsbeleving zou verder verfijnd kunnen worden door te vragen te stellen over belangrijke geloofsvoorstellingen (zoals het geloof in engelen, boeken, profeten, lotsbestemming, de uniekheid van God, enz.). De verschillende punten kunnen uitstekend ontleend worden aan de diverse kwalitatieve onderzoeken in Nederland en daarbuiten. Daarnaast zouden onderzoekers kunnen kijken naar onderwerpen die belangrijke discussiethema’s vormen onder moslims, zoals participatie in verkiezingen, verjaardagen vieren, verschillende type sluiers, enzovoorts. Bij al deze punten passen meestal geen zwart-wit antwoorden, maar werken met een continuüm (zoals Roex et al. (2010) doen) zou een aardige oplossing zijn.

Moslim in Nederland 2012 gaat verder dan de waan van de dag en laat een divers, genuanceerd en grillig beeld zien van de religiositeit van moslims. De islam in *Moslim in Nederland 2012* heeft vooral betrekking op zichtbare expressies van het geloof en rituele praktijken van moslims met een migratieachtergrond in Nederland en hun attitudes ten opzichte van onder andere huwelijk en onderwijs. De identificatie met de islam is erg hoog onder Turkse, Marokkaanse en Somalische Nederlanders. De vraag is echter of deze hoge identificatie niet te maken heeft met de specifieke sociopolitieke situatie van dit moment. Zo zien we in Duitsland bijvoorbeeld dat er in een survey onder moslims een sterke identificatie bestaat met het label soenniet of sjiïet. Dat geldt echter vooral voor moslims uit die landen (zoals Irak) waar het label soenniet of sjiïet samenhangt met een politieke mobilisatie van die groepen. Voor moslims uit andere landen gold een veel lager bewustzijn en identificatie en was de scheiding veel minder relevant (Heine en Spielhaus 2008). Dit is anders dan een reactieve identiteit waarbij mensen hun identiteit gaan overcommuniceren als reactie op gevoelens van discriminatie en uitsluiting. Het gaat hier om een situatie waarbij er sinds 2001 veel debatten zijn gevoerd over de islam en moslims in de context van migratie, integratie en veiligheid. Het is voor moslims bijna onmogelijk om zich te

ontworstelen aan de definities en labels die hun worden opgelegd. Dit zorgt ervoor dat vragen over identificatie met het geloof voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders een andere betekenis kunnen hebben dan voor autochtone Nederlanders en wellicht ook voor vluchtelingengroepen die een kortere verblijfsduur in Nederland hebben.¹⁰ Dit zorgt er ook voor dat een stelling als ‘het doet pijn als iemand iets slechts zegt over mijn geloof’ of ‘niemand mag mijn geloof in twijfel trekken’ voor moslims een andere betekenis kan hebben dan voor bijvoorbeeld niet-gelovigen, boeddhisten of christenen, omdat een groot deel van het debat over religie nu eenmaal betrekking heeft op moslims (vgl. Johansen en Spielhaus 2012: 22).

De vraag naar religieuze verandering komt in *Moslim in Nederland 2012* uiteindelijk neer op de vraag of er secularisering optreedt of een ‘revitalisering van religie’. Dit zien we in *Moslim in Nederland 2012* bijvoorbeeld terug in de analyse van de cijfers van de hoofddoek. Het dragen van de hoofddoek wordt gezien als teken van religiositeit en zo worden Marokkaanse Nederlanders op dat punt als religieuzer gezien dan Turkse Nederlanders. De categorie vrouwen die zich niet sluiert, lijkt derhalve minder religieus, maar dat hoeft niet noodzakelijkerwijze zo te zijn, zoals met name Fadil (2011) laat zien in haar werk over vrouwen die de hoofddoek niet dragen en in sommige gevallen de sluier bewust hebben afgedaan. De verhalen van deze vrouwen laten ook zien dat hun manier van praktiseren net zo goed inspanning en reflectie kost als die van vrouwen die wel de hoofddoek dragen.¹¹ Op basis van onderzoek als dat van Fadil zouden in nieuwe surveys best vragen opgenomen kunnen worden die rekening houden met de verschillende wijzen van praktiseren in plaats van deze in meer of minder praktiseren te gieten. Waarom draagt men een hoofddoek? Of beter nog: waarom draagt men een specifieke stijl van de hoofddoek of juist helemaal geen hoofddoek? Het dragen van de hoofddoek moet daarbij niet los gezien worden van andere kleding. Er zijn verschillende type sluiers; sommige combineren bijvoorbeeld met jeans en andere niet. Hoe hangt dat samen met de waarde die men hecht aan de islam en de wijze van praktiseren? Wat is daarbij de samenhang met etniciteit (gezien de verschillende stijlen van kleding tussen verschillende etnische groepen)? Gezien de vergelijkingen die *Moslim in Nederland 2012* maakt met voorgaande onderzoeken lijkt het logisch dat men zich afvraagt in hoeverre moslims meer of minder gelovig zijn geworden. Het interessante is echter juist dat *Moslim in Nederland 2012* prima laat zien dat de situatie complexer is dan meer of minder religieus. Het onderzoek geeft een gelaagd beeld van de identiteit, religieuze participatie en attitudes van mensen. Er is veel aandacht voor ogenschijnlijk tegenstrijdige ontwikkelingen zoals het gegeven dat (zichtbare) religieuze participatie lijkt te verminderen voor de tweede generatie al naar gelang hun opleiding, met uitzondering van jonge hogeropgeleide Marokkaanse en Somalische Nederlanders. De vraag of er een verandering heeft plaatsgevonden in religieuze beleving en religieus gedrag kan dus niet alleen beantwoord worden met meer of minder religieus. We zouden eveneens moeten bekijken hoe en op basis van welke redenen en motivaties mensen bepaalde keuzes maken. Wellicht is het daarom een idee toekomstige rapporten vergezeld te laten gaan van een of twee kleine casestudies.

Al met al biedt *Moslim in Nederland 2012* een mooi inzicht in de religieuze beleving en participatie van de grootste groepen moslims in Nederland dat complexer is dan de simpele tegenstellingen waarmee we vaak geconfronteerd worden in debatten over en onder moslims.

Noten

- 1 De auteur dankt Edien Bartels, Joris Kregting, de leescommissie en de auteurs van *Moslim in Nederland 2012* voor hun commentaar op eerdere versies van dit hoofdstuk. De uiteindelijke tekst is geheel de verantwoordelijkheid van de auteur.
- 2 Ook hier geldt, net als bij autochtone bekeerlingen (zie verderop), dat er nauwelijks gegevens over zijn. Het is dus moeilijk voor de auteurs van *Moslim in Nederland 2012* hierover iets te zeggen.
- 3 Weliswaar is etniciteit niet gelijk aan religiositeit, maar het gaat hier in alle gevallen om constructies van de onderzoekers.
- 4 Voor een uitgebreide reflectie op deze methode zie Brown (2000).
- 5 Het CBS maakte destijds de schatting op basis van de nieuwe definitie bekend in Van Herten en Otten (2007).
- 6 Dit suggereert dat het verschil tussen een eentrapsvraag en een tweetrapsvraag bij moslims in Nederland minder relevant is.
- 7 Voor vergelijkbare reflecties op methodologie van het vaststellen van het aantal moslims buiten Nederland zie (Smith 2002; Johansen en Spielhaus 2012).
- 8 Er is nauwelijks onderzoek naar bekeerlingen in Nederland (Van Nieuwkerk 2008; Harmsen 2009). Wel is er nieuw onderzoek onderweg. Het lage aantal roept natuurlijk wel de vraag op of zo'n klein aantal eigenlijk wel het beeld van de moslim als buitenstaander kan corrigeren.
- 9 Lambek (2012) verwijst naar een dergelijk perspectief dat de tegenstellingen overstijgt met de term 'metaseculier'.
- 10 Dit verklaart overigens niet de relatief hoge score onder Somalische Nederlanders in vergelijking met andere vluchtelingengroepen.
- 11 De term 'niet-praktiseren', zoals die in *Moslim in Nederland 2012* wordt gebruikt, vind ik dan ook wat ongelukkig.

Reflectie Wat je gelooft dat ben je zelf. Een paar godsdienstsociologische overwegingen

Joep de Hart

1 Wij en zij

Turken rammelen niet langer onder aanvuring van een Ottomaanse grootvizier tevergeefs aan de poorten van Wenen, en Marrakesh is meer dan een naam uit een zomerhit van Graham Nash ('traveling the train through clear Moroccan skies'). Ons land telt bijna vijfhonderd moskeeën, Turkse en Marokkaanse mensen wonen zij aan zij met autochtone Nederlanders in de hedendaagse Nederlandse binnensteden. Hun kinderen bezoeken Nederlandse scholen waar de ramadan en het Suikerfeest een vertrouwd verschijnsel zijn geworden, buitenlandse werknemers vormen een niet weg te redeneren populatie op de arbeidsmarkt, migrantenculturen zijn in veel plaatsen een vast onderdeel van het straatbeeld. Inspelend op al langer aanwezige onderstromen in het opinieklimaat werden het afgelopen decennium nieuwe scheidslijnen getrokken in publieke discussies en oude tegenstellingen nieuw leven ingeblazen: moderne mensen zijn verlicht, flexibel, kosmopolitisch en gericht op de toekomst, zij kiezen hun vertrekpunt in individuele rechten en tolerantie. Wie zich daaraan niet conformeert, zit opgesloten in de bigotte zeden van een krimpde wereld, is het dorp nooit uit geraakt en klampt zich kansloos vast aan het verleden. Dit soort dedain blijft niet onbeantwoord. Vanuit de sociale wetenschappen is erop gewezen dat een sterke beklemtoning van maatschappelijke eisen (assimilatie in dit geval) met een tegelijkertijd ontbreken van middelen om dit langs de gevestigde kanalen te bereiken mensen ertoe kan drijven zich terug te trekken in een milieu – zoals de etnische subcultuur – waarin doelen en middelen van eigen snit gelden (*retreatism*) (Merton 1938, 1968). Een van de centrale postulaten van de etiketteringstheorie luidt dat het brandmerken van personen als 'afwijkend' niet alleen hun publieke identiteit drastisch verandert, maar ook belangrijke consequenties kan hebben voor hun maatschappelijke deelname en zelfbeeld, waarbij zij zich gaan voegen naar het aan hen toegekende label (aangeduid als *secundaire deviantie*) (Lemert 1972; Becker 1963). Dat groepsidentificatie wordt bevorderd door het ervaren van vooroordelen en discriminatie komt uit veel onderzoek naar voren (o.a. Branscombe et al. 1999; Jetten et al. 2001; McCoy en Major 2003). De versterkte identificatie met de eigen etnische groep kan vervolgens de gevoeligheid voor vooroordelen binnen de maatschappelijke omgeving stimuleren (zie bv. Operario en Fiske 2001; Major et al. 2003; McCoy en Major 2003; Eccleston en Major 2006).

Gespannen relaties tussen groepen plegen hun interne cohesie te bevorderen, interne aaneensluiting gaat gepaard met verscherpte bewaking van de groepsgrenzen. Zoals het fundamentalistische christendom (begin twintigste eeuw) een reactie vormde op wat in die kringen werd ervaren als de bedreiging van de eigen christelijke waarden door moderniserings- en liberaliseringstendenzen (zie bv. Marty en Appleby 1995; vgl. bv. Ammer-

man 1987), zo kunnen negatieve oordelen vanuit de maatschappelijke omgeving bij islamitische groepen een motivatie vormen voor een verscherpte profilering van een eigen moslimidentiteit, zeker als men allerlei routes naar een maatschappelijke integratie gestremd ziet. *Moslim in Nederland 2012* biedt (vooral binnen de Turkse gemeenschap) voorbeelden van *reactieve etniciteit* en *verwerpingsidentificatie*: het aanhalen van de banden met de eigen etnische gemeenschap en een onderlijning van de moslimidentiteit als reactie op negatieve oordelen van de maatschappelijke omgeving. Het hoge niveau van secularisatie in ons land vormt hiervoor vermoedelijk nog een extra stimulans.

In ongebroken mate wordt het geloof door Nederlandse moslims als een wezenlijk element van de eigen persoonlijkheid ervaren en groepsbanden hiervoor als essentieel beleefd. Religie behoeft wat wel een geloofwaardigheidsstructuur (*plausibility structure*) wordt genoemd: om te beklijven moeten onze opvattingen en overtuigingen bevestigd en ondersteund worden vanuit onze sociale omgeving (Berger 1967, 1969). Wisselen wij van milieu, krijgen wij andere gesprekspartners, oriënteren wij ons op andere media of referentiegroepen, dan komen ze onder druk te staan. Een vaderlands historisch voorbeeld par excellence vormen de oude levensbeschouwelijke zuilen, waarin hele bevolkingsgroepen op zo veel mogelijk levensterreinen onder geestverwanten verkeerden en vanuit de veilige beslotenheid van dat milieu de wereld op een geheel eigen wijze waarnamen: katholiek, gereformeerd, socialistisch. Bij de in dit rapport onderzochte moslims blijkt een leefomgeving met veel personen van de eigen etnische achtergrond verbonden met een intensievere religieuze beleving en frequenter moskeebezoek; er is ook een sterke relatie tussen geloof en identificatie met land van herkomst. Maatschappelijke participatie en identificatie met Nederland gaan daarentegen gepaard met geloofsverzwakking. Wat betreft de behoefte aan een veilige, vertrouwde omgeving waarin men zichzelf kan zijn, verschillen Nederlandse moslimgroepen niet van twee andere groepen in de Nederlandse samenleving: de christenmigranten (die de migratie-ervaring delen, maar leven vanuit de voor autochtonen herkenbare christelijke traditie) en de kleine, orthodoxe, vooral bevindelijke, protestantse godsdienstige gemeenschappen. Een vergelijking met de sociale en religieuze mechanismen – vooral in hun onderlinge samenspel – die in deze milieus werken, zou leerzaam zijn.

2 Secularisatie

De grote kerken worden kleiner en grijzer; ze hebben al decennialang veel moeite jongeren te interesseren. Zeker, naast krimpkerken zijn er ook groeikerken, en de Abschiedsymphonie die opklinkt uit de oude volkskerken wordt zo nu en dan overstemd door de opgetogen gospelklanken van de evangelische beweging. Maar de missioneringsdrang in die kringen schiet tekort om de massale leegloop bij de protestantse kerk in Nederland en de rooms-katholieke kerk te compenseren; per saldo is Nederland een ontkerkelijkend land met een dalend percentage traditionele gelovigen. Van een dergelijk verval is toch aanzienlijk minder te merken bij de Nederlandse islam, die qua leeftijdsopbouw een veel gemêleerder beeld vertoont en daarin eerder lijkt op de Pinkstergemeenten en evangelische stromingen. Er zijn meer verschillen. Het platteland is sinds jaar en dag de thuisbasis

van christelijk gelovig en kerks Nederland. Dat geldt niet voor moslims, die voornamelijk in de (grote) steden woonachtig zijn. De ontkerkelijking manifesteerde zich 100 jaar geleden als een min of meer massaal verschijnsel het eerst onder de arbeidersklasse. Tegenwoordig is zij niet langer verbonden met een lage sociale status, maar het sterkst verbreid onder de hogere opleidings- en inkomensgroepen; opnieuw een verschil met de Nederlandse islam. In het huidige Nederland treffen we de echte *homines religiosi* aan op twee plaatsen: enerzijds in plattelandsgemeenten bij een aantal kleine protestantse kerkgenootschappen en uitlopers van de evangelische stroming, anderzijds in de grootstedelijke omgeving onder de moslims. In hoeverre er desalniettemin sprake is van secularisatie onder die laatsten is een hoofdvraag van *Moslim in Nederland 2012*.

Religie is een multidimensioneel verschijnsel, dat is voor moslims niet anders dan voor christenen, hindoes of boeddhisten (Stark en Glock 1968). Ze heeft te maken met de geloofsinhoud en een bepaalde theologie die men geacht wordt te onderschrijven. Ze heeft betrekking op praktijken, de wijze waarop de religieuze betrokkenheid vorm krijgt via rituelen – in de privé sfeer en via het bezoek aan samenkomsten. Op emoties en ervaringen, op het gevoel in direct contact te staan met een transcendente realiteit, bovenzinlijke werkelijkheid of God. Op een zekere kennis van de eigen religieuze traditie ook, een weet hebben van de centrale ritën, geschriften, overlevering van het geloof. Religie is verbonden met een collectief geheugen, een geheugenketen (*chaîne de mémoire*), zoals Danièle Hervieu-Léger het noemt (Hervieu-Léger 1993, 1999; vgl. Halbwachs 1950; Conner-ton 1989; Fentress en Wickam 1992; Assmann 2000; Davie 2005; Erll 2005). En dan zijn er bijvoorbeeld nog de consequenties die men trekt uit zijn geloof in het dagelijks leven, ook op niet-godsdienstige terreinen. Wat voor religie geldt, is ipso facto ook op secularisatie van toepassing: er zijn meerdere aspecten aan te onderscheiden.

In de godsdienstsociologie worden de wijzen waarop secularisatie zich kan manifesteren vooral uiteengelegd in drie niveaus (vgl. Dobbelaere 1981). De eerste is een vermindering van de individuele godsdienstigheid: godsdienstige handelingen, overtuigingen en symbolen gaan een kleinere plaats binnen het leven van mensen innemen. Een andere vorm van secularisatie is de beperking van de reikwijdte van de godsdienst. Godsdienst verdwijnt uit de publieke sfeer en wordt teruggedrongen naar de privé sfeer (of de eigen etnische gemeenschap), ze wordt als het ware maatschappelijk 'onzichtbaar' (Luckmann 1967) en motiveert niet langer het maatschappelijk handelen. Ook via een aanpassing van de godsdienst aan de ontwikkelingen in de samenleving kan gesproken worden van secularisatie: de godsdienst krijgt de kleur van een seculariserende omgeving, godsdienstige organisaties gaan hun geloofsleer en voorschriften daaraan aanpassen. Het verschil is onmiddellijk duidelijk als we de mis in een doorsnee hedendaagse Nederlandse rooms-katholieke kerk vergelijken met een klassieke Tridentijnse hoogmis van voor de tijd van het Tweede Vaticaanse concilie.

Alle drie de vormen van secularisatie (op individueel, institutioneel en maatschappelijk niveau) zijn uitgebreid gedocumenteerd voor (ooit) christelijk Nederland. Zoals gezegd: het percentage kerkleden en regelmatige kerkgangers nam sterk af in de afgelopen halve eeuw, net als het percentage dat centrale onderdelen van de christelijke geloofsleer zon-

der meer onderschrijft of zich laat leiden door kerkelijke vertegenwoordigers en voorschrijft in zijn dagelijks handelen (o.a. Becker en De Hart 2006; Bernts et al. 2007; De Hart 2011). Voor veel kerkverlaters geldt, om met Goethes Faust te spreken: 'Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube.' Politiek en godsdienst ziet men in sterk gegroeide mate liever gescheiden, minder dan vroeger prefereert men een confessionele school voor zijn kinderen, godsdienstige motieven spelen veel minder vaak een rol bij het politieke stemgedrag of het lidmaatschap van organisaties. Onmiskenbaar is de bijstelling van de leer, de rituelen en de aan de gelovigen gestelde eisen door de meeste kerken, inhakend bij wat men ziet als de eisen van de huidige tijd en de behoeften van moderne mensen. In veel alternatieve spirituele stromingen gaat het zelfs helemaal om een soort 'religie op maat'. Binnen vooral de vrijzinnige kerken lijkt zich sinds de jaren zestig in een versneld tempo te hebben voorgedaan wat Georg Simmel ooit over het individualisme heeft opgemerkt: 'Het achttiende-eeuwse liberalisme zette het individu op zijn eigen benen, in de negentiende eeuw, tijdens de Romantiek, werd het hem vergund zo ver te gaan als die hem wilden dragen' (Simmel 1992: 540). En dat is inmiddels nog maar zelden in de richting van de Kerkstraat.

3 Seculariserende moslims?

De verschillen zijn duidelijk met de in dit rapport onderzochte moslims. Veel minder lijkt daar sprake te zijn van privatisering, waarbij het geloof is losgemaakt van andere levensterreinen. Nauwelijks van wat wel de *horizontalisering* (Berger 1979) van het geloof is genoemd, waarbij het niet langer of minder verwijst naar een transcendentale macht (God of Allah), allerlei orthodoxe leerstellingen worden gerelativeerd en godsdienstige gedragsregels worden opgevat als beleefde suggesties. Geen godenschemering en geen postmodern geknutsel in de religieuze hobbykelder. De moslimidentiteit bepaalt in zeer sterke mate het zelfbeeld, onder jongeren niet minder dan bij ouderen.

Dat komt scherp naar voren waar in *Moslim in Nederland 2012* wordt ingegaan op de religieuze socialisatie (en de rol daarbij van familieleden, leeftijdgenoten, de moskee, het onderwijs, media enz.) en generatieverschillen onder migranten. Bij socialisatieonderzoek is het verstandig te onderscheiden tussen de mate van overeenkomst van kinderen met hun ouders en de mate van voorspelbaarheid van het gedrag van de kinderen uit dat van de ouders. Theoretisch is het mogelijk dat er een perfecte correlatie is, terwijl geen enkel kind hetzelfde gedrag als zijn ouders vertoont (kinderen wijken dan systematisch en in dezelfde mate af in een bepaalde richting). In beide opzichten blijken moslimouders zeer succesvol te zijn in het overdragen van hun moslimidentiteit op die van hun kinderen; vrijwel altijd beschouwen ook die zich als moslim. Vergelijk dat eens met de situatie in kerkelijke milieus, waar ouders die zich tot de rooms-katholieke kerk of de protestantse kerk in Nederland rekenen een kans van ongeveer fiftyfifty hebben dat hun kinderen dat ook doen (in buitenkerkelijke milieus bereikt de kans op convergentie daarentegen moeiteloos moslimhoogten en is hij nagenoeg 100%).

De klassieke manier om het stokkende effect van de christelijke socialisatie na te gaan, is een vergelijking binnen hetzelfde godsdienstige milieu tussen kinderen die de voetsporen

van hun ouders volgen en kinderen die hun eigen weg inslaan. Op andere punten dan het zelfbeeld als moslim zou dat ook voor moslims mogelijk moeten zijn. Deze studie beperkt zich tot het vergelijken van groepen vanuit het oogpunt van de socialisatie van religieus handelen (sterk in Turkse families, zwak in Marokkaanse). De gegevens suggereren dat factoren die uit onderzoek naar de godsdienstige socialisatie in christelijke milieus bekend zijn ook hier een duidelijke rol spelen: hechte familiebanden, religieuze homogeniteit tussen de ouders, zichtbaarheid van hun geloof voor hun kinderen, bekrachtiging vanuit de omgeving van het gezin, een min of meer gesloten milieu met veel sociale controle waarin men ook buiten de gezinssfeer veel onder geloofsgenoten verkeert. Door een aantal sociologen is stelling genomen tegen de hardliners van de secularisatietheorie, in de sociologie vertegenwoordigd door vooral Bryan Wilson en Steve Bruce (Wilson 1976, 1982, 1985; Bruce 1996, 2002). Zo is van meerdere kanten betoogd dat het niet zozeer de religie is die verdwijnt, maar een bepaalde, historisch gegroeide sociale vorm daarvan, namelijk de kerkelijkheid. De Britse sociologe Grace Davie heeft daarvoor de veel geciteerde termen *vicarious religion* en *believing without belonging* bedacht (Davie 1994, 2007). Met de eerste wordt bedoeld dat een kleine, actieve minderheid een aantal instituties in stand houdt, die door een veel omvangrijkere, niet actieve groep van belang worden geacht – een religieuze variant van giroactivisme. De tweede term verwijst naar een religieuze gevoeligheid die zich niet uitkristalliseert via (regelmatige) deelname aan collectieve godsdienstige rituelen en samenkomsten. *Moslim in Nederland 2012* maakt duidelijk hoezeer deze typering op de (Noordwest-Europese) christelijke wereld zijn gericht: beide doen zich slechts in beperkte mate binnen de Nederlandse moslimwereld voor.

4 Modernisering en hyperreflectie

Secularisatie vormt een centraal onderdeel van de zogenoemde moderniseringstheorie, die een aantal langetermijnprocessen samenvat waarmee de opkomst van de moderne industriële samenleving gepaard ging. De theorie vormt de invloedrijkste invalshoek van waaruit maatschappelijke ontwikkelingen door sociologen sinds de publicaties van de aartsvaders van het vak zijn geanalyseerd (Van der Loo en Van Reijden 1990). Culturen verschillen en ze ontwikkelen zich. In boek 5 van zijn *Ethica Nicomachea* constateerde Aristoteles al dat vuur op dezelfde wijze brandt in Athene als in Perzië, maar dat de morele regels, conventies en sociale normen in de twee plaatsen hemelsbreed verschillen. En onder de goden mag dan alles hetzelfde blijven, in de mensenwereld verandert alles voortdurend, gewoonten al net zo als wettelijke regelingen. In het leven van veel eerste generatiemi-granten heeft zich afgespeeld wat in de moderniseringstheorie op een macroniveau wordt beschreven: de overgang van een traditionele, agrarische samenleving, geschraagd door een sterke collectieve moraal, waarin burenerelaties, familiebanden en religieuze gewoonten alom een rol spelen, naar een moderne, (post)industriële samenleving, met een grote differentiatie van leefstijlen en hoge mate van individualisering, waar rationele besluitvorming en bureaucratische procedures overal hun invloed doen gelden en religie van het hoofdprogramma is verwezen naar haar eigen, besloten bijzaaltjes.

Het christendom begon ooit als een verzameling van minderhedengemeenschappen aan de rand van de Romeinse wereld, waarmee het contrast voortdurend werd ervaren. Zijn verbreiding en institutionalisering tot uiteindelijk een alom aanwezige staatsgodsdienst ging gepaard met veranderingen in zowel zijn sociologische karakter als theologische inhoud. Oudere Nederlandse moslims hebben een omgekeerde ontwikkeling ervaren. Van representanten van het dominante religieuze patroon in het land van herkomst zien zij zich veranderd in outsiders in het land van aankomst. Om te bepalen wat dit met het geloof heeft gedaan, zou de huidige houding van mensen vergeleken moeten worden met die voordat zij emigreerden. Nederland is het decor van dit rapport. Dat betekent niet dat daarmee ook de nationale staat de geëigende eenheid is waarbinnen mensen geïntegreerd of uitgesloten raken. Er is ook supranationale integratie en culturele globalisering, aan moderne migratiebewegingen zitten allerlei bovennationale aspecten. Veel migranten definiëren hun identiteit zowel in termen van het land van herkomst als van hun huidige land, ze hebben met beide sociale, culturele, economische en religieuze banden; dat geldt – tot en met het verschijnsel ‘importbruid’ aan toe – voor bevindelijk gereformeerden die naar Canada emigreerden niet zo heel anders dan voor veel niet-westerse migranten in ons land (Biemond-Boer 2008).

Door veel van die migranten, van zowel islamitische als christelijke huize, wordt de moderne Nederlandse cultuur als minder coherent en veranderlijker ervaren dan die van het thuisland. Als subjectivistischer ook, waarbij eerder de individuele autonomie als moreel imperatief en zelfontplooiing als kompas voor sociaal handelen gelden dan de ‘objectieve waarheden’ van de traditie, de groep, de religie. Wat in de ontvangende cultuur is gaan gelden als een teken van liberalisme, emancipatie en individuele mondigheid wordt door de nieuwkomers ervaren als morele wispelturigheid, ontworteling en sociale isolatie. Daarbij vinden zij ook een aantal westerse maatschappijcritici aan hun kant. Volgens Berger et al. bijvoorbeeld is een zekere ontheemdheid (*homelessness*) endemisch in moderne westerse samenlevingen (Berger et al. 1973), waarop gereageerd wordt met een accentuering van de privésfeer als ‘haven in een harteloze wereld’, een zich terugtrekken in een vertrouwde omgeving, waarin men ongedwongen zichzelf kan zijn tegenover de kille buitenwereld – een verschijnsel dat zijn eigen betekenis krijgt in de oprichting van eigen organisaties door migranten (en orthodoxe christenen). Een ander belangrijk aspect van de moderne cultuur is volgens hen haar waardenrelativisme. De pluriformiteit aan leefstijlen maakt korte metten met elk onbereflecteerd moreel absolutisme, ze zet aan tot een voortdurende reflectie op wie en wat we menen te zijn, waardeert een ironische distantie tegenover onze drijfveren, daagt ons uit met argumenten te komen als we onze boodschap aan de man willen brengen. De macht der gewoonte volstaat in elk geval niet langer als motief; de moderne samenleving zet aan tot hyperreflectie (Gehlen 1957, 1975; Schelsky 1957; Giddens 1991). Daarmee zijn Nederlandse moslims de afgelopen decennia in toenemende mate, vaak tegen wil en dank, vertrouwd geraakt. Wat door de eerste generatie ooit op een vanzelfsprekende wijze werd gedeeld met alle anderen is, zeker voor de jongste generatie, iets geworden waarmee men zich onderscheidt en dat uitgelegd, niet zelden verdedigd, moet worden. Dat heeft ongetwijfeld gevolgen voor het religieuze zelf-

beeld en de religieuze beleving. De cijfers van het rapport *Moslim in Nederland 2012* suggereren niet dat daarbij de eigen waarden massaal worden opgegeven. Ongeacht de uiteenlopende interpretaties van het geloof (bv. opgevat als universalistisch of juist als pluralistisch) vormt de islam steeds een kernelement van de etnische identiteit. Er lijkt geen sprake van een antichambreeren op de volledige integratie in het gesecculariseerde cultuurpatroon.

5 Tot besluit

Van religie hebben we net genoeg om een hekel aan elkaar te hebben, maar te weinig om elkaar lief te hebben, aldus een vermaarde uitspraak van de Ierse satiricus Jonathan Swift (1667-1745), en inderdaad: daar lijkt het soms op. Van een hoeksteen binnen het verzuilde bestel en vanzelfsprekend onderdeel van de vaderlandse identiteit heeft religie zich in het moderne Nederland ontwikkeld tot een steen des aanstoots en bron van onenigheid. Volgens het meest recente God in Nederland-onderzoek zijn Nederlanders sterk verdeeld over de vraag of er in ons land voldoende respect bestaat voor religieuze opvattingen. Hetzelfde geldt voor de vraag of religie beperkt moet blijven tot het privéleven dan wel ook een rol mag spelen in de publieke sfeer, en even sterk lopen de meningen uiteen als het erom gaat of de overheid kerken en moskeeën actief mag steunen. Dat religie eerder een bron van verdeeldheid en haat is dan van eenheid en verzoening, daarover verschillen groepen buitenkerkelijken, kerkelijke randleiden en regelmatige kerkgangers duidelijk van mening – althans zolang het om godsdienst in het algemeen of de christelijke stromingen gaat. Voor wat betreft de islam – zo leren de cijfers – heerst er een opvallende overeenstemming. Kerkelijk of niet kerkelijk, alternatief spiritueel of overtuigd gereformeerd: in alle geledingen is steeds de helft van de ondervraagden van oordeel dat de islam een splijtzwam vormt in onze samenleving (De Hart en Dekker 2012). Daarmee – o paradox! – draagt de islam in een gepolariseerd opinieklimaat dan weer bij tot een nieuwe consensus: men vindt elkaar in een gedeelde argwaan tegenover deze. Dat sentiment lijkt extra aangewakkerd door het eveneens wijdverbreide gevoel dat de problematiek lange tijd ontkend is door maatschappelijke elites.

C'est la faut à Voltaire, zeggen Fransen als ze het niet meer weten, maar wel ontevreden zijn. Waar het gaat om problemen die worden geassocieerd met migratie en inburgering vervullen bepaalde intellectuelen en 'de Haagse politiek' voor een aanzienlijk aantal Nederlanders de rol van Voltaire. Het zijn 'de linkse kerk' en haar wereldvreemde politieke celebranten die alle problemen hebben veroorzaakt en de bewoners van de oude wijken vervolgens lieten zitten met de gevolgen. Het gefoeter is niet zelden op te tekenen uit de mond van mensen die zich tegelijkertijd haasten een uitzondering maken voor hun Marokkaanse buurman of aangeven regelmatig boodschappen te doen bij de Turkse winkel in hun wijk – een verschijnsel dat in de sociale psychologie wordt aangeduid als *subtyping* (Allport 1954; vgl. bv. Johnston en Hewstone 1992; Hewstone et al. 1994; Wilder et al. 1996; Kunda en Oleson 1997). Als Nederlanders hun zorgen verwoorden, gaat hun aandacht niet primair uit naar migratiekwesties, en waar dit wel het geval is, gebeurt dit eerst en vooral in termen van een 'oud wij' en een 'nieuw wij'. Het is de transitie van traditio-

nele naar nieuwe vormen van sociale verbondenheid, de afbrokkeling van vertrouwde sociale kaders, die veel van de onrust lijkt te veroorzaken. Het verdwijnen van sociale normen en omgangsvormen, terwijl men nog geen goed zicht heeft op alternatieven of er niet van overtuigd is dat wat zich daarvoor aandient een verbetering is. 'Burgerschap, die panacee van academisch links voor een versplinterde samenleving', schreef Bas Heijne nog maar eens, 'kan geen inhoud krijgen zonder moraal en identiteit [...]' (Heine 2012). Moraal en identiteit: die verbinden autochtone Nederlanders in slinkende, maar Nederlandse moslims in hoge mate aan hun religie. Dit rapport biedt daarvoor een rijke informatiebron.

Summary

Muslims in the Netherlands

This report on Muslims in the Netherlands (*Moslim in Nederland 2012*) is concerned with the way in which Muslim groups in the Netherlands experience and practise their religion. What is the impact on the practising and expression of their faith for Muslim immigrants to a secular society such as the Netherlands or for those born to Muslim immigrants in the Netherlands? The central question addressed in this study is how the different Muslim groups in the Netherlands experience their religion and whether (and to what extent) there is evidence of religious changes within the various groups. Does their relationship with their religion change depending on the length of time they have lived in the Netherlands and whether or not their children grow up in the Netherlands?

According to the most recent estimate by Statistics Netherlands (CBS), there are around 825,000 Muslims living in the Netherlands (CBS 2009). A key characteristic of Muslims in the Netherlands is that, almost without exception, they have a migrant background: either they themselves or their parents were not born in the Netherlands. They originate from countries where the Islamic faith plays a central role in the life of society and now find themselves living in a relatively secular environment. The vast majority of Muslims in the Netherlands are of Turkish or Moroccan origin, and both groups are a central focus in this study. There are also a number of smaller Muslim groups in the Netherlands, originating from Afghanistan, Iraq, Iran and Somalia, and this study also explores the way in which these four groups experience and practise their religion. Together, these six groups make up an estimated 80% of the Muslim population in the Netherlands. Muslims from countries such as Surinam, Indonesia and the former Yugoslavia, as well as the small group of native Dutch Muslims (estimated at 13,000) are left out of consideration in this study due to a lack of research data.

Earlier Dutch research on and among Muslims

We attempt in this report to present an impression of recent research among the Muslim population in the Netherlands. There has been a sharp increase in the amount of research on this topic since the start of this century, ranging from small-scale qualitative studies to large-scale survey research. The emphasis in earlier research (before the turn of the century) lay heavily on the organisational aspects of Islam in the Netherlands, such as the development of religious organisations and mosques and differences in the degree of involvement of governments from the countries of origin. For example, the Turkish government is much more involved in the organisation of mosques in the Netherlands than the Moroccan authorities. In more recent research, the emphasis has switched to how Muslims in the Netherlands experience and practise their religion.

Although many results are already available, the existing research also has limitations. Much of it is based on specific subgroups, and respondents are regularly recruited through religious organisations and mosques. Although most researchers do not themselves generalise their findings to the entire Muslim population, a lack of representative data means there is a great temptation to extrapolate trends and processes found to the broader population. The vast bulk of recent research targets younger people, primarily second-generation migrants of Moroccan origin. However, the first generation of Moroccan migrants still constitute half of all Muslims living in the Netherlands. Moreover, in addition to groups of Turkish and Moroccan origin there are also many other ethnic groups with a high proportion of Muslims. A growing number of studies has also been focusing in recent years on radicalisation tendencies among Muslims in the Netherlands in a bid to gain a clear understanding of the extent to which the Netherlands provides a fertile breeding ground for Salafism.

The empirical research described in this report focuses on the Dutch Muslim population as a whole, not on these radical subgroups. That would not have been possible in any case, given the research methods used. In our literature review, however, we do discuss the existing research in this field, which to date has focused chiefly on the nature and extent of radicalisation and the motives driving it.

Some questions have thus far been inadequately answered. A relatively large amount of research is for example being carried out into the religious practices and attitudes of Muslims, but there is still uncertainty regarding the trend over time and across generations. A broad social-scientific study of Muslims in the Netherlands was published in 2004 by the Netherlands Institute for Social Research | SCP (Phalet & Ter Wal 2004). The report focused on the two biggest Muslim groups in the Netherlands, those of Turkish and Moroccan origin. One of the central conclusions in the report was that a trend towards secularisation could be observed. However, only two points in time were studied (1998 and 2002), so that any conclusions about religious change by definition had a somewhat weak empirical basis. Moreover, a large number of national and international events occurred around and especially after the second measurement moment which if anything appeared to suggest a revitalisation of the importance of Islam for at least some Muslims in immigration countries. Research since then also appears to point to something of a trend away from the notion of secularisation which dominated earlier research. In particular, recent studies have found a high degree of continuity in religious engagement (e.g. Güngör et al. 2011). As yet, however, too little large-scale research has been carried out to be able to draw any conclusions about the direction of this trend. Several studies have also posited either implicitly or explicitly that the negative climate surrounding Islam in the Netherlands (as in many other Western countries) plays a role in the degree to which Muslims are withdrawing into their own religious group, though here again there is too little empirical evidence to support firm statements.

Survey data on Muslims in the Netherlands

Time has since moved on, and more recent (national) survey data have been gathered among various Muslim groups in the Netherlands. This enables us to provide better answers to questions about differences between Muslim groups and also about religious changes. Based on quantitative material, in this study we describe the significance of Islam for Muslims in the Netherlands and discuss the trends that can be identified in religious experience and participation. To do this, as far as possible we have brought together nationally representative survey data in this field that have been collected over the years. We used data on more than 2,600 Muslims of Turkish and Moroccan origin taken from the 2011 Survey of the Integration of Minorities (SIM), and on more than 2,700 Muslims from Afghanistan, Iraq, Iran and Somalia covered by the Survey of the Integration of New Groups (SING), collected in 2009. To pinpoint developments over time, we also used data from 1998, drawn from the precursors of the 2011 SIM study. In each of these surveys, too, large numbers of Turkish and Moroccan Muslims were interviewed using representative samples (approximately 1,000 per group in each case).

Measurements of religious participation and religious behaviour in survey research among Muslims were originally copied from research on the religious practices of Christian groups. Over the years, these measurements have become increasingly focused on Muslims and have been continually refined. Information is now available on various forms of religious practice, such as mosque attendance, praying, taking part in Ramadan and eating halal. Respondents themselves report whether and how often they observe the religious rules. We also know something about the way in which they practise their religion and about their views on observing those religious rules. There is also a lack of relevant data, however, such as information on the role of Islamic popular belief, the reading of the Koran and the belief in angels and prophets.

The empirical section of this report is followed by a reflection on the findings from two perspectives. Martijn de Koning – who has carried out a great deal of (qualitative) research on Muslim groups in the Netherlands – reflects on the findings based on his knowledge of the religious practice of Muslims, while Joep de Hart compares the findings on the religious engagement of Muslims with research findings relating to other religions.

High religious participation among Dutch Muslims of Turkish and Moroccan origin

Almost all people of Turkish and Moroccan origin living in the Netherlands regard themselves as Muslim (see table S.1). This does not however mean that they almost universally practise their religion. A considerable proportion of self-identified Muslims never or almost never visit the mosque (to attend a religious gathering) and say they never or almost never pray. On the other hand, 40% visit the mosque every week. By way of comparison, 16% of the Dutch population report that they attend a church or religious service on a more or less regular basis (Bernts et al. 2007). Older men attend most often, but members of the second generation and well-educated Muslims of Turkish and Moroccan origin also visit the mosque regularly. It is estimated that there are 242 Turkish and 179 Moroccan mosques in the Netherlands (Van Oudenhoven et al. 2008). As is well-known,

women attend the mosque less often than men, but on the other hand they report more often than men that they pray five times a day. Just as characterising oneself as a Muslim, participation in Ramadan and eating halal are very widespread among Muslims in the Netherlands of Turkish and Moroccan origin.

There is a difference between Turkish and Moroccan-origin Muslims in their religious behaviour. Those of Moroccan origin display a substantially higher degree of religious behaviour than their Turkish-origin counterparts, while Moroccan-origin women also wear the headscarf more often than Muslim women of Turkish origin.

Table S.1

Religious practice and religious attitudes among Muslims of Turkish, Moroccan, Afghan, Iraqi, Iranian and Somali origin, 2009 and 2011 (in percentages)

	Turkish	Moroccan	Afghan	Iraqi	Iranian	Somali
regards self as Muslim ^a	94	97	85	61	34	93
visits mosque at least once a week	42	44	13	10	5	36
prays five times every day	27	76	23	38	15	69
visits mosque at least once a week	66	93	44	50	16	72
eats halal every day	80	94	66	69	34	83
wears headscarf (women)	48	64	21	38	13	80
'My religion is an important part of who I am.' (agree)	85	95	82	77	63	93
'It's wrong for a daughter to marry someone from a different religion.' (agree)	64	76	47	42	15	43
'Muslims must live according to the rules of Islam.' (agree)	54	73	37	32	17	69

a This is the proportion of Muslims in the population as a whole; the other indicators in the table relate exclusively to Muslims.

Source: SCP (SIM'11; SING'09)

Religion is important for Muslims of Turkish and Moroccan origin

Religion plays a very important role in the lives of many Muslims: they identify strongly with their religion. A majority also believe that the rules of Islam must be observed and that their children should marry a Muslim partner. These opinions are once again held more strongly by Muslims of Moroccan origin than by their Turkish-origin counterparts. It is very likely that some of the difference in religious perceptions between Muslims of Turkish and Moroccan origin has its origins in differences in the position accorded to

Islam in society; whereas Islam is the state religion in Morocco and church and state are very closely related, these two estates have traditionally been very segregated in Turkey.

Wide difference in religious engagement between refugee groups

Dutch Muslims of Somali origin exhibit the highest degree of religious participation of the four smaller Muslim groups in the Netherlands, and by some margin. They visit the mosque most often, pray the most, women frequently wear the headscarf and a large majority participate in Ramadan. Given the relatively small number of Somalis in the Netherlands (a fraction of the Turkish and Moroccan-origin population groups) – and the correspondingly lower number of Somali mosques – it is remarkable that their mosque attendance is at the same level as in the other groups. It is also apparent from their religious views that Islam plays a pivotal role in the lives of virtually all Somali Dutch citizens. In this respect, they most closely resemble Muslims of Moroccan origin on all the dimensions of religion that we studied. Muslims of Iranian origin participate by far the least on all fronts. They are also the least religious in their views on the role of their faith. Those of Afghan and Iraqi origin occupy an intermediate position; their religious participation is substantially lower than that of Muslims of Somali, Turkish and Moroccan origin, but their identification with their religion is relatively strong.

Selective migration processes go some way to explaining the lower religious participation by the majority of refugee groups compared with Muslims of Turkish and Moroccan origin. Migrants from Iran, for example, are to some extent an elite group (the less religious, better-educated Iranians migrated). In addition, a proportion of the group fled their country of origin precisely for religious reasons. Another possible explanation could lie in the smaller influence of the ethnic community because the refugee groups are much smaller and less geographically concentrated than migrants of Turkish and Moroccan origin. The lower mosque attendance could also be connected to the relative lack of mosques specific to their own ethnic group. However, no figures are available on the number of mosques among these groups in the Netherlands.

Well-educated Muslims of Moroccan and Somali origin are consciously engaged with their religion

For most groups the maxim applies that the better educated people are, the less strong their religious affiliation is. Muslims of Turkish origin with a higher education qualification, for example, participate substantially less and observe the rules less strictly than their compatriots who are less well educated. The exception to this maxim are well-educated Muslims of Moroccan and Somali origin; some of this group of (young) well-educated Muslims in the Netherlands engage with their religion in a very conscious way. They seek out a lot of information about Islam on the Internet, talk a lot about their religion, wear the headscarf as a sign of that Muslim identity and are more often dissatisfied with the social climate for Muslims in the Netherlands. If we look at mosque attendance by higher and lower-educated Dutch Muslims of Turkish and Moroccan origin, it is striking that until 2004 the better-educated members of these groups visited the mosque less often

than their lower-educated counterparts; since 2004, however, this difference has disappeared and those with high and low education levels visit the mosque with equal frequency.

Observing religious rules remains important for second generation

Among second generation Moroccan Muslims 63% prays five times a day. This percentage is higher among the first generation (83%). The number of Turkish Muslims that pray five times a day is considerably lower: 10% of the second generation pray five times a day compared with 35% of the first generation. There is little difference between the generations when it comes to fasting and eating halal: both are strongly observed by both generations. Women from the first generation do wear the headscarf more often: 58% of Muslim women of Turkish origin and 79% of those of Moroccan origin, compared with 20% and 38%, respectively, among second-generation Muslim women. The first generation are stricter in their religious views, though the differences between the generations are relatively small. Religious identification is also high in the second generation, and more so among those of Moroccan than of Turkish origin. Among the refugee groups, the second generation is still too small to make any statements in this regard.

No change in the proportion who regard themselves as Muslim

Virtually all Dutch citizens of Turkish and Moroccan origin regard themselves as Muslim: 94% of those of Turkish origin and 97% of the Moroccan-origin group held this view in 2011. These figures remained remarkably stable between 1998 and 2011, at no time falling below 90%. In terms of 'religious self-classification', therefore, there is no question of secularisation. It is still unusual for Dutch citizens of Turkish and Moroccan origin to describe themselves as 'not religious', and this applies to virtually the same degree for the first and second generations.

Mosque attendance no longer declining

Although virtually all Dutch citizens of Turkish and Moroccan origin describe themselves as Muslim, there are wide differences in the degree of religious participation. Attending religious gatherings in the mosque is one indicator of religiosity. Between 1998 and 2011, mosque attendance initially declined slightly across the entire population, but after stabilising in 2004 the number of visits to the mosque by Muslims increased again slightly, so that by 2011 Muslims were attending the mosque just as often on average as in 1998. If the trend is broken down into subgroups, an increase in mosque attendance becomes visible among second-generation Moroccan – and to a lesser extent second-generation Turkish – Muslims. Where 9% of second-generation Muslims of Moroccan origin and 23% of the Turkish second generation visited the mosque weekly in 1998, in 2011 this held for a third of both groups. This is a marked increase, especially among the Moroccan second generation. This increase is not due to the rise in the average age of the second generation. The proportion of second-generation Muslims of Turkish origin who never visit the mosque also increased between 1998 and 2011. In other words, there is growing diversity in reli-

gious behaviour within this group. This does not apply for the Moroccan second generation. Mosque attendance in the first generation, after initially falling, has recently increased again.

The average increase in mosque attendance by the second generation has led to a reduction in the differences between generations. In terms of mosque attendance, therefore, there appears to be little evidence of a decline in religiosity either over time or between generations.

Marrying within the faith remains important for Dutch Muslims

The attitudes of Dutch Muslims of Turkish and Moroccan origin to marrying someone within their religious group and to attending a Muslim faith school showed some fluctuations between 1998 and 2011, but no clear trend can be discerned. Marrying within their own religious group remains extremely important for many Muslims. By contrast, only a small minority regard it as important that their children attend a Muslim faith school. This may be due in part to the limited number of Islamic schools in the Netherlands, so that many Muslims do not regard attending such a school as a realistic possibility.

Different categories of Muslims

Based on the different forms of religious behaviour, several categories of Muslims can be identified (see table S.2). First, there is a group of strictly practising Muslims; they participate to the full in all aspects of religious behaviour: praying daily, eating halal, participating on all days during Ramadan. This group is most commonly found among Muslims of Moroccan and Somali origin. This group can be further divided into a subgroup who also frequently visit the mosque and a subgroup who do not. The first subgroup is largest among Muslim men of Turkish, Moroccan and Somali origin (accounting for 51%, 58% and 46%, respectively). The second subgroup – those who participate fully but do not visit the mosque – consists partly of women, for whom the religious rules do not make mosque attendance mandatory. This subgroup also contains Muslim men; some of these are from refugee groups, but a quarter of Muslim men of Moroccan origin also fall into this category. A principal reason for these men not visiting the mosque appears to be that they are unable to combine it with working. Another factor which may play a role, especially in the smaller Muslim groups, is that they do not live near a mosque. The group of ‘practising’ Muslims not only exhibit a high degree of religious participation, but also a strong sense of religious identification. Faith plays an important role in their lives. The women in this group frequently wear the headscarf. Strictly practising Muslims more often belong to the first generation, are older and have a lower education level.

Table S.2

Distribution of Muslims of Turkish, Moroccan, Afghan, Iraqi, Iranian and Somali origin across the profiles of religious practice, 2009 and 2011 (in percentages)

	Turkish	Moroccan	Afghan	Iraqi	Iranian	Somali
practising Muslims	39	43	11	10	3	34
practising Muslims in private life	17	41	33	35	13	42
Muslims who only follow the dietary rules	20	11	13	13	4	6
non-practising Muslims	18	3	27	34	56	9
other	7	2	17	9	25	9

Source: SCP (SIM'11; SING'09)

A second clearly identifiable group are those who follow the Islamic dietary rules (eating halal and participating in Ramadan), but who do not take part in the ritual religious practices: they do not pray, do not go to the mosque and virtually none of the women wear the headscarf. Despite this, the religious identification of Muslims in this group is relatively high. This category is relatively common among those of Turkish origin (approximately 20%) as well as among Muslims from refugee groups. Roughly 10% of Muslims of Moroccan origin fit into this category.

Finally, there is a group of non-practising Muslims, mainly found within the refugee groups: although they call themselves Muslims, they do not practise the religion (no praying, no mosque attendance, no Ramadan, no eating halal, no headscarf). This group is far and away the largest among Muslims of Iranian origin, though there is also a sizeable non-practising group (almost 20%) among Muslims of Turkish origin. By contrast, non-practising Muslims of Moroccan origin are rare. It is notable that a substantial proportion of these non-practising Muslims still attach importance to their religion, although their religious identification is lower than that of practising Muslims. Non-practising Muslims are the highest educated and most often employed of all Muslim groups studied here.

Practising Muslims more traditional in their views and more focused on own group

Practising Muslims are more conservative in their views on women's emancipation and homosexuality than Muslims who follow only the dietary rules and non-practising Muslims. This is in fact a general finding in research on religion: the more 'orthodox' members of any religion are more conservative in their views on homosexuality and the position of women than those who are less religious or non-religious. Opinions on homosexuality are relatively negative across the board among Muslims, including those who do not practise. Clear differences can again be observed on the social front. Practising Muslims are much more embedded in their own ethnic community than non-practising Muslims and Muslims who follow only the dietary rules; they socialise much more

with friends and neighbours from their own ethnic group. This does not however mean that they have fewer contacts with the native Dutch population than the other categories of Muslims.

Religious identification high in second generation

People of Turkish or Moroccan origin are primarily seen as Muslims in the Netherlands, especially in recent years, and therefore as an exception in the secular Dutch society. Their religious identity is very prominent in the perceptions of the native Dutch majority, and is in fact also found to be very important for Turkish and Moroccan Muslims themselves, playing a central role in the self-image of many believers. The importance of this religious engagement does not diminish when migrants have spent longer in the Netherlands, and the second generation identify with their religion almost as much as the first generation. There is thus virtually no decline in the importance of religious identification as people spend longer in the Netherlands. On the other hand, migrants do generally start to feel more Dutch as their period of residence in the Netherlands increases. This is a relatively gradual process in all groups, taking place over many years. In addition, second-generation Turkish and Moroccan migrants feel more Dutch than the first generation, whether they have been in the Netherlands for a short or longer period.

The less religious someone is, the more Dutch they feel

Muslims in the Turkish and Moroccan group who identify more strongly with their religion also feel more Turkish/Moroccan and less Dutch. Conversely, Muslims who identify less with their religion feel more Dutch. This relationship is weaker in the refugee groups. There thus appears to be a stronger relationship in the Turkish and Moroccan group between religion and identifying with the country of origin.

Although there are differences in religious involvement between people who identify themselves as Dutch to a greater or lesser extent, these differences are relatively minor. It therefore seems likely that religion will not lose much of its importance for Muslims in the near term, even if they begin to see themselves more as Dutch. If later generations identify less and less with the country of origin and at the same time attach a great deal of importance to their religion, however, it is possible that Islam will become increasingly separated from the country of origin. On the other hand, it is becoming ever easier for migrants and their children to maintain transnational ties, making complete separation from the country of origin unlikely. Whether or not this will lead in time to a sort of 'Dutch Islam' or more likely to an international Muslim community which is distinct from the individual countries of origin of migrants and their descendants, is a question that cannot be answered at this point in time.

Muslims do not experience any more discrimination than non-Muslims

A high proportion of migrants of Turkish and Moroccan origin (63% and 80%, respectively) feel the Dutch are too negative in their attitudes towards Islam. Around half the members of the refugee groups share that opinion. Muslims might therefore be expected

to feel that they are discriminated against more than non-Muslims in these groups, but this is found not to be the case for those of Turkish and Moroccan origin: the small group of non-Muslims experience just as much discrimination as the Muslims. In the refugee groups, Muslims actually experience discrimination less often than non-Muslims. Muslims also do not feel any less accepted in Dutch society than non-Muslims from these groups. Unlike skin colour, religious affiliation is not externally visible. This study therefore also looked at whether people who are visibly Islamic, and specifically women wearing the headscarf, experience more discrimination than female Muslims who do not dress in this way. This was found not to be the case; wearing the headscarf is not associated with experiencing more discrimination or less acceptance. In some cases (ranging from 15% of Muslims of Afghan origin to 29% of Muslims of Turkish origin), Muslims do however ascribe the discrimination they experience to their religion. Among both Muslims and non-Muslims, there is a sizeable group who believe that in general non-western immigrants are often subject to discrimination in the Netherlands (ranging from 15% of the Somali to 28% of the Turkish group believe discrimination (very) often takes place). The percentage that feels personally discriminated against is considerably smaller (between 5% and 11% of these groups feel they are often or very often subjected to discrimination).

Little or no association between experienced discrimination and heightened religious identification

Do Muslims react to discrimination by identifying more strongly with their Muslim faith, as it were seeking refuge in their religion? For Dutch Muslims of Turkish and Moroccan origin, no correlation is found between experiencing discrimination and increased religiosity; experiencing discrimination thus appears not to lead to a withdrawal into the religious group. In the refugee groups, by contrast, there is a weak association between discrimination and religious identification: the more discrimination members of these groups experience, the more strongly they identify themselves as Muslim. In this study it is not possible to ascertain in which direction the association operates, i.e. whether discrimination leads to an increase in religiosity or whether strongly religious Muslims more often feel they are victims of discrimination.

The social context of religion

In this study we have seen that the social context is important for the way in which Muslims experience and practise their faith. It is often asserted that Islam is distinct from other religions because of its heavy emphasis on the social ties formed by its followers, and the associated codes of conduct (see e.g. Phalet & Ter Wal 2004). This may explain why the religious prescripts are so avidly observed: it fits within the social character of the Islamic faith. Moreover, Muslims practise their religion primarily within their own ethnic groups, for example almost exclusively visiting mosques used by their own ethnic group. We observed that Muslims who are more embedded in their own ethnic group display a higher degree of religious behaviour. This applies both for living in a neighbourhood with

a high proportion of members of the same ethnic group and for maintaining friendly contacts with members of that group. Having a mosque in the neighbourhood moreover prompts Muslim women of Turkish and Moroccan origin, in particular, to visit the mosque more often.

Religion and integration

In this report we have looked at the religiosity of Muslims in the Netherlands, with the central focus being on how Muslims practise their faith in the Netherlands. Yet there is no escaping the fact that there is a fierce public debate about the relationship between religion and integration into Dutch society. Our study shows that the regularly propounded view that integration and religion (Islam) do not go together needs to be put into some perspective. It depends on how integration is defined. The importance of religion does not diminish among the better-educated, especially those of Moroccan and Somali origin. Integration in terms of education level attained is thus not accompanied by a decline in religious fervour. Second-generation Moroccan migrants, who are better integrated than the first generation in all kinds of areas (language, education, etc.), also identify themselves strongly with the Muslim faith and visit the mosque with increasing frequency. These well-educated people were born in the Netherlands, have a good command of the Dutch language and often play an active part in Dutch society. Moreover, no association is found between degree of religiosity and engaging in social ties with the native population: Muslims who are religiously active do not interact less with the native population than Muslims who are not religiously active.

At the same time, Muslims who attach more importance to their religion also feel more strongly connected with their country of origin and less so with the Netherlands. They also more often stay focused on their own ethnic group and are more conservative in their views on the position of women and homosexuals. Like orthodox followers of other religions, Muslim women are less active on the labour market.

What trends are likely in the future?

The presence of Islam in Western Europe, including in the Netherlands, is a relatively recent phenomenon, developing over the last 40 to 50 years. This is very different from the situation in other parts of the world where large Muslim minorities live. Muslims have for example lived in the United States for much longer than this; a sizeable proportion of the Muslim population in the US are African-Americans. In some Eastern European countries, Muslims have been part of the native population for centuries and Islam has become completely institutionalised within society (see Berger 2011). The situation in Western European countries is completely different. Muslims are generally migrants to these countries who arrived at some point in the past in order to work in industry. They originate from countries where Islam is the state religion and have ended up in a relatively secular setting where their religion is not interwoven in the host society. History has shown that for some religious groups – such as Jews and some Protestant groups in the United States – migration has in some cases resulted in fairly isolated religious communi-

ties which have preserved their own (religious) context. For other groups of migrants, religion has steadily lost its meaning over time and from generation to generation. This latter point does not apply for Muslim migrants in the Netherlands. A key aspect of our findings is the high degree of religious affiliation reported among Muslim groups in the Netherlands, especially compared with other religious groups (mainly Christian). Religion plays an important role in the life of almost every Muslim in the Netherlands. There is also a good deal of diversity, especially in the way Muslims express their faith. Muslims of Moroccan and Somali origin most often follow the rules of their religion, and a majority in both groups are strictly practising Muslims. The situation is very different for Muslims of Turkish origin and Muslims from the other refugee groups. 38% of those of Turkish origin follow only the dietary rules or do not practise their religion at all; this applies for 40%, 47% and 60%, respectively, of Muslims of Afghan, Iraqi and Iranian origin (the percentages are substantially lower for Muslims of Moroccan and Somali origin, at 14% and 15%, respectively).

In the Netherlands of the 1950s, Catholics and Calvinist protestants went to church twice on Sunday, attended schools that represented their own faith and married within their own religion. With the exception of a small orthodox group, that situation has changed greatly. Compared with other countries, many residents of the Netherlands are not religious and church attendance is low. What will happen with Dutch Muslims in the future in this regard? We have seen that the dominant trend towards secularisation identified in the 2004 report on Muslims in the Netherlands (*Moslim in Nederland*) is not continuing – at least as measured by mosque attendance, which has actually increased since 2004 among the second generation. Unfortunately, we have little information on other indicators of religious behaviour and attitudes to point to developments over time. We do however see clearly that the identification with the Islamic faith is as high as ever, including among the second generation. There has been a much more marked decline in that identification among the new generations of Dutch Protestants and Catholics in recent decades. Islam continues to be important for the identity of Dutch Muslims, and remains an important guiding principle in life, including for non-practising Muslims. This is evident among other things from the undiminished percentage of Muslims who marry a partner from their own faith (and from their own ethnic group). All in all, therefore, both over time and across generations, we find little support for the secularisation hypothesis. It is unlikely that Islam will lose its key role in shaping the identity of Turkish and Moroccan Muslims in the near future.

On the other hand, there is clear evidence of diversity within the Muslim community. Sunnis, shi'ites and alevis and Muslims from different countries of origin practise their religion in different ways. Several findings appear to point to growing diversity within the Dutch Muslim community. For example, the proportion of Turkish migrants who attend the mosque weekly has increased, while at the same time there are more Muslims who never go to the mosque. There is also a distinct group of Muslims who adhere only to the Islamic dietary rules, and also a group who do not practise their religion at all (but who still regard themselves as Muslim), while at the same time there is a group who practise to

the full. Other research has also shown that there are groups of (mainly Moroccan) young people in society who have increasingly immersed themselves in Islam. They place more emphasis on the rules of Islam, pray and fast more often and have become stricter in their behaviour (Entzinger & Dourleijn 2008; Korf et al. 2007). This is reflected in our study in the high religious participation by a large part of the Moroccan-origin second generation, and the same applies for their identification with their religion.

There are thus also groups of what we have termed 'non-practising Muslims' who engage very little if at all with their religion. There are grounds for wondering whether being Muslim is used by this non-practising group as a sort of cultural identity label, rather in the way that secular Jews use the Jewish faith. Time will tell whether Islam is becoming a form of symbolic identity for this group (Gans 1994). The fact that many Muslims who do not practise their religion (still) consider it to be important, appears to suggest that there is currently little sign of a purely symbolic religious identity, except perhaps among the Iranian Muslim group.

To what extent diversity is also increasing in the way in which people express their religion falls outside the scope of this study. Whether a more individual Islam will for example emerge, shaped by Muslims themselves, cannot be confirmed on the basis of our study and would require further research. We have shown in this study that religion is and remains important for many Muslims, but that there is also a great deal of diversity in the way different groups of Muslims in the Netherlands experience and practise their religion.

Literatuur

- Aarts, O. (2010). *Religious diversity and involvement*. Nijmegen: Interuniversity Center for Social Science Theory and Methodology.
- Agrama, H.A. (2012). *A secular revolution. The Immanent Frame*. Geraadpleegd op 4 juni 2012 via <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/03/11/asecular-revolution/>
- AIVD (2004). *Van dawa tot jihad: de diverse dreigingen van de radicale islam tegen de democratische rechtsorde*. Den Haag: Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst.
- AIVD (2009a). *Weerstand en tegenkracht. Actuele trends en ontwikkelingen van het salafisme in Nederland*. Den Haag: Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst.
- AIVD (2009b). *De gewelddadige jihad in Nederland. Actuele trends in de islamitisch-terroristische dreiging*. Den Haag: Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst.
- Alba, R. en V. Nee (2003). *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Allport, G.W. (1954). *The nature of prejudice*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Allport, G.W. en J.M. Ross (1967). Personal Religious Orientation and Prejudice. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, jg. 5, nr. 4, p. 432-443.
- Ammerman, N.T. (1987). *Bible believers: fundamentalists in the modern world*. New Brunswick/Londen: Rutgers University Press.
- Andriessen, I., J. Dagevos, E. Nievers en I. Boog (2007). *Discriminatiemonitor niet-westerse allochtonen op de arbeidsmarkt 2007*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Cultural Memory in the Present)*. New York: Cambridge University Press.
- Ashmore, R.D., K. Deaux en T. McLaughlin-Volpe (2004). An organizing framework for collective identity: Articulation and significance of multidimensionality. In: *Psychological Bulletin*, jg. 130, nr. 1, p. 80-114.
- Assmann, J. (2000). *Religion und kulturelles Gedächtnis: zehn Studien*. München: Beck Verlag.
- Bandura, A. (1986). *Social foundations of thought and action: a social cognitive theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Bartels, E. en M. de Koning (2011). Submission and a Ritual Murder; The transnational aspects of a local conflict and protest. In: T. Salman en M. de Theije (red.), *Local Battles – Global Stakes. The Globalization of Local Conflicts and the Localization of Global Interests* (p. 21-41). Amsterdam: vu University Press.
- Becker, H. (1963). *Outsiders: studies in the sociology of deviance*. New York: Free Press.
- Becker, J. (2003). *De vaststelling van de kerkelijke gezindte in enquêtes. 40 of 60% buitenkerkelijken?* Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Becker, J. en J. de Hart (2006). *Godsdienstige veranderingen in Nederland: verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Bectovic, S. (2011). Studying Muslims and constructing Islamic identity. In: *Ethnic and Racial Studies*, jg. 34, nr. 7, p. 1120-1133.
- Berger, M. (2011). Islamisering van het Westen, of verwesterlijking van de islam? In: *Internationale Spectator*, jg. 65, nr. 10, p. 503-507.
- Berger, P. (1967). *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday.

- Berger, P. (1969). *A rumour of angels*. New York: Doubleday.
- Berger, P. (1979). *The heretical imperative*. New York: Anchor Press.
- Berger, P.L., B. Berger en H. Kellner (1973). *The homeless mind*. New York: Random House.
- Bernts, T., G. Dekker en J. de Hart (2007). *God in Nederland: 1996-2006*. Kampen: Ten Have.
- Biamond-Boer, B. (2008). *Die Hollanders zijn gek! Identiteit en integratie van bevindelijk gereformeerden in Canada*. Amsterdam: Aksant.
- Bos, K. van den, A. Loseman en B. Doosje (2009). *Waarom jongeren radicaliseren en sympathie krijgen voor radicalisme: onrechtvaardigheid, onzekerheid en bedreigde groepen*. Den Haag: Wetenschappelijk Onderzoeks- en Documentatiecentrum.
- Branscombe, N.R., M.T. Schmitt en R.D. Harvey (1999). Perceiving Pervasive Discrimination among African-Americans: Implications for Group Identification and Well-being. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, jg. 77, nr. 1, p. 135-149.
- Brown, M. (2000). Quantifying the Muslim population in Europe: Conceptual and data issues. In: *International Journal of Social Research Methodology*, jg. 3, nr. 2, p. 87-101.
- Bruce, S. (1996). *Religion in the modern world*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (2002). *God is dead: secularization in the West*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (2011). *Secularization. In defence of an unfashionable theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Buijs, F.J., F. Demant en A. Hamdy (2006). *Strijders van Eigen Bodem: Radicale en Democratische Moslims in Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Buitelaar, M. (2006). *Islam in het Dagelijks Leven*. Amsterdam: Atlas.
- Buitelaar, M. (2009). *Van huis uit Marokkaans. Over verweven loyaliteiten van hoogopgeleide migrantendochters*. Amsterdam: Bulaaq.
- cbs (2004). *Bijna een miljoen islamieten in Nederland*. Geraadpleegd op 5 augustus 2011 via <http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/bevolking/publicaties/artikelen/archief/2004/2004-1543-wm.htm?Languageswitch=on>
- cbs (2009). *Religie aan het begin van de 21e eeuw*. Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Cesari, J. (2002). Islam in France: the Shaping of a Religious Minority. In: Y.Y. Haddad (red.), *Muslims in the West, from Sojourners to Citizens* (p. 36-51). Oxford: Oxford University Press.
- Chaves, M. (1989). Secularization and Religious Revival: Evidence from US Church Attendance Rates, 1972-1986. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 28, nr. 4, p. 464-477.
- Chaves, M. (1991). Family structure and protestant church attendance: the sociological basis of cohort and age effects. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 30, nr. 4, p. 501-514.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connor, P. (2008). Increase or Decrease? The Impact of the International Migratory Event on Immigrant Religious Participation. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 47, nr. 2, p. 243-257.
- Dagevos, J. en M. Gijsberts (2007). *Jaarrapport integratie 2007*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Dagevos, J. en M. Gijsberts (2009). Sociaal-culturele positie. In: M. Gijsberts en J. Dagevos (red.), *Jaarrapport integratie 2009* (p. 226-253). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Dagevos, J., R. Schellingerhout en M. Vervoort (2007). Sociaal-culturele integratie en religie. In: J. Dagevos en M. Gijsberts (red.), *Jaarrapport integratie 2007* (p. 163-191). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*. Oxford: Blackwell publishers.
- Davie, G. (2005). *Religion in modern Europe: a memory mutates*. Oxford: Oxford University Press.

- Davie, G. (2007). Vicarious religion. In: N.T. Ammerman (red.), *Everyday religion* (p. 21-35). Oxford: Oxford University Press.
- Demant, F. (2005). 'Islam is inspanning': De beleving van de islam en de sekseverhoudingen bij Marokkaanse jongeren in Nederland. Utrecht: Verwey-Jonker Instituut.
- DeVaus, D. en I. McAllister (1987). Gender Differences in Religion: A Test of the Structural Location Theory. In: *American Sociological Review*, jg. 52, nr. 4, p. 472-481.
- Diehl, C. en M. König (2009). Religiositeit Tuerkischer migranten im generationsverlauf: Ein befund und einige erklarungsversuche. In: *Zeitschrift Für Soziologie*, jg. 38, nr. 4, p. 300-319.
- Dobbelaere, K. (1981). Secularization: a Multi-Dimensional Concept. In: *Current Sociology*, jg. 29, nr. 2, p. 3-213
- Doomernik, J. (1995). The institutionalization of Turkish Islam in Germany and the Netherlands. A comparison. In: *Ethnic and Racial Studies*, jg. 18, nr. 1, p. 46-61.
- Dourleijn, E. (2010). *Survey Integratie Nieuwe Groepen 2009. Verantwoording van de opzet en uitvoering van een survey onder Afghaanse, Iraanse, Iraakse, Somalische, Poolse en Chinese Nederlanders en een autochtone vergelijkingsgroep*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Dourleijn, E. en J. Dagevos (2011). *Vluchtelingengroepen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Douwes, D., M. de Koning en W. Bender (2005). *Nederlandse moslims. Van migrant tot burger*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Droogers, A. (2007). Beyond secularisation versus sacralisation: Lessons from a study of the Dutch case. In: Kieran Flanagan en Peter C. Jupp (red.), *A sociology of spirituality* (p. 81-100). Aldershot: Ashgate.
- Ebaugh, H.R. en J.S. Chafetz (1999). Agents for Cultural Reproduction and Structural Change: The Ironic Role of Women in Immigrant Religious Institutions. In: *Social Forces*, jg. 78, nr. 2, p. 585.
- Ebaugh, H.R., J. O'Brien en J.S. Chafetz (2000). The Social Ecology of Residential Patterns and Membership in Immigrant Churches. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 39, nr. 1, p. 107-117.
- Eccleston, C.P. en B.N. Major (2006). Attributions to discrimination and self-esteem: the role of group identification and appraisals. In: *Group Processes & Intergroup Relations*, jg. 9, nr. 2, p. 147-162.
- Entzinger, H. en E. Dourleijn (2008). *De lat steeds hoger: De leefwereld van jongeren in een multi-etnische stad*. Assen: Van Gorcum.
- Erl, A. (2005). *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: eine Einführung*. Stuttgart: J.B. Metzlar.
- Ersanilli, E. (2009). Identificatie van Turkse Migrantjongeren in Nederland, Frankrijk en Duitsland. In: *Migrantenstudies*, jg. 25, nr. 1, p. 42-58.
- Fadil, N. (2011). Not-/unveiling as an ethical practice. In: *Feminist Review*, jg. 98, nr. 1, p. 83-109.
- Fentress, J. en C. Wickam (1992). *Social memory*. Oxford: Blackwell.
- Firebaugh, G. en B. Harley (1991). Trends in us church attendance: Secularization and revival, or merely lifecycle effects? In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 30, nr. 4, p. 487-500.
- Fleischmann, F. (2010). Integratie en religiositeit onder de Turkse tweede generatie in Berlijn en Amsterdam. In: *Migrantenstudies*, jg. 26, nr. 2, p. 199-219.
- Fleischmann, F. (2011). *Second generation Muslims in European societies: comparative perspectives on education and religion* (proefschrift). Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Fleischmann, F. en K. Phalet (2011). Integration and religiosity among the Turkish second generation in Europe: a comparative analysis across four capital cities. In: *Ethnic and Racial Studies*, jg. 35, nr. 2, p. 320-341.
- Gans, H.J. (1994). Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: towards a Comparison of Ethnic and Religious Acculturation. In: *Ethnic and Racial Studies*, jg. 17, nr. 4, p. 577-592.

- Gehlen, A. (1957). *Die Seele im technischen Zeitalter*. Hamburg: Rowohlt.
- Gehlen, A. (1975). *Urmensch und Spätkultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Gijsberts, M. (2005). Opvattingen van autochtonen en allochtonen over de multi-etnische samenleving. In: SCP/WODC/CBS (red.). *Jaarrapport integratie 2005* (p. 189-205). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Gijsberts, M. en J. Dagevos (red.) (2009). *Jaarrapport integratie 2009*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Gijsberts, M. en M. Lubbers (2009). Wederzijdse Beeldvorming. In: M. Gijsberts en J. Dagevos (red.), *Jaarrapport integratie 2009* (p. 254-290). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Gijsberts, M. en M. Vervoort (2009). Beeldvorming onder hoger opgeleide allochtonen – Waarom is er sprake van een integratieparadox? In: *Sociologie*, jg. 5, nr. 3, p. 406-429.
- Gijsberts, M., M. Vervoort, E. Havekes en J. Dagevos (2010). *Maakt de buurt verschil? De relatie tussen de etnische samenstelling van de buurt, interetnisch contact en wederzijdse beeldvorming*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Gijsberts, M., W. Huijnk en J. Dagevos (2012). *Jaarrapport integratie 2011*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Glock, C.N. en R. Stark (1965). *Religion and society in tension*. Chicago: Rand McNally.
- Gorski, P.S. en A. Altinordu (2008). After secularization? In: *Annual Review of Sociology*, jg. 34, nr. 1, p. 55-85.
- Güngör, D., F. Fleischmann en K. Phalet (2011). Religious Identification, Beliefs, and Practices among Turkish-Belgian and Moroccan-Belgian Muslims: Intergenerational Continuity and Acculturative Change. In: *Journal of Cross-Cultural Psychology*, jg. 42, nr. 8, p. 1356-1374.
- Hagendoorn, L. en P. Sniderman (2001). Experimenting with a national sample: a Dutch survey of prejudice. In: *Patterns of Prejudice*, jg. 35, nr. 4, p. 19-31.
- Halbwachs, M. (1950). *La mémoire collective*. Parijs: Presses Universitaires de France.
- Harmsen, E. (2009). Nieuwe Moslims in West-Europa. Bekering tot de Islam als keuzemogelijkheid in hedendaagse Westerse samenlevingen. In: *Religie & Samenleving*, jg. 3, nr. 3, p. 173-197.
- Hart, J. de (2011). *Zwevende gelovigen: oude religie en nieuwe spiritualiteit*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Hart, J. de, en P. Dekker (2012). Religie: hoeksteen of steen des aanstoots? In: *Religie & Samenleving*, jg. 7, nr. 1, p. 8-21.
- Heelsum, A. van, M. Fennema en J. Tillie (2004). Islamitische Organisaties in Nederland. In: K. Phalet en J. ter Wal (red.), *Moslim in Nederland (Deel e)*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Heijne, B. (2012). Fatsoen. In: *NRC Handelsblad*, 25 februari 2012, p. 2.
- Heine, P. en R. Spielhaus (2008). Sunnis and Shiites in Germany: A Brief Analysis of the Results of the Study by the Bertelsmann Stiftung. In: Bertelsmann Stiftung (red.), *Religion Monitor 2008 Muslim Religiousness in Germany Overview of Religious Attitudes and Practices* (p. 24-31). Gütersloh: Bertelsmannstiftung.
- Herten, M. van, en F. Otten (2007). Naar een nieuwe schatting van het aantal islamieten in Nederland. In: *Bevolkingstrends, 3e kwartaal 2007* (p. 48-53). Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Hervieu-Léger, D. (1993). *La religion pour mémoire*. Parijs: Le Cerf.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Parijs: Flammarion.
- Hewstone, M., C.N. Macrae, R. Griffiths, A.B. Milne en R. Brown (1994). Cognitive models of stereotype change: (5) Measurement, development and consequences of subtyping. In: *Journal of Experimental Social Psychology*, jg. 30, nr. 6, p. 505-526.

- Hirschkind, C. (2012). Beyond secular and religious: An intellectual genealogy of Tahrir Square. In: *American Ethnologist*, jg. 39, nr. 1, p. 49-53.
- Hoffer, C. (2000). *Volks geloof en religieuze geneswijzen onder moslims in Nederland. Een historisch-sociologische analyse van religieus-medisch denken en handelen*. Amsterdam: Thela Thesis.
- Hoge, D.R., B. Johnson en D.A. Luidens (1994). *Vanishing Boundaries: the religion of mainline protestant baby boomers*. Louisville, KY: John Knox Press.
- Huysmans, F. en J. de Haan (2008). Dagbladen, televisie en internet. In: A. van den Broek en S. Keuzenkamp (red.). *Het dagelijks leven van allochtone stedelingen* (p. 125-148). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Jackson, R. (2007). Constructing Enemies: 'Islamic Terrorism' in Political and Academic Discourse. In: *Government and Opposition*, jg. 42, nr. 3, p. 394-426.
- Jaspers, E., M. Lubbers en N.D. de Graaf (2007). Horrors of Holland: Explaining Attitude Change toward Euthanasia and Homosexuals in the Netherlands, 1970-1998. In: *International Journal of Public Opinion Research*, jg. 19, nr. 4, p. 451-473.
- Jeldtoft, N. (2011). Lived Islam: religious identity with 'non-organized' Muslim minorities. In: *Ethnic and Racial Studies*, jg. 34, nr. 7, p. 1134-1151.
- Jeldtoft, N. en J.S. Nielsen (2011). Introduction: methods in the study of 'non-organized' Muslim minorities. In: *Ethnic and Racial Studies*, jg. 34, nr. 7, p. 1113-1119.
- Jetten, J., N.R. Branscombe, M.T. Schmitt en R. Spears (2001). Rebels with a cause: group identification as a response to perceived discrimination from the mainstream. In: *Personality and Social Psychology Bulletin*, jg. 27, nr. 9, p. 1204-1213.
- Johansen, B. en R. Spielhaus (2012). Counting Deviance: Revisiting a Decade's Production of Surveys among Muslims in Western Europe. In: *Journal of Muslims in Europe*, jg. 1, nr. 1, p. 81-112.
- Johnston, L. en M. Hewstone (1992). Cognitive models of stereotype change. 3. Subtyping and the perceived typicality of disconfirming group members. In: *Journal of Experimental Social Psychology*, jg. 28, nr. 4, p. 360-386.
- Kahoe, R.D. (1985). The Development of Intrinsic and Extrinsic Religious Orientations. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 24, nr. 4, p. 408-412.
- Kappelhof, J. (nog te verschijnen). *SIM 2011. Op zoek naar de mogelijkheden van het bestand. Methodenstudie*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Ketner, S. (2008). *Marokkaanse Wortels, Nederlandse Grond: Exploratie, Bindingen en Identiteitsstrategieën van Jongeren van Marokkaanse Afkomst*. Groningen: Rijksuniversiteit Groningen.
- Kohn, M.L. (1983). On the transmission of values in the family: A preliminary formulation. In: *Research in Sociology of Education and Socialization*, jg. 4, nr. 1, p. 1-12.
- Konijn, E., D. Oegema, I. Schneider, B. de Vos, M. Krijt en J. Prins (2010). *Jong en multimediaal. Mediagebruik en meningsvorming onder jongeren, in het bijzonder moslimjongeren*. Amsterdam: Beckfield Hall Publishers.
- Koning, M. de (2008). *Zoeken naar een 'Zuivere' Islam. Religieuze Beleving en Identiteitsvorming van Marokkaans-Nederlandse Moslims*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Koning, M. de (2009). Islam is islam: Punt uit? In: *Migrantenstudies*, jg. 25, nr. 1, p. 59-72.
- Koning, M. de, en E. Bartels (2005). Voor Allah en Mijzelf. In: *Socialisme & Democratie*, jg. 62, nr. 1, p. 19-25.
- Korf, D.J., B. Yesilgöz, T. Nabben en M. Wouters (red.) (2007). *Van vasten tot feesten: leefstijl, acceptatie en participatie van jonge moslims*. Utrecht: FORUM / Uitgeverij Ger Guijs.

- Korte, K. en J. Dagevos (2011). *Survey Integratie Minderheden 2011. Verantwoording van de opzet en uitvoering van een survey onder Turkse, Marokkaanse, Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders en een autochtone vergelijkingsgroep*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Kunda, Z. en K.C. Oleson (1997). When exceptions prove the rule: how extremity of deviance determines the impact of deviant examples on stereotypes. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, jg. 72, nr. 5, p. 965-979.
- Lambek, M. (2012). *Facing religion, from anthropology*. *Anthropology of This Century* (4). Geraadpleegd op 4 juni 2012 via <http://aotcpress.com/articles/facing-religion-anthropology/>
- Landman, N. (1992). *Van Mat tot Minaret: de Institutionaliserings van de Islam in Nederland*. Amsterdam: vu Uitgeverij.
- Landman, N. (2006). *Dataset moskeeën in Nederland* (Dataset, Universiteit Utrecht, verzameld in 2006).
- Landman, N. en T. Sunier (2005). Ze zijn gelukkig maar een beetje religieus. Secularisatie en islamitische organisatievorming in Nederland. In: *Migrantenstudies*, jg. 21, nr. 1, p.13-29.
- Lechner, F.J. (1996). Rejoinder to Stark and Iannaccone: 'Heads, I Win...': On Immunizing a Theory. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 35, nr. 3, p. 272.
- Lemert, E. (1972). *Human deviance: social problems and social control*. Engewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Lofland, J. en R. Stark (1965). Becoming a world-saver: a theory of conversion to a deviant perspective. In: *American Sociological Review*, jg. 30, nr. 6, p. 862-875.
- Loo, H. van der, en W. van Reijden (1990). *Paradoxen van modernisering*. Muiderberg: Dick Coutinho.
- Lorasdağı, B.K. (2009). The headscarf and 'resistance identity-building': A case study on headscarf-wearing in Amsterdam. In: *Women's Studies International Forum*, jg. 32, nr. 6, p. 453-462.
- Loveman, M., J.O. Muniz en S.R. Bailey (2012). Brazil in black and white? Race categories, the census, and the study of inequality. In: *Ethnic and Racial Studies*, jg. 35, nr. 8, p. 1466-1483.
- Luckmann, T. (1967). *The invisible religion*. New York: MacMillan.
- Luhmann, N. (1977). *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lukens-Bull, R. (1999). Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam. In: *Marburg Journal of Religion*, jg. 4, nr. 2, p. 1-10.
- Luyendijk, J. (2001). *Een tipje van de sluier. Islam voor beginners*. Amsterdam: Uitgeverij Podium.
- Major, B., W.J. Quinton en T. Schmader (2003). Attributions to discrimination and self esteem: Impact of group identification and situational ambiguity. In: *Journal of Experimental Social Psychology*, jg. 39, nr. 3, p. 220-231.
- Maliëpaard, M. (2012). *Religious trends and social integration: Muslim minorities in the Netherlands* (proefschrift). Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Maliëpaard, M. en M. Lubbers (nog te verschijnen). Parental religious transmission after migration: The case of Dutch Muslims. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, jg. 39.
- Maliëpaard, M. en K. Phalet (2012). Social integration and religious identity expression among Dutch Muslims: The role of minority and majority group contact. In: *Social Psychology Quarterly*, jg. 75, nr. 2, p. 131-148.
- Maliëpaard, M., M. Lubbers en M. Gijsberts (2010). Generational Differences in Ethnic and Religious Attachment and their Interrelation. A study among Muslim Minorities in the Netherlands. In: *Ethnic and Racial Studies*, jg. 33, nr. 3, p. 451-472.
- Marty, M.E. en R.S. Appleby (1995). *Fundamentalisms comprehended*. Chicago: Chicago University Press.
- McCoy, S.K. en B. Major (2003). Group identification moderates emotional responses to perceived prejudice. In: *Personality and Social Psychology Bulletin*, jg. 29, nr. 8, p. 1005-1017.

- Merton, R.K. (1938). Social structure and social action. In: *American Sociological Review*, jg. 3, nr. 5, p. 672-682.
- Merton, R.K. (1968). *Social theory and social structure*. New York: Free Press.
- Miller, A.S. en R. Stark (2002). Gender and Religiousness: Can Socialization Explanations be Saved? In: *American Journal of Sociology*, jg. 107, nr. 6, p. 1399-1423.
- Myers, S.M. (1996). An interactive model of religiosity inheritance: The importance of family context. In: *American Sociological Review*, jg. 61, nr. 5, p. 858-866.
- Nabben, T., B. Yesilgöz en D.J. Korf (red.) (2006). *Van Allah tot Prada: identiteit, leefstijl en geloofsbeleving van jonge Marokkanen en Turken*. Utrecht: FORUM.
- Nagra, B. (2011). Our faith was also hijacked by those people. Reclaiming Muslim Identity in Canada in a post-9/11 era. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, jg. 37, nr. 3, p. 425-441.
- Need, A. en N.D. de Graaf (1996). 'Losing My Religion': a Dynamic Analysis of Leaving the Church in the Netherlands. In: *European Sociological Review*, jg. 12, nr. 1, p. 87-99.
- Nieuwkerk, K. van (2008). Biography and Choice: Female Converts to Islam in the Netherlands. In: *Islam and Christian-Muslim Relations*, jg. 19, nr. 4, p. 431-447.
- Norris, P. en R. Inglehart (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Operario, D. en S.T. Fiske (2001). Ethnic identity moderates perceptions of prejudice: judgments of personal versus group discrimination and subtle versus blatant bias. In: *Personality and Social Psychology Bulletin*, jg. 27, nr. 5, p. 550-561.
- Oudenhoven, J.P. van, A. Blank, F. Leemhuis, M. Pomp en A.F. Sluis (2008). *Nederland Deugt*. Groningen: Instituut voor Integratie en Sociale Weerbaarheid.
- Ozorak, E.W. (1989). Social and cognitive influence on the development of religious beliefs and commitment in adolescence. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 28, nr. 4, p. 448-463.
- Pels, T., M. Gruijter en F. Lahri (2008). *Jongeren en hun Islam. Jongeren over hun ondersteuning als Moslim in Nederland*. Utrecht: Verwey-Jonker Instituut.
- Pels, T., M. Distelbrink en L. Postma (2009). *Opvoeding in de migratiecontext. Review van onderzoek naar de opvoeding in gezinnen van nieuwe Nederlanders*. Utrecht: Verwey-Jonker Instituut.
- Pew Research Center (2005). *Islamic extremism: Common concern for Muslim and Western publics*. Geraadpleegd op 23 november 2008 via <http://pewglobal.org/reports/display.php?ReportID=248>
- Phalet, K. (2003). De constructie van etnisch-religieuze identiteit en alteriteit: beeldvorming en beleving van de islam in Nederland. In: M. Foblets en E. Cornelis (red.), *Identiteitsbeleving bij allochtone jongeren* (p. 155-184). Leuven: Acco.
- Phalet, K. en D. Güngör (2004). Religieuze dimensies, etnische relaties en burgerschap: Turken en Marokkanen in Rotterdam. In: K. Phalet en J. ter Wal (red.), *Moslim in Nederland (Deel c)*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Phalet, K. en J. ter Wal (2004). *Moslim in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Phalet, K., C. van Lotringen en H. Entzinger (2001). *Islam in de Multiculturele Samenleving: Opvattingen van Jongeren in Rotterdam*. Utrecht: The European Research Centre on Migration and Ethnic Relations.
- Phalet, K., M. Gijsberts en L. Hagendoorn (2008). Migration and Religion: Testing the Secularisation Thesis among Turkish and Moroccan Muslims in the Netherlands 1998-2005. In: *Kollner Zeitschrift Für Soziologie Und Sozial-Psychologie*, Sonderheft 48, p. 412-436.

- Phalet, K., F. Fleischmann en S. Stojicic (2012). Ways of being Muslim: The Turkish second generation in seven European cities. In: M. Crul en J. Schneider (red.), *The European second generation compared: Does the integration context matter?* Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Portes, A. en R.G. Rumbaut (2006). *Immigrant America: a portrait* (3e editie). Berkeley: University of California Press.
- Postmes, T. en N.R. Branscombe (2002). Influence of Long-Term Racial Environmental Composition on Subjective Well-Being in African Americans. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, jg. 83, nr. 3, p. 735-751.
- Regnerus, M.D., C. Smith en B. Smith (2004). Social Context in the Development of Adolescent Religiosity. In: *Applied Developmental Science*, jg. 8, nr. 1, p. 27-38.
- Riele, S. te (2009). Religie en sociaal-culturele integratie van allochtone groepen. In: *Religie aan het begin van de 21e eeuw* (p. 35-40). Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Roex, I., S. van Stiphout en J. Tillie (2010). *Salafisme in Nederland: Aard, omvang en dreiging*. Amsterdam: Instituut voor Migratie- en Etnische Studies, Universiteit van Amsterdam.
- Roggeband, C. en R. Vliegthart (2007). Divergent framing: The public debate on migration in the Dutch parliament and media, 1995-2004. In: *West European Politics*, jg. 30, nr. 3, p. 524-548.
- Roy, O. (2004). *Globalised Islam*. Londen: C. Hurst & co.
- Roy, O. (2005). *Secularism Confronts Islam*. New York: Columbia University Press.
- Ruiter, S. en F. van Tubergen (2009). Religious Attendance in Cross-National Perspective: a Multilevel Analysis of Sixty Countries. In: *American Journal of Sociology*, jg. 115, nr. 3, p. 863-895.
- Sar, J. van der, R. Lombo-Visser en W. Boender (2009). *Moskeeën gewaardeerd: een onderzoek naar het maatschappelijk rendement van moskeeën in Nederland*. Utrecht: Oikos.
- Schelsky, H. (1957). Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar? In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, jg. 1, nr. 2, p. 153-174.
- Schiller, N.G., A. Çağlar en T.C. Gulbrandsen (2006). Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation. In: *American Ethnologist*, jg. 33, nr. 4, p. 612-633.
- Shadid, W.A. en P.S. van Koningsveld (1997). *Muslims in Nederland. Minderheden en religie in een multiculturele samenleving*. Utrecht: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Simmel, G. (1992 [1908]). *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simon, P. en V. Piché (2012). Accounting for ethnic and racial diversity: the challenge of enumeration. In: *Ethnic and Racial Studies*, jg. 35, nr. 8, p. 1357-1365.
- Smith, T.W. (2002). The Polls-Review. In: *Public Opinion Quarterly*, jg. 66, nr. 3, p. 404-417.
- Smits, F., S. Ruiter en F. van Tubergen (2010). Religious practices among Islamic immigrants: Moroccan and Turkish men in Belgium. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 49, nr. 2, p. 247-263.
- Sniderman, P.M. en L. Hagendoorn (2007). *When ways of life collide: Multiculturalism and its discontents in the Netherlands*. Princeton: University Presses of California, Columbia and Princeton.
- Sniderman, P., L. Hagendoorn en M. Prior (2003). De moeizame acceptatie van moslims in Nederland. In: *Mens en Maatschappij*, jg. 78, nr. 3, p. 199-217.
- Sonneveld, J. (2009). *Inventarisatie kerkelijke gebouwen Nederland*. Geraadpleegd op 9 maart 2009 via <http://www.hdc.vu.nl/nl/online-informatie/ikgn/index.asp>

- Stark, R. en C.Y. Glock (1968). *American piety: the nature of religious commitment*. Berkeley en Los Angeles: University of California Press.
- Stark, R. en L.R. Iannaccone (1994). A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 33, nr. 3, p. 230-252.
- Stark, R. en L.R. Iannaccone (1996). Response to Lechner: Recent Religious Declines in Quebec, Poland, and the Netherlands: A Theory Vindicated. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 35, nr. 3, p. 265.
- Strijp, R. (1990). Witte vlekken op de landkaart. Recente publicaties over islam en moslims in Nederland. In: *Migrantenstudies*, jg. 6, nr. 4, p. 19-36.
- Sunier, T. (2009). *Beyond the Domestication of Islam. A Reflection on Research on Islam in European Societies*. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Tajfel, H. en J.C. Turner (1986). The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. In: S. Worchel en W.G. Austin (red.), *The Psychology of Intergroup Relations* (p. 7-24). Chicago: Nelson Hall.
- Tas, R. (2002). Bijna 900 duizend islamieten en 95 duizend hindoes in Nederland. In: *Maandstatistiek van de bevolking*, jg. 50, nr. 11, p. 17-19.
- Tschannen, O. (1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 30, nr. 4, p. 395.
- Tubergen, F. van (2003). Religieuze participatie en geloof van immigranten in Nederland. In: *Mens en Maatschappij*, jg. 78, nr. 4, p. 331-354.
- Tubergen, F. van (2006). Religious affiliation and attendance among immigrants in eight western countries: Individual and contextual effects. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 45, nr. 1, p. 1-22.
- Tubergen, F. van (2007). Religious Affiliation and Participation among Immigrants in a Secular Society: A Study of Immigrants in the Netherlands. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, jg. 33, nr. 5, p. 747-765.
- Verkuyten, M. (2007). Religious Group Identification and Inter-Religious Relations: a Study Among Turkish-Dutch Muslims. In: *Group Processes and Intergroup Relations*, jg. 10, nr. 3, p. 341-357.
- Verkuyten, M. en A.A. Yildiz (2007). National (dis)identification and ethnic and religious identity: A study among Turkish-Dutch Muslims. In: *Personality and Social Psychology Bulletin*, jg. 33, nr. 10, p. 1448-1462.
- Verkuyten, M. en A.A. Yildiz (2010a). Orthodoxie en integratie van Turks Nederlandse moslims. In: *Mens en Maatschappij*, jg. 85, nr. 1, p. 5-26.
- Verkuyten, M. en A.A. Yildiz (2010b). Religious identity consolidation and mobilisation among Turkish Dutch Muslims. In: *European Journal of Social Psychology*, jg. 40, nr. 3, p. 436-447.
- Walter, T. en G. Davie (1998). The Religiosity of Women in the Modern West. In: *The British Journal of Sociology*, jg. 49, nr. 4, p. 640-660.
- Wilder, D.A., A.F. Simon en F. Myles (1996). Enhancing the impact of counterstereotypic information: dispositional attributions for deviance. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, jg. 71, nr. 2, p. 276-287.
- Wilson, B. (1976). *Contemporary transformations of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, B. (1982). *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, B. (1985). Secularization: the inherited model. In: P.E. Hammond (red.), *The sacred in a secular age* (p. 9-20). Berkeley en Los Angeles: University of California Press.
- Wimmer, A. en N.G. Schiller (2002). Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. In: *Global Networks*, jg. 2, nr. 4, p. 301-334.
- Ysseldyk, R., K. Matheson en H. Anisman (2010). Religiosity as identity: Toward an understanding of religion from a social identity perspective. In: *Personality and Social Psychology Review*, jg. 14, nr. 1, p. 60-71.

Publicaties van het Sociaal en Cultureel Planbureau

Werkprogramma

Het Sociaal en Cultureel Planbureau stelt twee keer per jaar zijn Werkprogramma vast. De tekst van het lopende programma is te vinden op de website van het scp: www.scp.nl.

scp-publicaties

Onderstaande lijst bevat een selectie van publicaties van het Sociaal en Cultureel Planbureau. Deze publicaties zijn verkrijgbaar bij de boekhandel, of via de website van het scp. Een complete lijst is te vinden op www.scp.nl/publicaties.

Sociale en Culturele Rapporten

Investeren in vermogen. Sociaal en Cultureel Rapport 2006. ISBN 90-377-0285-6

Betrekkelijke betrokkenheid. Studies in sociale cohesie. Sociaal en Cultureel Rapport 2008. ISBN 978 90 377 0368-9

Wisseling van de wacht: generaties in Nederland. Sociaal en Cultureel Rapport 2010. Andries van den Broek, Ria Bronneman-Helmers en Vic Veldheer (red.). ISBN 978 90 377 0505 8

scp-publicaties 2011

- 2011-1 *KLEUR. SCP-nieuwjaarsuitgave 2011* (2011). ISBN 978 90 377 0537 9
- 2011-2 *Stemming onbestemd. Tweede verdiepsstudie Continu Onderzoek Burgerperspectieven* (2011). Paul Dekker en Josje den Ridder (red.). ISBN 978 90 377 0528 7
- 2011-3 *Vluchtelingengroepen in Nederland. Over de integratie van Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische migranten* (2011). Jaco Dagevos en Edith Dourleijn (red.). ISBN 978 90 377 0526 3
- 2011-4 *Emancipatiemonitor 2010* (2011). Ans Merens, Marion van den Brakel-Hofmans, Marijke Hartgers en Brigitte Hermans (red.). ISBN 978 90 377 0503 4
- 2011-5 *Moelijk werken. Gezondheid en de arbeidsdeelname van migrantenvrouwen* (2011). Myra Keizer en Saskia Keuzenkamp. ISBN 978 90 377 0524 9
- 2011-6 *Informeel groepen. Verkenningen van eigentijdse bronnen van sociale cohesie* (2011). E. van den Berg, P. van Houwelingen en J. de Hart (red.). ISBN 978 90 377 0527 0
- 2011-7 *Gezinsrapport 2011* (2011). Freek Bucx (red.). ISBN 978 90 377 0538 6
- 2011-8 *Hoe cultureel is de digitale generatie? Het internetgebruik voor culturele doeleinden onder schoolgaande tieners* (2011). Marjon Schols, Marion Duimel en Jos de Haan. ISBN 978 90 377 0457 0
- 2011-10 *Kwetsbare ouderen* (2011). Cretien van Campen (red.). ISBN 978 90 377 0542 3
- 2011-11 *Minder voor het midden. Profijt van de overheid in 2007* (2011). Evert Pommer (red.), Jedid-Jah Jonker, Ab van der Torre, Hetty van Kampen. ISBN 978 90 377 0437 2
- 2011-12 *Wonen, wijken en interventies. Krachtwijkenbeleid in perspectief* (2011). Karin Wittebrood, Matthieu Permentier, m.m.v. Fenne Pinkster. ISBN 978 90 377 0065 7
- 2011-13 *Armoedegrens op basis van de budgetbenadering – revisie 2010* (2011). Arjan Soede. ISBN 978 90 377 0551 5
- 2011-14 *Werkgevers over de crisis* (2011). Edith Josten. ISBN 978 90 377 0543 0

- 2011-15 *Op weg naar een inclusieve arbeidsmarkt. Bijdragen van de sprekers op het symposium 15 oktober 2010, Den Haag* (2011). Gerda Jehoel-Gijsbers (red.). ISBN 978 90 377 0546 1
- 2011-16 *Eropuit! Nederlanders in hun vrije tijd buitenshuis* (2011). Desirée Verbeek en Jos de Haan. ISBN 978 90 377 0547 8
- 2011-17 *De opmars van het pgb. De ontwikkeling van het persoonsgebonden budget in nationaal en internationaal perspectief* (2011). K. Sadiraj, D. Oudijk, H. van Kempen, J. Stevens. ISBN 978 90 377 0557 7
- 2011-19 *Kwetsbare ouderen in de praktijk. Een journalistieke samenvatting* (2011). Malou van Hintum. ISBN 978 90 377 0555 3
- 2011-20 *Dimensies van sociale uitsluiting. Naar een verbeterd meetinstrument* (2011). Stella Hoff en Cok Vrooman. ISBN 978 90 377 0532 4
- 2011-21 *Chinese Nederlanders. Van horeca naar hogeschool* (2011). Mérove Gijsberts, Willem Huijnk, Ria Vogels (red.). ISBN 978 90 377 0529 4
- 2011-22 *Gemengd leren. Etnische diversiteit en leerprestaties* (2011). Lex Herweijer. ISBN 978 90 377 0575 1
- 2011-23 *Voorbestemd tot achterstand? Armoede en sociale uitsluiting in de kindertijd en 25 jaar later* (2011). Maurice Guiaux m.m.v. Annette Roest en Jurjen Idema. ISBN 978 90 377 0577 5
- 2011-24 *Kinderen en internetrisico's. EU Kids Online onderzoek onder 9-16-jarige internetgebruikers in Nederland* (2011). Nathalie Sonck en Jos de Haan. ISBN 978 90 377 0576 8
- 2011-25 *De basis meester. Onderwijskwaliteit en basisvaardigheden* (2011). Monique Turkenburg. ISBN 978 90 377 0574 4
- 2011-26 *Acceptatie van homoseksualiteit in Nederland 2011. Internationale vergelijking, ontwikkelingen en actuele situatie* (2011). Saskia Keuzenkamp. ISBN 978 90 377 0579 9
- 2011-27 *Poolse migranten. De positie van Polen die vanaf 2004 in Nederland zijn komen wonen* (2011). Jaco Dagevos (red.). ISBN 978 90 377 530 0
- 2011-28 *Gewoon aan de slag? De sociale veiligheid van de werkplek voor homoseksuele mannen en vrouwen* (2011). Saskia Keuzenkamp en Ans Oudejans. ISBN 978 90 377 0581 2
- 2011-29 *Acceptance of homosexuality in the Netherlands 2011. International comparison, trends and current situation* (2011). Saskia Keuzenkamp. ISBN 978 90 377 0580 5
- 2011-30 *Nederland in een dag. Tijdsbesteding in Nederland vergeleken met die in vijftien andere Europese landen* (2011). Mariëlle Cloïn, Carlijn Kamphuis, Marjon Schols, Annet Tiessen-Raaphorst en Desirée Verbeek. ISBN 978 90 377 0405 1
- 2011-31 *Overheid en onderwijsbestel. Beleidsvorming rond het Nederlandse onderwijsstelsel (1990-2010)* (2011). Ria Bronneman-Helmers. ISBN 978 90 377 0567 6
- 2011-32 *Frail older persons in the Netherlands* (2011). Cretien van Campen (ed.). ISBN 978 90 377 0553 9
- 2011-33 *Maten voor gemeenten. Een analyse van de prestaties van de lokale overheid* (2011). Evert Pommer en Ingrid Ooms, m.m.v. Saskia Jansen, Jedid-Jah Jonker, Hetty van Kempen en Klarita Sadiraj. ISBN 978 90 377 0585 0
- 2011-34 *Maak het nieuw! Over religieuze ontwikkelingen en de positie van de kerken: een persoonlijke geschiedenis* (2011). Joep de Hart. ISBN 978 90 377 0592 8
- 2011-35 *Oudere migranten. Kennis en kennislacunes* (2011, elektronische publicatie). Maaïke den Draak en Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0597 3
- 2011-36 *Zorg in de laatste jaren. Gezondheid en hulpgebruik in verzorgings- en verpleeghuizen 2000-2008* (2011). Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0586 7

- 2011-37 *Jeugdzorg in groeifase. Ontwikkelingen in gebruik en kosten van de jeugdzorg* (2011). Evert Pommer, Hetty van Kempen en Klarita Sadiraj. ISBN 978 90 377 0587 4
- 2011-38 *Verlofvragen. De behoefte aan en het gebruik van verlofregelingen* (2011). Edith de Meester en Saskia Keuzenkamp. ISBN 978 90 377 0589 8
- 2011-39 *De sociale staat van Nederland 2011* (2011). Rob Bijl, Jeroen Boelhouwer, Mariëlle Cloin, Evert Pommer et al. ISBN 978 90 377 0558 4
- 2011-40 *Kunnen meer kinderen meedoen? Verandering in de maatschappelijke deelname van kinderen, 2008-2010* (2011). Annette Roest. ISBN 978 90 377 0570 6
- 2011-41 *Samenvatting Overheid en onderwijsbestel*. Ria Bronneman-Helmers. ISBN 978 90 377 0590-4

scp-publicaties 2012

- 2012-1 *Niet alle dagen feest. Nieuwjaarsuitgave 2012* (2012). Paul Schnabel (red.). ISBN 978 90 377 0598 0
- 2012-2 *Waar voor ons belastinggeld? Prijs en kwaliteit van publieke diensten* (2012). Bob Kuhry en Flip de Kam (red.). ISBN 978 90 377 0596 6
- 2012-3 *Jaarrapport integratie 2011* (2012). Mérove Gijsberts, Willem Huijnk en Jaco Dagevos (red.). ISBN 978 90 377 0565 2
- 2012-4 *Bijzondere mantelzorg. Ervaringen van mantelzorgers van mensen met een verstandelijke beperking of psychiatrische problematiek* (2012). Y. Wittenberg, M.H. Kwekkeboom en A.H. de Boer. ISBN 978 90 377 0566 9
- 2012-5 *VeVeRa-iv. Actualisatie en aanpassing ramingsmodel verpleging en verzorging 2009-2030* (2012). Evelien Eggink, Debbie Oudijk en Klarita Sadiraj. ISBN 978 90 377 0594 2
- 2012-6 *Van Anciaux tot Zijlstra. Cultuurparticipatie en cultuurbeleid in Nederland en Vlaanderen* (2012). Quirine van der Hoeven. ISBN 978 90 377 0583 6
- 2012-7 *Vraag naar arbeid 2011* (2012). Edith Josten, Jan Dirk Vlasblom, Marian de Voogd-Hamelink. ISBN 978 90 377 0601 7
- 2012-8 *Measuring and monitoring immigrant integration in Europe* (2012). Rob Bijl en Arjen Verweij (red.) ISBN 978 90 377 0569 0
- 2012-9 *IQ met beperkingen. De mate van versandelijke handicap van zorgvragers in kaart gebracht* (2012). Isolde Woittiez, Michiel Ras en Debbie Oudijk. ISBN 978 90 377 0602 4
- 2012-10 *Niet te ver uit de kast. Ervaringen van homo- en bisexuelen in Nederland* (2012). Saskia Keuzenkamp (red.), Niels Kooiman, Jantine van Lisdonk. ISBN 978 90 377 0603 1
- 2012-11 *The Social State of the Netherlands 2011. Summary* (2012). Rob Bijl, Jeroen Boelhouwer, Mariëlle Cloin en Evert Pommer (red.) ISBN 978 90 377 0605 5
- 2012-13 *Sturen op geluk. Geluksbevordering door nationale overheden, gemeenten en publieke instellingen* (2012). Cretien van Campen, Ad Bergsma, Jeroen Boelhouwer, Jacqueline Boerefijn, Linda Bolier. ISBN 978 90 377 0608 6
- 2012-14 *Countries compared on public performance. A study of public sector performance in 28 countries* (2012). Jedid-Jah Jonker (red.). ISBN 978 90 377 0584 3
- 2012-15 *Versterking data-infrastructuur sport* (2012). Annet Tiessen-Raaphorst en Jos de Haan. ISBN 978 90 377 0613 0
- 2012-16 *De sociale staat van de gemeente. Lokaal gebruik van de scp-leefsituatie-index* (2012). Jeroen Boelhouwer (SCP), Rob Gilsing (Verwey-Jonker Instituut). ISBN 978 90 377 0612 3

- 2012-17 *Belemmerd aan het werk. Trendrapportage ziekteverzuim, arbeidsongeschiktheid en arbeidsdeelname personen met gezondheidsbeperkingen* (2012). Maroesjka Versantvoort en Patricia van Echtelt (red.). ISBN 978 90 377 0616 1
- 2012-18 *Monitor Talent naar de Top 2011* (2012). Ans Merens (red.), Commissie Monitoring Talent naar de Top. ISBN 978 90 377 0610 9
- 2012-20 *Verzorgd uit de bijstand. De rol van gedrag, uiterlijk en taal bij de re-integratie van bijstandsontvangers* (2012). Patricia van Echtelt en Maurice Guiaux. ISBN 978 90 377 0614 7
- 2012-21 *De virtuele kunstkar. Cultuurdeelname via oude en nieuwe media* (2012). Nathalie Sonck en Jos de Haan. ISBN 978 90 377 0619 2
- 2012-22 *Op zoek naar bewijs. Evaluatieontwerpen onderwijsmaatregelen* (2012). Lex Herweijer en Monique Turkenburg. ISBN 978 90 377 0618 5
- 2012-23 *Startklaar voor vier jaar. Een verkenning van publieke prestaties voor de kabinetsformatie 2012* (2012). ISBN 978 90 377 0640 6
- 2012-25 *Moslim in Nederland 2012* (2012). Mieke Maliepaard en Mérove Gijsberts. ISBN 978 90 377 0621 5

SCP-essays

- 1 *Voorbeelden en nabeelden* (2005). Joep de Hart. ISBN 90 377 0248-1
- 2 *De stem des volks* (2006). Arjan van Dixhoorn. ISBN 90 3770265-1
- 3 *De tekentafel neemt de wijk* (2006). Jeanet Kullberg. ISBN 90 377 0261 9
- 4 *Leven zonder drukte* (2006). Tjirk van der Ziel met een naschrift van Anja Steenbekkers en Carola Simon. ISBN 90 377 0262 7
- 5 *Otto Neurath en de maakbaarheid van de betere samenleving* (2007). Ferdinand Mertens. ISBN 978 90 5260 260 8

Overige publicaties

- Hoe het ons verging... Traditionele nieuwjaarsuitgave van het SCP* (2010). Paul Schnabel (red.). ISBN 978 90 377 0465 5
- Wmo Evaluatie. Vierde tussenrapportage. Ondersteuning en participatie van mensen met een lichamelijke beperking; twee jaar na de invoering van de Wmo* (2010). A. Marangos, M. Cardol, M. Dijkgraaf, M. de Klerk. ISBN 978 90 377 0470 9
- Op weg met de Wmo. Journalistieke samenvatting door Karolien Bais*. Mirjam de Klerk, Rob Gilsing en Joost Timmermans. Samenvatting door Karolien Bais (2010). ISBN 978 90 377 0469 3
- NL Kids online. Risico's en kansen van internetgebruik onder jongeren* (2010). Jos de Haan. ISBN 978 90 377 0430 3
- Kortdurende thuiszorg in de AWBZ. Een verkenning van omvang, profiel en afbakening* (2010). Maaïke den Draak. ISBN 978 90 377 0471 6
- De publieke opinie over kernenergie* (2010). Paul Dekker, Irene de Goede, Joop van der Pligt. ISBN 978 90 377 0488 4
- Op maat gemaakt? Een evaluatie van enkele responsverbeterende maatregelen onder Nederlanders van niet-westerse afkomst* (2010). Joost Kappelhof. ISBN 978 90 377 0495 2
- Oudere tehuusbewoners. Landelijk overzicht van de leefsituatie van ouderen in instellingen 2008-2009* (2010). Maaïke den Draak. ISBN 978 90 377 0499 0
- Kopers in de knel? Een scenariostudie naar de gevolgen van de crisis voor huiseigenaren met een hypotheek* (2010). Michiel Ras, Ingrid Ooms, Evelien Eggink. ISBN 978 90 377 0498 3
- Gewoon anders. Acceptatie van homoseksualiteit in Nederland* (2010). Saskia Keuzenkamp. ISBN 978 90 377 0502 7

- De aard, de daad en het Woord. Een halve eeuw opinie- en besluitvorming over homoseksualiteit in protestants Nederland, 1959-2009* (2010). David Bos. ISBN 978 90 377 0506 5
- Werkloosheid in goede banen. Bijdragen aan de scp-studiemiddag 2010* (2010). Patricia van Echtelt (red.). ISBN 978 90 377 0516 4
- Europa's welvaart. De Lissabon Agenda in een breder welvaartspectief en de publieke opinie over de Europese Unie* (2010). Harold Creusen (CPB), Paul Dekker (SCP), Irene de Goede (SCP), Henk Kox (CPB), Peggy Schijns (SCP) en Herman Stolwijk (CPB). ISBN 978 90 377 0492 1
- Maakt de buurt verschil?* (2010). Merové Gijsberts, Miranda Vervoort, Esther Havekes en Jaco Dagevos. ISBN 978 90 377 0227 9
- Mantelzorg uit de doeken* (2010). Debbie Oudijk, Alica de Boer, Isolde Woittiez, Joost Timmermans, Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0486 0
- Monitoring acceptance of homosexuality in the Netherlands* (2010). Saskia Keuzenkamp. ISBN 978 90 377 0484 6
- Registers over wijken* (2010). Matthieu Permentier en Karin Wittebrood (SCP), Marjolijn Das en Gelske van Daalen (CBS). ISBN 978 90 377 0499 0
- Data voor scenario's en ramingen van de GGZ* (2010). Cretien van Campen. ISBN 978 90 377 0494 5
- Continu Onderzoek Burgerperspectieven. Kwartaalbericht 2010. Deel 1* (2010). Paul Dekker, Josje den Ridder en Irene de Goede. ISBN 978 90 377 0490 7
- Continu Onderzoek Burgerperspectieven. Kwartaalbericht 2010. Deel 2* (2010). Josje den Ridder en Paul Dekker. ISBN 978 90 377 0507 2
- Continu Onderzoek Burgerperspectieven. Kwartaalbericht 2010. Deel 3* (2010). Josje den Ridder, Lonneke van Noije en Eefje Steenvoorden. ISBN 978 90 377 0508
- Continu Onderzoek Burgerperspectieven. Kwartaalbericht 2010. Deel 4* (2010). Josje den Ridder, Paul Dekker en Eefje Steenvoorden. ISBN 978 90 377 0531 7
- Continu Onderzoek Burgerperspectieven. Kwartaalbericht 2011. Deel 1* (2011). Eefje Steenvoorden, Paul Dekker en Pepijn van Houwelingen. ISBN 978 90 377 0549 2
- Continu Onderzoek Burgerperspectieven. Kwartaalbericht 2011. Deel 2* (2011). Josje de Ridder, Paul Dekker en Pepijn van Houwelingen. ISBN 978 90 377 0564
- Burgerperspectieven 2011 | 3* (2011). Paul Dekker en Josje den Ridder. ISBN 978 90 377 0582 9
- Advies over het Wmo-budget huishoudelijke hulp 2012* (2011). Ab van der Torre, Saskia Jansen en Evert Pommer. ISBN 978 90 377 0573 7 (webpublicatie)
- Oudere migranten. Kennis en kennislacunes* (2011). Maaike den Draak en Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0597 3 (webpublicatie)
- Armoedesignalement 2011* (2011). CBS/SCP. ISBN 978 90 357 1870 8
- Burgerperspectieven 2011 | 4* (2012). Josje den Ridder, Jeanet Kullberg en Paul Dekker. ISBN 978 90 377 0593 5
- Burgerperspectieven 2012 | 1* (2012). Paul Dekker, Josje den Ridder en Paul Schnabel. ISBN 978 90 377 0607 9
- Burgerperspectieven 2012 | 2* (2012). Josje den Ridder en Paul Dekker. ISBN 978 90 377 0617 8
- Burgerperspectieven 2012 | 3* (2012). Paul Dekker, Pepijn van Houwelingen en Evert Pommer. ISBN 978 90 377 0622 2