



# Met andere ogen

Nakomelingen van Marokkaanse migranten  
over moslim zijn in Nederland

Met andere ogen : Nakomelingen van  
Marokkaanse migranten over moslim  
zijn in Nederland / Femke STOCK  
— 2007  
Godsdienstwetenschap

Research Master 'Religious Symbols & Traditions'  
Scriptie Femke Stock

2007

K



Omslagfoto: *Edwina Peterson Cross*

*'Savonola eyes after Warhol'*





# *Met andere ogen*

Nakomelingen van Marokkaanse migranten  
over moslim zijn in Nederland

*Research Master 'Religious Symbols & Traditions'*

*Scriptie Femke Stock*

2007

# INHOUDSOPGAVE

---

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Inhoudsopgave</b> .....   | <b>2</b>  |
| <b>1 Inleiding</b> .....   | <b>4</b>  |
| §1 inleiding .....   | 4         |
| §2 achtergrond: het levensverhalenproject.....                                 | 9         |
| §2.1 het levensverhaal als theorie   | 9         |
| §2.2 het levensverhaal als methode   | 11        |
| §3 materiaalverzameling: het onderzoeksproces.....                             | 13        |
| §3.1 de levensverhaalinterviews: verantwoording                                | 13        |
| §3.2 de levensverhaalinterviews: methodologische reflecties                    | 16        |
| §3.3 de informanten: verwachting en verantwoordelijkheid                       | 20        |
| §3.4 na de interviews: transcriptie en analyse                                 | 22        |
| §4 het analytisch gereedschap: literatuurstudie.....                           | 24        |
| §4.1 onderzoek naar nakomelingen van moslimmigranten                           | 24        |
| §4.2 theorievorming over sociale identiteit                                    | 30        |
| <b>2 Persoonlijke invullingen van het moslim zijn</b> .....                    | <b>34</b> |
| §1 inleiding .....   | 34        |
| §2 portretten: Souad, Yassin en Anwar .....                                    | 35        |
| §3 de 'standaarddingen': variaties op drie thema's .....                       | 38        |
| §3.1 geloofsinhouden: 'ik geloof in God en zijn profeet'                       | 39        |
| §3.2 religieuze verplichtingen: 'de dingen die van mij gevraagd worden'        | 42        |
| §3.3 morele richtlijnen: 'dat je het doet vanuit je hart'                      | 47        |
| §4 moslim door de jaren heen: religieuze ontwikkeling.....                     | 50        |
| §4.1 volwassen worden en religieuze ontwikkeling                               | 50        |
| §4.2 momenten in de religieuze ontwikkeling: 'het paste op dat moment bij mij' | 52        |
| §4.3 religieuze ontwikkeling nu en straks: 'het wordt alleen maar rijker'      | 57        |
| §5 persoonlijke waardering en interpretatie .....                              | 63        |
| §5.1 'het is altijd aanwezig': subjectieve waardering van de islam             | 64        |
| §5.2 'al die andere kleine dingetjes': ideologie en interpretatie              | 69        |
| <b>3 Moslim zijn in de maatschappelijke context</b> .....                      | <b>80</b> |
| §1 portretten: Tariq en Amal .....   | 80        |
| §2 inleiding: positionering en onderhandeling .....                            | 83        |
| §3 'moslim' als sociale deelidentiteit .....                                   | 87        |



|  |            |
|--|------------|
| §4 moslim en Marokkaan .....                                 | 91         |
| §4.1 moslim in de Marokkaanse gemeenschap                    | 92         |
| §4.2 moslim uit Marokkaanse ouders                           | 94         |
| §5 moslim en/of Nederlander? .....                           | 99         |
| §5.1 houdingen jegens anders- en niet-gelovigen              | 100        |
| §5.2 moslim in de Nederlandse cultuur                        | 102        |
| §5.3 Voor en na: elf september als gedeeld ijkpunt           | 107        |
| §5.4 vooroordelen tegen moslims: reacties en verklaringen    | 110        |
| <b>4 Religieuze ervaringen in het levensverhaal.....</b>     | <b>120</b> |
| §1 inleiding: de droom van Yamina.....                       | 120        |
| §2 portretten: Yamina en Karima .....                        | 123        |
| §3 religieuze ervaringen in soorten en maten .....           | 125        |
| §4 religieuze ervaringen met een persoonlijke ondertoon..... | 126        |
| §4.1 individuele religiositeit in religieuze ervaringen      | 126        |
| §4.2 islamitische concepten in religieuze ervaringen         | 130        |
| §5 stemmen van buiten in innerlijke ervaringen.....          | 132        |
| §6 religieuze ervaring in het levensverhaal.....             | 137        |
| §7 Tot slot: de Droom van Yamina in een nieuw licht.....     | 140        |
| <b>Conclusie .....</b>                                       | <b>144</b> |
| §1 samenvatting.....   | 145        |
| §2 bespreking.....   | 149        |
| §3 reflectie.....  | 152        |
| <b>Dankwoord .....</b>                                       | <b>155</b> |
| <b>Literatuur.....</b>                                       | <b>156</b> |

## 1

## INLEIDING

*Levensverhalen, materiaal en gereedschap*

## §1 INLEIDING

Yamina is moslim.<sup>1</sup> Ze draagt een hoofddoek en vindt het belangrijk zich te gedragen volgens de regels van de islam. Maar Yamina heeft ook een baan. Voor haar werk zit zij regelmatig alleen in een spreekkamer met een man, terwijl ze vindt dat dat vanuit haar geloof eigenlijk niet mag. Ze lost dit soort problemen op door haar dilemma's aan God voor te leggen en voor zichzelf na te gaan of haar intenties zuiver zijn. Ze vertelt:

*Ik maak eerst contact met Allah. (...) Omdat ik moslim ben, zit Allah ook in mij, dus ik leg het voor aan mijzelf: 'Waarom kan dit wel, waarom zou dit niet kunnen, hoe sta ik daarin?' Ik neem daarin ook mee wat ik van mijn opvoeding heb meegekregen. En wat ik daar andere mensen allemaal over heb horen zeggen, maar ook imams. Echt een hele flits van denkbeelden, van veroordelingen en oordelen passeert dan bij mij de revue vóórdat ik zeg van 'nu gaat het goed en kan ik dit doen.' (...) [Ik neem ook mee w]at ik over de islam heb gelezen en wat ik van anderen heb gehoord. Dat is mijn universum. (...) Zo ben ik dan even met Allah bezig, en dan krijg ik ook een heel gerustgesteld gevoel.<sup>2</sup>*

Yamina is een van de in Nederland opgegroeide vrouwen en mannen van Marokkaanse afkomst die mij hun levensverhaal vertelden. In mijn scriptie analyseer ik hoe deze personen spreken over de plaats en rol van islam en moslim zijn in hun leven. Getuige de frequentie waarmee de islam wordt besproken in de media, in de politiek, de wetenschap en de kroeg houden islam in het algemeen en moslims in Nederland in het bijzonder de gemoederen de laatste jaren steeds meer bezig. Moslims zijn 'gevraagd of ongevraagd *hot news*'.<sup>3</sup> Niet-moslims kijken met argusogen hoe moslims zich opstellen in de Nederlandse samenleving, en ook moslims kijken naar zichzelf en elkaar en vragen wat het betekent om moslim te zijn in deze overwegend niet-islamitische samenleving.

In de groeiende hoeveelheid literatuur over de betekenis van het geloof voor Nederlandse moslims kunnen we in grote lijnen twee soorten vragen onderscheiden:

<sup>1</sup> Alle namen van informanten in deze scriptie zijn gefingeerd.

<sup>2</sup> Dit citaat komt uit een letterlijk uitgeschreven interviewtekst. Alle langere interviewcitaten geef ik in deze scriptie in cursief schrift weer. Korte citaten en citaten uit andere bronnen staan tussen aanhalingstekens.

<sup>3</sup> Wijbenga, I., 'Moslim is hot news', *Trouw* 4-9-2007.



enerzijds wordt gevraagd wat deze mensen geloven, en anderzijds hoe zij in de context van de Nederlandse samenleving vorm geven aan hun moslimidentiteit. Beide vragen zijn van belang voor het begrijpen van de betekenis die islam en moslim zijn hebben in hun leven. Meestal kiezen auteurs echter voor één van deze twee invalshoeken, en blijven vragen uit de andere grotendeels buiten beschouwing. Veel onderzoek in de klassiek islamologische traditie, maar ook ander sociaal-wetenschappelijk onderzoek naar wat moslims geloven en hoe ze met hun geloof omgaan, geeft waardevolle inzichten in de inhoud van religieuze overtuigingen, symbolen en gebruiken. Te vaak wordt in een dergelijke benadering echter voorbijgegaan aan de persoonlijke en maatschappelijke context waarin de besproken verschijnselen zich voordoen, terwijl het toch binnen en vanuit deze contexten is dat moslims hun geloof beleven en betekenis geven. Bijkomend gevaar van een dergelijke benadering is dat de 'inhoud' van religie gereïficeerd wordt in algemene uitspraken over wat moslims geloven.<sup>4</sup>

Aan de andere kant staat de benadering van de meeste antropologen, die tegenwoordig juist wel aandacht hebben voor de processen waarin de betekenis van religieuze noties, al naar gelang de specifieke context, steeds opnieuw geconstrueerd, toegeëigend en geherinterpreteerd wordt. Dit soort benaderingen doet recht aan de sociale dimensie van het moslim zijn: ze laat zien hoe individuen zich als moslim positioneren binnen en ten opzichte van hun sociale context, en hoe ze hun religieuze identiteit inzetten om zich te identificeren met bepaalde personen en groepen en zich juist te onderscheiden van andere. Deze twee benaderingen van religie en religieuze identiteit vertonen een zekere parallel met de discussie die al decennia lang wordt gevoerd over etnische identiteit. Daarin wordt ter illustratie van de tweede benadering vaak verwezen naar Fredrik Barth, die erop hamerde dat antropologen de nadruk moesten verleggen van de 'inhoud' van etniciteit naar de sociale relevantie van etnische scheidslijnen en groepsidentiteiten en de processen waarin deze worden geproduceerd en in stand gehouden.<sup>5</sup> Het is echter bij Barth zelf dat we ook het grote probleem zien dat aan deze benadering hangt. Hij schrijft in 1969: 'The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses.'<sup>6</sup>

Dit soort benaderingen onderkent dat bij een eenzijdige focus op de 'inhoud' van bijvoorbeeld religie het gevaar om te vervallen in essentialisme op de loer ligt. Met een meer constructivistische insteek probeert men dit te omzeilen, maar verliest

---

<sup>4</sup> cf. Oude Breuil, B.C. de, *De Raad voor de Kinderbescherming in een multiculturele samenleving*, Den Haag 2005, 19-23.

<sup>5</sup> cf. Eickelman, D.F., *The Middle East and Central Asia. An Anthropological Approach*, Upper Saddle River, NJ 1998<sup>3</sup>, 202.

<sup>6</sup> Barth, F. (red.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Oslo 1969, 15.

men de 'inhoudelijke' kant gemakkelijk helemaal uit het oog en loopt dan het risico een sterk instrumentalistisch beeld te schetsen van religie.<sup>7</sup> Doordat het grote belang van de contextgebondenheid van religie wordt benadrukt, raakt de 'cultural stuff' - in dit geval de inhoudelijke aspecten van religie, de islamitische 'cultural stuff' - op de achtergrond. Daarmee wordt in een dergelijke benadering mijns inziens een belangrijke stap overgeslagen. Willen we begrijpen wat het voor in Nederland opgegroeide Marokkanen betekent om moslim te zijn, dan volstaat het niet om islam enkel te benaderen als een 'convenient marker of ethnic difference'<sup>8</sup>. We moeten ook vragen wat het nu eigenlijk is dat deze specifieke moslims geloven, en dus aandacht besteden aan de 'cultural stuff', hoe veranderlijk en contextspecifiek die ook mag zijn. Toegegeven, hedendaagse antropologen zijn een stuk genuanceerder in hun benadering dan Barth met zijn stellige onderzoeksprogram. Zo relativeert Eriksen: 'the point is not, therefore, that culture and "real cultural differences" are unimportant, but that it is the uses to which they are put - by both groups in a contact situation - that give them social relevance.'<sup>9</sup>

Ik wil dan ook geenszins beweren dat voorstanders van de tweede benadering zich niets gelegen laten liggen aan de 'cultural stuff', en evenmin verwacht ik dat zij die zich op de 'inhoud' richten zouden ontkennen dat de maatschappelijke context er toe doet. Wanneer het echter gaat om onderzoeken op het specifieke veld van in Nederland opgegroeide moslims van Marokkaanse afkomst, wil ik wel degelijk stellen dat er meestal een keuze wordt gemaakt voor één van de twee besproken benaderingen, en dat bij onderzoek naar islam als identiteitsmarker vragen naar de 'inhoud' grotendeels buiten beschouwing blijven en vice versa. Dat is jammer, want zoals ik al zei zijn beide soorten vragen van belang voor het begrijpen van de betekenis die islam en moslim zijn hebben in het leven, en het zou dan ook een verrijking vormen om deze beide aspecten van het moslim zijn op elkaar te betrekken.

Met deze scriptie wil ik daarom een bijdrage leveren in de discussie over de betekenis van religie in het leven van mensen, en specifiek over de rol van de islam voor in Nederland opgegroeide moslims met Marokkaanse ouders, waarin ik de twee benaderingen combineer die ik hierboven heb onderscheiden. Ik wil laten zien dat we beter kunnen begrijpen welke betekenissen deze moslims hechten aan hun religieuze identiteit en aan hun positie als moslim in de samenleving, als we eerst kijken naar de islamitische 'cultural stuff' zoals zij zich die hebben toegeëigend. Daarbij wil ik geen algemene uitspraken doen over 'wat moslims geloven en hoe ze denken', maar laten

---

<sup>7</sup> cf. Guba, E.G. & Lincoln, Y.S., 'Competing Paradigms in Qualitative Research', in: Denzin, N.K. & Lincoln, Y.S (red.), *The Landscape of Qualitative Research. Theories and Issues*, London 1998, 105-117.

<sup>8</sup> Jenkins, R., *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, London 1997, 108.

<sup>9</sup> Eriksen, T., *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London 2002<sup>2</sup>, 138.



zien op welke verschillende manieren deze specifieke moslims spreken over wat het geloof voor hen inhoudt.

De centrale vraag in mijn scriptie – **op wat voor manieren geven volwassen nakomelingen van Marokkaanse migranten betekenis aan hun moslim zijn?** – wil ik beantwoorden door in hoofdstuk twee de vragen te stellen die in onderzoek naar de religieuze (deel)identiteit van moslims vaak worden overgeslagen: Waar geloven deze geïnterviewden nu eigenlijk in, welke normen en waarden ontleenen zij aan hun geloof en hoe streng vatten ze deze op? Hoe belangrijk vinden ze de islam, en hoe actief zijn ze ermee bezig? Welke verschillen bestaan er tussen de verschillende informanten, en in wat voor opzichten verandert hun geloofsbeleving naarmate ze ouder worden? Pas daarna, en voortbouwend op deze bespreking, ga ik in het derde hoofdstuk dieper in op de sociale inbedding: ik stel de vraag hoe moslims voor hun gevoel door anderen gezien en benaderd worden, en hoe (en wanneer) zij zich zelf 'als moslim' tegenover anderen opstellen en profileren. Juist voor deze groep in Nederland opgegroeide moslims zijn de antwoorden op zulke vragen allesbehalve eenduidig, zeker nu in de laatste jaren hun religiositeit in toenemende mate onderwerp van publieke discussie is.

Hoewel ik in grote lijnen in mijn tweede hoofdstuk aansluit bij meer 'inhoudelijke' benaderingen en in mijn derde hoofdstuk meer nadruk leg op de maatschappelijke context, zal ik juist ook laten zien hoe onlosmakelijk individuele religiositeit en religieuze identiteit in de verhalen van mijn informanten met elkaar verweven zijn. In het vierde en laatste hoofdstuk zal ik deze verwevenheid verder uitwerken en daarmee laten zien hoe verrijkend de combinatie van meerdere invalshoeken kan zijn, en hoe vruchtbaar het is de betekenissen van moslim zijn te bespreken in de context van het levensverhaal. De samenhang van de verschillende onderwerpen die in de hoofdstukken centraal staan, zien we weerspiegeld in de uitspraak van Yamina waarmee ik ben begonnen. Aan de hand van deze uitspraak licht ik hier mijn hoofdstukopzet verder toe.

Yamina vertelt dat zij zich niet zonder meer neerlegt bij een regel die haar belemmert bij haar werk. Veeleer vraagt ze zich af waaróm deze regel bestaat, en of ze het vanuit haar eigen visie op de islam kan verantwoorden om toch alleen te zijn met een man. Deze kritische benadering hoort bij haar persoonlijke interpretatie van het geloof. Daarbij hoort ook haar opvatting dat Allah heel dichtbij, ja zelfs in haarzelf aanwezig is. De manier waarop Yamina en de andere geïnterviewden zich als individuen verhouden tot de islam en betekenis geven aan hun geloof staat centraal in hoofdstuk twee. Yamina's keuze is ook in sociaal opzicht relevant. Elders in het interview vertelt ze dat sommige Marokkanen in haar omgeving niet zo blij zijn met de vrije manier waarop zij met bepaalde regels omgaat. Individuele moslims worden

geconfronteerd met uiteenlopende beelden en verwachtingen. Deze aandacht beïnvloedt zowel hoe ze zich op hun beurt naar buiten toe opstellen als moslim, als ook hoe zij zichzelf als moslim zien en beleven.

Ook op een andere manier speelt Yamina's omgeving een rol. Zij is zich er sterk van bewust dat zij haar beslissingen niet volledig zelfstandig neemt, maar dat ze altijd redeneert, en haar eigen positie bepaalt, vanuit en binnen wat zij haar eigen 'universum' noemt. De mensen om haar heen en hun 'denkbeelden, oordelen en veroordelingen' maken net zo goed deel uit van dat universum als de boeken die ze heeft gelezen, de kennis die ze heeft verzameld. In hoofdstuk drie laat ik zien hoe informant spreken over hun positie als moslim in de verschillende sociale en culturele contexten waarin ze zich bewegen. Daarbij gaat het er niet primair om in hoeverre zij 'gelijk' hebben met de inschatting hoe anderen over hen denken. Aangezien ons zelfbeeld mede wordt bepaald door onze perceptie van het beeld dat onze omgeving van ons heeft - omdat we onszelf altijd ook met de ogen van anderen zien, heeft hun subjectieve beleving realiteitswaarde omdat het hun denken, hun houding en hun gedrag beïnvloedt.

In het vierde hoofdstuk zal ik zoals gezegd laten zien hoe de verschillende onderwerpen uit de eerdere hoofdstukken ineengrijpen. Ik zal dit doen aan de hand van een specifiek thema, religieuze ervaringen: ervaringen die worden geïnterpreteerd in termen van de betrokkenheid van God bij het eigen leven. Ik laat zien hoe de geïnterviewde moslims hun eigen levensloop of gebeurtenissen daarin een religieuze interpretatie meegeven. Een voorbeeld daarvan zien we al in het verhaal van Yamina: zij vertelt dat ze bij zichzelf nagaat of ze bepaalde dingen verenigbaar vindt met haar opvatting van het geloof, maar verwoordt dit als een moment van contact met Allah. Voor haar gevoel, zo zegt ze, heeft ze haar dilemma voorgelegd aan Allah en is ze gerustgesteld dat ze goed handelt. Ik geef in hoofdstuk vier een gedetailleerde analyse van een aantal fragmenten uit mijn levensverhaal-interviews, en onderzoek hoe in deze fragmenten zowel de persoonlijke religiositeit weerklinkt als ook de gerichtheid op de posities van anderen. In dit laatste hoofdstuk komt ook de waarde van het levensverhaal als bron van data het meest expliciet naar voren. Ik laat zien dat verhalen over religieuze ervaring begrepen moeten worden in de context van het leven(sverhaal) van de verteller.

Ik baseer mij in deze scriptie op de uitspraken van negen vrouwen en mannen die mij in het kader van een groter onderzoeksproject hun levensverhaal vertelden. Voordat ik begin aan de daadwerkelijke analyse van hun verhalen, wil ik in dit eerste hoofdstuk laten zien hoe mijn materiaal is ontstaan en toelichten waaruit mijn analytisch 'gereedschap' bestaat. Ik zal hier een verantwoording geven van de achtergrond van dit onderzoek en mijn rol daarin, laten zien hoe ik te werk ben



gegaan en de theoretische kaders voor het onderzoek en voor mijn analyse in deze scriptie beschrijven.

## §2 ACHTERGROND: HET LEVENSVERRHALENPROJECT

---

De interviews die het materiaal vormen voor deze scriptie zijn door mij afgenomen in het kader van een onderzoeksproject van Dr. M.W. Buitelaar (RuG) getiteld *De constructie van meervoudige identiteit door in Nederland opgegroeide immigranten van Marokkaanse origine*. Dit onderzoek is het vervolg op een eerder project, waarin de eerste hoger opgeleide dochters van Marokkaanse migranten die de Nederlandse school- en arbeidsmarkt betraden centraal stonden. Vijfentwintig van zulke vrouwen vertelden de onderzoekster hun levensverhaal. Het huidige onderzoek heeft een bredere focus; het wil zowel vrouwen als mannen, en juist ook lager opgeleiden aan het woord laten. Het bouwt in format en analyse voort op de bevindingen van het vorige onderzoek, waarover inmiddels meerdere artikelen zijn verschenen. In totaal worden voor dit nieuwe project dertig informanten geïnterviewd. Hierbij staat de vraag centraal hoe zij de ontwikkeling van een meervoudige identiteit vorm en betekenis geven in hun levensverhaal. Uitgangspunt is dat ieder mens diverse deelidentiteiten ontleent aan haar of zijn participatie in verschillende groepen en sociale contexten. In hun levensverhaal brengen mensen hun zelfbeschrijvingen samen in verhalen over hoe zij geworden zijn wie zij zijn. Voor de interviews wordt gebruik gemaakt van een levensverhaal-format dat is ontleend aan McAdams<sup>10</sup>. Het werk van deze 'personality psychologist', zoals hij zichzelf aanduidt<sup>11</sup>, is op methodisch en analytisch vlak sterk bepalend voor dit onderzoek. Daarom wil ik er hier wat uitgebreider op ingaan, hoewel ik voor mijn eigen analyse in deze scriptie slechts incidenteel op McAdams terug zal grijpen.

### §2.1 het levensverhaal als theorie

McAdams stelt niet alleen dat levensverhalen inzicht bieden in de identiteit van de verteller, voor hem *is* identiteit een levensverhaal: een psychologische structuur in narratieve vorm, een 'persoonlijke mythe'<sup>12</sup> waardoor de hedendaagse mens begrijpt wie hij /zij is. McAdams hanteert een narratief identiteitsbegrip. In voortdurend gereviseerde verhalen over ons leven die we aan onszelf en aan anderen vertellen, geven we betekenis aan onszelf, aan hoe we door het verleden zijn geworden wie we

---

<sup>10</sup> McAdams, D.P., *The Stories We Live by. Personal Myths and the Making of the Self*, New York 1993.

<sup>11</sup> *ibidem*, 5.

<sup>12</sup> *ibidem*, 12.

nu zijn en hoe zich dat verhoudt tot wat we verwachten van de toekomst. Deze verhalen zijn niet alleen een weerslag van wat ons overkomt en hoe we dat interpreteren, maar zij vormen ook het referentiekader van waaruit wij nieuwe ervaringen betekenis geven. De voortdurend opnieuw geïnterpreteerde en uitgezochte verhalen brengen we samen in een integratief levensverhaal waardoor we onszelf en onze plaats in de wereld begrijpen. Rosenwald en Ochberg schetsen in de introductie van hun boek *Storied lives* een vergelijkbaar beeld: de verteller gebruikt stukjes ervaring als bouwstenen voor het construeren van een levensverhaal dat hem een subjectief gevoel van eenheid en samenhang geeft. Dit verhaal wordt opgebouwd vanuit het eigen leven en werkt tegelijkertijd ook vormend voor ditzelfde leven – in de woorden van Rosenwald en Ochberg: ‘what is told and what is lived promote each other’.<sup>13</sup>

Levensverhalen voldoen in meer of mindere mate aan algemene narratieve conventies voor een ‘goed’ verhaal. Dat wil zeggen dat er meestal sprake is van een beginsetting, van waaruit de personages uit het verhaal pogingen doen bepaalde doelen te bereiken en reageren op de consequenties van hun handelen in de tijd. Op deze manier ontwikkelt het verhaal richting een plot. Vaak zijn in levensverhalen bepaalde patronen aan te wijzen in waarnaar de verteller streeft en hoe hij dit tracht te verwezenlijken; in McAdams termen zijn dit de ‘thema’s’<sup>14</sup> van de persoonlijke mythe.

We beginnen in de puberteit aan het vormgeven van ons verhaal. Veel van de bouwstenen hiervoor hebben we ons echter al veel eerder eigen gemaakt. Zo relateert McAdams de algemene toon van het verhaal aan de mate waarin de vroege jeugd aanleiding geeft tot optimisme en vertrouwen in de toekomst. Ook verzamelen we in eerdere jaren veel van wat McAdams de culturele ‘imagery’<sup>15</sup> - het gedeelde repertoire van rollen, symbolen, verhalen, regels en gebruiken waarop we in onze verhalen op eigen manieren teruggrijpen. Religie kan een belangrijke bron van deze ‘imagery’ vormen. Bovenal speelt religie echter een rol bij het bepalen van de ideologische setting van een levensverhaal. Die setting is in deze tijd niet gegeven; iedereen moet zelf uitvinden wat voor haar/hem goed en waar is. Ideologie – volgens McAdams een samenhangend geheel van waarden en geloofsinhouden – vormt het fundament voor identiteit. Een zeker vertrouwen en geloof in iets dat het zelf overstijgt – al dan niet in religieuze termen – is nodig om zich volledig te kunnen inzetten voor ‘vital life projects’<sup>16</sup>. Identiteitsproblemen hangen vaak samen met het gebrek aan zulk engagement.

---

<sup>13</sup> Rosenwald, G.C. & Ochberg, R.L., *Storied lives. The cultural politics of self-understanding*, New Haven 1992, 8.

<sup>14</sup> McAdams, *The Stories we live by*, 67.

<sup>15</sup> *ibidem*, 60-65.

<sup>16</sup> *ibidem*, 174.



Niet alleen in ideologisch, maar ook in sociaal opzicht is betrokkenheid die verder reikt dan het eigen zelf een must: 'Mature identity in adulthood requires a creative involvement in a social world that is larger and more enduring than the self. It is to that world, as well as to the self, that the myth must be oriented.'<sup>17</sup> McAdams is ervan doordrongen dat het zelf niet los gezien kan worden van de sociale contexten waarin een individu zich beweegt en de sociale rollen die het vervult. De hedendaagse mens ervaart vaak spanningen tussen bindingen in verschillende domeinen, het meest algemeen tussen de werelden van werk en familie. Het levensverhaal heeft voor McAdams een belangrijke samenbindende functie. Door de veelheid aan deelidentiteiten narratief samen te brengen in één verhaal, vervult de persoonlijke mythe een algemeen menselijke behoefte aan een coherent zelfbeeld.

Fundamentele conflicten in levensverhalen kunnen worden uitgespeeld door personages met verschillende doelen op te voeren. Verschillende aspecten van het zelf worden volgens McAdams uitgebouwd en gepersonifieerd in zogenaamde imago's. Deze blijken niet alleen uit zelfbeschrijvingen, maar kunnen ook belichaamd worden door belangrijke personen die in het verhaal meespelen en waarop als het ware een bepaald aspect van het zelf (uitvergroet) wordt geprojecteerd. Door het opvoeren van conflicten tussen personages kan in het levensverhaal uiting worden gegeven aan spanningen tussen verschillende aspecten van het zelf. Vaak gaan mensen op middelbare leeftijd actiever bezig met het integreren van conflicterende personages.

### *§2.2 het levensverhaal als methode*

Voor het afnemen van een levensverhaalinterview stelt McAdams een format voor dat voortvloeit uit zijn theoretische noties. De geïnterviewde krijgt een metafoor aangereikt: hem wordt gevraagd zich zijn leven voor te stellen als een boek. Daarvan omschrijft hij dan eerst globaal de verschillende 'hoofdstukken'. Deze vormen het narratieve kader, de context waarin al het verdere geplaatst kan worden. De hoofdstukken kunnen, net als alle andere onderdelen van het interview, inzicht bieden in de toon van het verhaal, in het gebruikte beeldmateriaal en de belangrijkste motivaties en bindingen. Dan is er aandacht voor een aantal sleutelgebeurtenissen (een hoogte- en een dieptepunt, een keerpunt en cruciale incidenten uit de verschillende levensfases) die veel kunnen zeggen over motivaties, thema's en toonzetting van het verhaal, en over sleutelfiguren die belangrijk zijn voor het verhaal en vaak een basis vormen voor bepaalde imago's.

Vervolgens wordt de geïnterviewde gevraagd de verhaallijn door te trekken en het 'script' van zijn toekomstbeelden te beschrijven. Dit kan veel informatie opleveren

---

<sup>17</sup> ibidem, 113.



over met name motivatie en ideologische setting. De vraag naar spanningen of conflicten in het heden kan wijzen op belangrijke spanningen tussen verschillende thema's, motivaties en imago's – al waarschuwt McAdams ertegen alles wat in dit kader wordt verteld op te blazen tot mythische proporties. Aan het eind van het interview wordt nog expliciet doorgevraagd over ideologie, en wordt de geïnterviewde gevraagd een onderliggend thema uit zijn vertellingen te destilleren. In het levensverhaalproject van Buitelaar ligt de nadruk in de analyse op religie, etniciteit en gender. Er wordt daarom in de interviews uitgebreid doorgevraagd over de betekenissen van Marokko en Nederland voor informanten en over religieuze thema's. Ook zijn de vragen over 'persoonlijke ideologie' uitgebreider dan bij McAdams.

De geselecteerde herinneringen van waaruit informanten hun verhaal vormgeven zijn vaak incoherent en per definitie in sterke mate subjectief.<sup>18</sup> Het vertellen van een levensverhaal kan vaak beter gezien worden als een creatief proces van 'meaning generation' dan als een serie verwijzingen naar een externe realiteit.<sup>19</sup> Het verhaal dat informanten vertellen tijdens een interview is niet hetzelfde als hun persoonlijke mythe. Veeleer gaat het om één versie van het levensverhaal, die ingekort is door de tijdslijmit en gekleurd door het moment en de omstandigheden van het interview, door de interactie met de interviewer en het beeld dat de verteller heeft van zijn of haar 'publiek'.<sup>20</sup> Dit alles in acht nemende stelt McAdams dat in zo'n interview, in de keuzes die de informant maakt over wat hij hoe vertelt, toch aardig wat zichtbaar wordt van de persoonlijke mythe. De term 'persoonlijke mythe' zal ik verder niet gebruiken, ten dele ook omdat er kanttekeningen te plaatsen zijn bij het idee dat individuen kunnen en moeten slagen in het vertellen van één coherent verhaal. Een narratieve opvatting van identiteit kan namelijk naast het streven naar eenheid juist ook interne tegenspraken en spanningen accommoderen. Op dat punt haakt het levensverhaalonderzoek aan bij theorievorming van H.J.M. Hermans over het meerstemmige zelf.<sup>21</sup>

Ook Hermans bezigt een narratieve identiteitsopvatting, maar hij legt de nadruk op het dialogische karakter van het zelf en nuanceert het beeld van het zelf als een coherente instantie: identiteit bestaat volgens hem uit een dynamische veelheid van verschillende redelijk zelfstandige posities met eigen verhalen en standpunten die

---

<sup>18</sup> cf. Leydesdorff, S., 'Geheugen, getuigen en herinneren. Voorbeelden uit een onderzoek naar het Amsterdamse joodse proletariaat tussen 1918 en 1940', in: Du Bois-Reymond, M. & Wagemakers, T. (red.), *Mondelinge geschiedenis. Over theorie en praktijk van het gebruik van mondelinge bronnen*, Amsterdam 1983, 80-100.

<sup>19</sup> cf. Harding, S., 'The Afterlife of Stories. Genesis of a Man of God', in: Rosenwald, G.C. & Ochberg, R.L. (red.) *Storied Lives. The cultural Politics of Self-Understanding*, New Haven 1992, 60-75.

<sup>20</sup> cf. Lieblich, A., Tuval-Mashiach, R. & Zilber, T., *Narrative Research. Reading, Analysis, and Interpretation*, London 1998.

<sup>21</sup> Hermans, H.J.M., 'Het meerstemmige zelf: De verklanking van de psyche', in: Hermans, H.J.M. (red.), *De echo van het ego: Over het meerstemmige zelf*, Baarn 1995, 18-48.

vaak ook met elkaar conflicteren en waartussen het ik heen en weer beweegt.<sup>22</sup> Deze verschillende stemmen kunnen met elkaar een interne dialoog aangaan. In het levensverhaalproject is het uitgangspunt dat levensverhalen enerzijds een gevoel van eenheid en coherentie kunnen creëren en anderzijds ook ruimte bieden voor een veelheid aan posities en hun dialogische relaties. Bovendien zijn naast individuele stemmen ook stemmen van 'significant others' bij de dialoog betrokken en klinken in de eigen posities collectieve stemmen mee. Door deze collectieve stemmen maken de collectieve verhalen, de regels, gebruiken en opvattingen van groepen waartoe een individu behoort deel uit van diens identiteit.<sup>23</sup> Dit beïnvloedt de uitdrukkingmogelijkheden van het individu: 'Meanings are pre-structured and colored by the societal positions represented by the collectivities to which one belongs. Because collective voices are not only outside but also in a particular individual self, a collective voice may constrain or even suppress the meaning system of an individual.'<sup>24</sup>

Hermans' woorden maken duidelijk dat je ook, of misschien juist, in een studie die zich richt op individuele betekenisgeving niet om het belang van de 'societal positions' van deze individuen heen kunt. Hermans en ook McAdams laten zien dat het individuele en het collectieve onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. In mijn scriptie vertaalt zich dat in de focus van het derde hoofdstuk. In hoofdstuk vier, waarin ik de voorgaande hoofdstukken thematisch samenbreng, zal ik ook proberen om in concrete interviewpassages meeklinkende 'externe' stemmen te ontwaren.

### §3 MATERIAALVERZAMELING: HET ONDERZOEKSPROCES

---

#### *§3.1 de levensverhaalinterviews: verantwoording*

Mijn deelname aan het levensverhaalproject vond plaats in het kader van de onderzoeksmaster Religious Symbols and Traditions. Voor mijn 'researchtraineeship' verdiepte ik mij in de achtergrond van het project, voerde ik met negen informanten een levensverhaalinterview en transcribeerde ik een aantal van deze interviews zelf. Oorspronkelijk was het de bedoeling dat ik tien informanten uit de categorie 'lager opgeleid' (mbo of minder) zou interviewen, vijf mannen en vijf vrouwen. Toen het in de praktijk lastig bleek om binnen het beperkte tijdsbestek van mijn traineeship

---

<sup>22</sup> ibidem, 34.

<sup>23</sup> cf. Buitelaar, M.W., "I am the ultimate challenge." Articulations of intersectionality in the life story of a well-known daughter of Moroccan migrant workers in the Netherlands' *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 2005, 259-276.

<sup>24</sup> Hermans, H.J.M., 'Conceptions of self and Identity: Toward a Dialogical View', *International Journal of Education and Religion*, 2(1), 2001, 43-62.



(december 2006 - juni 2007) voldoende (mannelijke) informanten met lagere opleiding te vinden, is deze eis losgelaten. Eveneens door tijdnood is het tiende interview erbij ingeschoten.

Uiteindelijk heb ik vijf vrouwen geïnterviewd, waarvan er twee een mbo-opleiding hebben afgerond, twee bovenop het mbo (bijna) het hbo hebben doorlopen en één alleen de middelbare school heeft voltooid. Van de vier mannelijke informanten had één een academische graad, twee elk een mbo- en een hbo-diploma en één een mbo-opleiding maar een baan op hbo niveau. Zij zijn allen in Nederland geboren of vóór hun 11<sup>e</sup> jaar naar Nederland gekomen, en hebben hier dus op de basisschool gezeten. De informanten zijn geworven via de sneeuwbalmethode; dat wil zeggen dat ze zijn benaderd via bestaande contacten van de onderzoekers, en dat informanten na afloop van het interview is gevraagd of zij andere mensen kenden die wellicht zouden willen meewerken. De onderzoeksgroep vormt dus geen aselechte steekproef. Daarnaast kan het onderzoek ook vanwege het kleine aantal informanten nauwelijks worden gepresenteerd als *representatief* voor alle nakomelingen van Marokkaanse migranten. Veeleer is dit soort kleinschalig kwalitatief onderzoek *indicatief* voor bepaalde trends en patronen.

De interviews werden afgenomen in twee sessies, in de regel bij informanten thuis. De ruimte waarin het interview zich afspeelt heeft altijd invloed op het relatieve belang dat wordt toegekend aan bepaalde thema's en rollen die al dan niet met die ruimte geassocieerd worden. Dat geldt ook voor een interview in de thuissituatie, waarin bijvoorbeeld het persoonlijk leven makkelijker op de voorgrond komt te staan dan bij een interview elders. Voor mijn interviews had deze vertrouwelijkheid beslist meer voordelen dan nadelen. De informanten hoefden zich bovendien niet te verplaatsen en geen oppas te regelen voor eventueel aanwezige kinderen. De belasting was ook minder groot omdat zij tussendoor soms de telefoon konden aannemen, het eten opzetten of zelfs een kind van de crèche halen. Voor mij als interviewer was het zeer bevorderlijk om informanten te spreken in een voor hen vertrouwde en veilige omgeving, en daarnaast kreeg ik zo een mooi beeld van hun directe leefomgeving – woonsituatie, inrichting, gezin. Deze voordelen wogen ruimschoots op tegen de nadelen, die voornamelijk bestonden uit de kans op onderbelichting van meer 'publieke' thema's, onderbrekingen en de aanwezigheid van derden.<sup>25</sup> Eén keer vond een interview plaats op de werkplek van een informante. Dat vormt bij een interview met meerdere sessies een interessant alternatief op de huiselijke omgeving. Eén informant kon mij niet thuis ontvangen, met hem sprak ik daarom af in een horecagelegenheid.

---

<sup>25</sup> In principe waren er geen andere personen op hoorafstand aanwezig tijdens de interviews. Wanneer een partner of kind in de buurt was legde ik het interview even stil. In één geval bleef een elfjarige dochter van een informante in de kamer een boekje lezen.



De interviewsessies duurden twee tot vier uur. De tijd die ik daarbuiten bij de geïnterviewden thuis doorbracht varieerde van een half uurtje tot meerdere uren. Informanten hadden voorafgaand aan mijn komst altijd een brief gekregen met informatie over het onderzoeksproject en de opzet van de interviews. Zij beschikten dus al over enige voorkennis. Voor het interview kreeg ik altijd iets te drinken aangeboden en maakte ik een praatje met de informant. Vervolgens gaf ik een korte inleiding op het interview, waarin ik onder andere inging op duur en bedoeling van het interview, anonimiteit, mogelijkheid tot onderbreken en vragen stellen – ook als deze onderwerpen al in het voorgesprek aan de orde waren geweest.

Tijdens het interview hadden informanten over het algemeen geen vragen. Wel gaven ze soms aan niet goed te weten naar wat voor informatie ik op zoek was – geen makkelijk punt om antwoord op te geven als je hoofddoel juist het achterhalen van de prioriteiten, belangen en interpretaties van de informant is, als je kortom voor zover mogelijk diens eigen verhaal wilt horen. Doel was dus de informant enig houvast te geven zonder hem te veel te sturen. Niet-sturend vragen is meer in zijn algemeenheid cruciaal in onderzoek waarin de subjectieve beleving en betekenisgeving van de geïnterviewde centraal staat. Dat betekent echter niet dat de interviewer helemaal geen inhoudelijke uitspraken zou mogen doen. Vaak kan het verhelderend en zelfs verrijkend werken om langere antwoorden kort samen te vatten en met de informant te bespreken – Maso en Smaling noemen dit ‘verifiërend samenvatten’<sup>26</sup>. In mijn interviews maakte ik van deze techniek geregeld gebruik, altijd in formuleringen die aangaven dat ik om de mening van de geïnterviewde vroeg, zoals ‘begrijp ik goed dat je...?’ Verifiërend samenvatten biedt de interviewer de gelegenheid na te gaan of hij een antwoord goed heeft begrepen en de informant te betrekken bij een eerste analyse van het gezegde. Het kan bovendien uitbreidingen, nuanceringen of alternatieve versies van reeds gegeven antwoorden uitlokken.

Na afloop van een interview, en zeker van de laatste sessie, maakte ik ruimte voor een korte evaluatie van het interview en besprak ik de terugkoppeling van de onderzoeksresultaten. Over het algemeen waren informanten positief over het verloop van de interviews, en zagen ze die ook voor zichzelf als leerzaam. Een enkeling gaf aan het ook wel moeilijk te hebben gevonden terug te denken aan zware tijden (meest vrouwen), of het wat raar te vinden zulke persoonlijke dingen met een volstrekt vreemde te hebben gedeeld (altijd mannen). Anderen waardeerden het juist positief ‘hun hele verhaal’ risicoloos te kunnen vertellen aan iemand die buiten hun gewone netwerk staat. Zoals ook McAdams aangeeft, scheidt het delen van een levensverhaal een bepaalde band tussen verteller en luisteraar, en de verstandhouding met informanten tijdens en na het interview was open en hartelijk.

---

<sup>26</sup> Maso, I., & Smaling, A., *Kwalitatief onderzoek: praktijk en theorie*, Meppel 1998, 87-102.

Vaak bleef ik na een interview nog langere tijd napraten, en regelmatig werd ik ook uitgenodigd om na of tijdens het interview mee te eten<sup>27</sup>.

### *§3.2 de levensverhaalinterviews: methodologische reflecties*

Een levensverhaalinterview is erop gericht het verhaal van de informant zelf en diens eigen prioriteiten zo goed mogelijk centraal te stellen. Berger Gluck en Patai raden dan ook aan de vragen zo algemeen mogelijk te houden, zodat de geïnterviewde zijn eigen klemtonen kan leggen, en hem liever te stimuleren betekenissen zelf uit te werken dan meteen zelf te gaan interpreteren.<sup>28</sup> Het verhaal van de informant centraal stellen betekent ook dat het interviewschema op de tweede plaats komt: als interviewer laat je de informant zo veel mogelijk vertellen, en vraag je liever door op het moment dat een informant zelf een onderwerp aan de orde stelt dan dat je initiërende vragen stelt in de volgorde van het schema.

In de praktijk heb ik aan de volgorde van de vragen in het format van McAdams nooit hoeven sleutelen. Het format biedt informanten een goede kapstok waaraan ze hun eigen verhalen kunnen ophangen. De extra vragen over Marokko, over religie en etniciteit heb ik, op basis van voortschrijdend inzicht, op verschillende plaatsen in het interviewschema ingepast. Meestal kwamen ze in de tweede sessie aan de orde, hetzij na het bespreken van de belangrijke personen, hetzij na de vragen over de toekomst of helemaal aan het eind, vlak voor de afsluitende vraag naar het levensthema. De precieze plaatsing van deze 'extra' vragen verschilde per persoon, ten dele omdat ik wilde uitproberen wat het beste werkte en deels omdat ik steeds probeerde deze vragen te relateren aan opmerkingen van de informanten zelf over het desbetreffende thema tijdens de eerste sessie. Wanneer een informante bijvoorbeeld had opgemerkt het belangrijk te vinden dat haar kinderen Marokkaans spraken zodat ze later contact konden houden met hun 'roots', maakte ik na het gesprek over toekomstplannen een bruggetje naar het belang van Marokko. Zo veel mogelijk probeerde ik echter de 'extra' thema's niet in losse vragen te poneren maar erover door te vragen wanneer ze in het gesprek opkwamen.

Ook de inhoud van deze extra vragen was flexibeler. Ik voegde nieuwe vragen toe over interessante onderwerpen die in eerdere interviews naar voren waren gekomen en nam spontaan geformuleerde doorvragen die goed uitpakten op in het schema. Vooral voor het onderwerp 'religie' heeft de lijst met vragen en onderwerpen een flinke ontwikkeling doorgemaakt tussen het eerste en het laatste interview. Zo stuitte ik bijvoorbeeld in een van de eerdere interviews op de impact die sociale

---

<sup>27</sup> Niet zelden verwezen informanten trouwens later in het gesprek naar deze uitnodiging om te illustreren dat Marokkanen zo veel gastvrijer zijn dan Nederlanders.

<sup>28</sup> Berger Gluck, S. & Patai, D. (red.), *Women's Words. The feminist practice of oral history*, London 1991.



verwachtingen op de betekenisgeving van de eigen moslimidentiteit kunnen hebben. In het vervolg vroeg ik daarom, wanneer het onderwerp niet vanzelf ter sprake kwam, niet alleen naar de overeenkomsten en verschillen met de mensen om de informant heen, maar ook naar zulke verwachtingen: 'Welke verwachtingen hebben andere mensen (zowel andere moslims als niet-moslims) van jou omdat je moslim bent? Wat vind je daarvan, en hoe ga je daarmee om?' Deze vragen sluiten aan bij de focus van mijn derde hoofdstuk. Naar aanleiding van mijn deelname aan het vak *Religious Experience* (UvA 2007) ben ik ten slotte ook in mijn interviews meer aandacht gaan besteden aan religieuze ervaring. Zo heb ik in mijn latere interviews bijvoorbeeld meer expliciet (door)gevraagd naar 'momenten waarin informanten iets van de aanwezigheid of het handelen van God waarnamen'. Deze nieuwe insteek heeft zijn weerslag gevonden in hoofdstuk vier, dat bespreekt hoe informanten ervaringen uit hun leven duiden vanuit een religieus perspectief.

Het spreekt al uit het bovenstaande: een interviewer is tijdens een interview niet alleen bezig met het verzamelen van informatie, maar juist ook met de menselijke interactie met zijn informant<sup>29</sup>. Van groot belang is hierbij een open, geïnteresseerde en accepterende houding van de interviewer.<sup>30</sup> Hiervoor hoefde ik over het algemeen weinig moeite te doen. Lastiger vond ik het om me, wanneer mensen tijdens het vertellen emotioneel werden, te beperken tot het erkennen van en ruimte geven aan emoties. Op dat soort momenten moest ik moeite doen om mijn rol van interviewer vast te houden en niet een arm om iemand heen te slaan of zelf in tranen uit te barsten.

Naast zulke aspecten van sociaal-emotionele gespreksleiding zijn ook de persoonskenmerken van de interviewer van grote invloed op het verloop van het interview en dus op de data die worden verzameld. De verteller past zijn verhaal immers altijd aan het beeld aan dat hij heeft van zijn publiek - allereerst is dat degene die naar het verhaal luistert, maar zeker in een interviewcontext gaat het ook om het beeld van de bredere groep mensen die kennis kan nemen van de onderzoeksresultaten. Ook op dit 'publiek' kan de geïnterviewde in zijn of haar verhaal inspelen, als het ware over de schouder van de interviewer heen. Meerdere informanten gaven bijvoorbeeld aan het belangrijk te vinden mee te werken om in te gaan tegen de negatieve beeldvorming over Marokkanen en over moslims in Nederland. Dit kan erin resulteren dat zij de nadruk legden op positieve verhalen en minder geneigd waren om dingen te vertellen die strookten met bepaalde

---

<sup>29</sup> cf. Emans, B., *Interviewen. Theorie, Techniek en Training*, Groningen 1990, 47-138.

<sup>30</sup> cf. Buitelaar, M., *Richtlijnen voor het schrijven van memo's en het eindverslag*, 2000 (niet gepubliceerd).

vooroordelen. In welke mate dit soort beelden van het ruimere publiek de verhalen van informanten kleurden is moeilijk te bepalen.<sup>31</sup>

Hoewel het ook hier gissen blijft, valt er meer te zeggen over de invloed van mij als interviewer. Ik had immers rechtstreeks contact en mijn kenmerken waren dus voor de informanten duidelijker dan die van een verwacht maar onbekend breder publiek. Ik bespreek hier kort hoe een aantal van mijn eigen kenmerken van invloed zouden kunnen zijn. Allereerst zijn daar gender en leeftijd. Als vrouw was het voor mij waarschijnlijk makkelijker om de huizen van mijn vrouwelijke informanten binnen te komen en een zekere vertrouwensband met ze op te bouwen dan voor een man. Mijn informanten waren over het algemeen ouder dan ik. Als jongere gesprekspartner was ik wellicht minder intimiderend in mijn rol als onderzoeker, maar het is ook mogelijk dat informanten mij minder levenservaring toedichtten en daardoor op minder begrip rekenden. Ook voor de oudere mannen vormde ik als jonge vrouw voor mijn gevoel een niet-bedreigende gesprekspartner.

Iets anders lag het bij de twee mannen van mijn eigen leeftijd. Wellicht niet geheel toevallig waren zij de enige twee voor wie het niet vanzelfsprekend was om mij thuis te ontvangen. De ene aarzelde of zijn vriendin het wel goed zou vinden, de ander vertrouwde mij tijdens de tweede sessie bij hem thuis toe dat hij het eigenlijk niet gepast vond om als moslim met een vrouw alleen te zijn, en dit voor zichzelf alleen kon rechtvaardigen door ons interview te zien als een zakelijk contact. Bij zijn overweging speelde ook mee dat hij zelf geen alternatief op zijn eigen woning als geschikte locatie van het interview kon bedenken. Het waren ook deze twee mannen die honderduit vertelden maar naar afloop toch aangaven zich wat opgelaten te voelen nu zij hun hele leven aan een onbekende hadden toevertrouwd.

Een ander aspect dat zijn invloed onvermijdelijk doet gelden in mijn relatie met de geïnterviewden is klasse. Dit hangt in sterke mate samen met opleidingsgraad. Ikzelf heb als student en dochter van academisch geschoolde ouders een andere achtergrond dan mijn informanten, allemaal kinderen van gastarbeiders. Deels behoren zij zelf tot wat we de 'arbeidersklasse' kunnen noemen, deels zijn ze, vaak door opleidingen te stapelen, sociaal gestegen. Ik kan mij voorstellen dat de vanzelfsprekende asymmetrie die de relatie tussen interviewer en geïnterviewde kenmerkt, door dit verschil werd versterkt. Vaak lijkt bovendien een verschil in opleiding samen te gaan met een verschil in abstractieniveau, dat wederom van invloed kan zijn op de omgang met de gestelde vragen. Ik heb gemerkt dat de meeste mensen mijn vragen moeiteloos leken op te pikken, terwijl anderen, met name twee van hen met minder opleiding, soms moeite hadden met de manier waarop ik mijn

---

<sup>31</sup> De motivatie om een 'beter' beeld van Marokkanen te schetsen heeft er in ieder geval niet toe geleid dat zij zich uitsluitend positief over anderen van Marokkaanse afkomst en de Marokkaanse 'gemeenschap' in Nederland uitlieten.



vragen formuleerde en de beelden die ik gebruikte, zoals de metafoor van het boek. In de loop van het onderzoek heb ik geleerd hier beter op in te spelen.

Mijn studie speelde niet alleen een rol in relatie tot status en taalgebruik, maar was ook inhoudelijk relevant. Veel informanten waardeerden het dat ik mij had verdiept in de islam en in de Arabische taal, en dat ik zelfs in Marokko was geweest om te kijken hoe het leven daar was. Mijn interesse voor wat zij zagen als 'hun' cultuur, taal en godsdienst leverde mij erg veel goodwill op en bevorderde mijn band met de informanten. Daarnaast gaven zij aan zich vrijer te voelen in het spreken over bepaalde onderwerpen en het gebruiken van specifieke woorden omdat ik 'wist hoe het zat'.<sup>32</sup> Meestal kreeg ik hierdoor meer te horen, en wanneer ik soms de indruk kreeg dat men dingen wegliefte omdat ze bekend werden verondersteld kreeg ik altijd welwillende uitleg wanneer ik doorvroeg. Als het zo uitkwam vertelde ik dat ik in Marokko tijdens de ramadan een paar dagen heb meegeevast; ook dit viel altijd in goede aarde.

Een kenmerk dat niet meteen in het oog springt maar in de interviewcontext wel relevant bleek, is mijn eigen religieuze achtergrond. Het dilemma hoe hiermee om te gaan is illustratief voor veel kwesties rondom de persoon van de interviewer. Zoals we uitgebreid hebben gezien, beïnvloedt het beeld dat de informant van de interviewer heeft het interview per definitie, maar het is meestal wenselijk deze invloed zo veel mogelijk te beperken. In sommige interviews kwam mijn religieuze achtergrond helemaal niet ter sprake, en daar liet ik het dan ook bij. Problematisch werd het pas wanneer informanten dit thema direct of indirect ter sprake brachten. Mijn stilzwijgen bleek bij een gelegenheid duidelijk contraproductief toen een informant zei dat hij over bepaalde religieuze zaken niet wilde uitweiden, omdat ik het toch niet zou begrijpen: *iemand met een bepaald geloof zal dat misschien wel wat makkelijker begrijpen. Iemand van het christendom of het jodendom of zo.* In dit geval liep ik dus informatie mis omdat de geïnterviewde er automatisch van uitging dat ik niet geloofde en dus dingen niet zou begrijpen die hij aan een christen of jood wel zou kunnen vertellen.

Religie kon dus in de interviews zowel als marker van verschil (moslim vs. christen, religieus vs. niet gelovig) als als gedeelde noemer (van moslims en joden of christenen) fungeren. Welke van de twee de nadruk kreeg, en of het dus nuttiger was om de kaart van mijn christelijke achtergrond te spelen of juist in de hand te houden, moest ik dus per situatie proberen in te schatten. Dit voorbeeld laat zien dat eenzijdige aandacht voor de 'rol' van de interviewer de complexiteit van de

---

<sup>32</sup> Hierbij valt op dat sommige informanten in dit opzicht vooral verwezen naar mijn kennis van de islam, terwijl anderen met name belang hechtten aan mijn verblijf in Marokko: je bent er geweest dus je weet hoe het is. Dit is veelzeggend over het relatieve belang dat wordt toegekend aan respectievelijk etniciteit/cultuur en religie als bepalend en verklarend voor het menselijk handelen.

interviewsituatie geen recht doet. Kvale benadrukt de intersubjectiviteit van een interviewsituatie - beide gesprekspartners doen een stap naar elkaar toe, en het is aan de interviewer een omgeving te creëren waarin de informant zijn eigen kennis en gezichtspunten zo goed mogelijk kan verwoorden<sup>33</sup>. Tegelijkertijd maakt de geïnterviewde de interviewer tot één van de 'publieken' waaraan hij zijn verhaal vertelt, en in het proces van het vertellen geeft hij opnieuw betekenis aan zijn leven en bevestigt en herziet hij zijn eigen identiteit<sup>34</sup>.

### §3.3 de informanten: verwachting en verantwoordelijkheid

Informanten kunnen allerlei verschillende redenen hebben om aan een interview mee te werken en er ook beter van worden, maar in eerste instantie ben ik, als interviewer, degene die baat heeft bij hun medewerking. Des te meer reden om correct met informanten en hun gegevens om te gaan. De interviewer heeft allereerst de verantwoordelijkheid het interview goed te laten verlopen. Daarbij hoort onder andere dat, zoals gezegd, ruimte geboden wordt voor emoties van informanten en dat zij bevestiging krijgen voor wat ze vertellen. Daarnaast vind ik het belangrijk me ervan bewust te zijn dat het vertellen van je verhaal ook na het interview nog dingen los kan maken. Ik vind het te ver gaan om informanten structureel een poosje na het interview nog eens te bellen voor de nazorg - het gaat om een interview, niet om een therapie sessie. Na afloop van een interview zeg ik wel altijd tegen informanten dat ze altijd contact kunnen opnemen als ze nog iets willen bespreken of gewoon willen napraten. Ook als ik mensen later om andere redenen nog spreek, bied ik ruimte om op dingen uit het interview terug te komen.

Een ander punt waarop zorgvuldigheid betracht moet worden is het persoonlijke karakter van de verhalen die informanten vertellen. Hierboven heb ik al aangegeven dat sommige informanten zich erg bewust waren van het feit dat ze 'hun hele leven' aan een wildvreemde hadden verteld. Alle gegevens die tot herkenning kunnen leiden worden in de verslaglegging van het onderzoek dan ook geanonimiseerd en - minstens zo belangrijk - dat wordt ook duidelijk aan de informanten overgebracht, net als de toezegging dat de opnames van de interviews uitsluitend worden gebruikt voor de eigen uitwerking en analyse.<sup>35</sup> Sommige informanten verwoordden een bepaalde spanning in hun eigen motieven: ze wilden enerzijds omwille van mij en van het onderzoek zo eerlijk mogelijk zijn, maar

<sup>33</sup> Kvale, S., *InterViews. An introduction to Qualitative Research Interviewing*, London 1996, 124-143 en 187-224.

<sup>34</sup> cf. Rosenwald & Ochberg, *Storied lives*, 9.

<sup>35</sup> Eén keer heb ik, toen een informante tijdens het interview vertelde over een andere vrouw die ik ook had geïnterviewd, per ongeluk laten vallen dat zij ook had meegewerkt. Na afloop heb ik deze andere vrouw van mijn blunder op de hoogte gebracht en mijn excuses aangeboden. Gelukkig vond zij het geen probleem.



anderzijds niet alles hoeven bespreken. Dat is een van de redenen dat de informanten mij te allen tijde konden vragen het opnameapparaat waarmee ik het interview opnam even uit te zetten. Uiteindelijk heeft echter maar één informant van deze optie gebruik gemaakt. Hij vroeg mij de opname te stoppen naar aanleiding van de vraag over spanningen of conflicten in het heden, om mij vervolgens uit te leggen dat hij daar het liefst helemaal niet over uitwijdde omdat hij het incorrect vond met mij dingen te bespreken die hij nog niet eens aan degenen die ze aangingen had voorgelegd. Juist omdat hij helemaal eerlijk wilde zijn beantwoordde hij deze vraag liever helemaal niet.

Wat nu zijn de verwachtingen van informanten, en hoe ga je daar als onderzoeker mee om? Hoewel ik informanten niet expliciet naar hun verwachtingen heb gevraagd, valt hier wel wat over te zeggen. Sommige informanten benadrukten dat ze puur meewerkten om mij te helpen (ook al kenden ze mij voor het interview nog niet). Er is geen reden om aan de oprechtheid van deze motivatie te twijfelen. Tegelijkertijd kunnen er naast deze hulpvaardigheid nog allerlei andere motieven en feitelijke of geanticiperde opbrengsten van deelname zijn. Veel mensen, zo zagen we al eerder, zeggen het belangrijk te vinden dat er gedegen onderzoek komt naar Marokkanen om vooroordelen en onterechte beeldvorming tegen te gaan. Zij zien het interview dan als een middel om zich via de onderzoeksresultaten te richten tot een groter publiek. Dit idee wordt ook bevestigd in de informatiebrief die informanten krijgen. Dit brengt echter voor de onderzoeker geen andere morele verplichtingen mee dan het gewetensvol verslag doen van haar bevindingen: nuancering van bestaande beelden is iets anders dan uitsluitend positieve geluiden laten horen.

Verder kunnen informanten hopen op bepaalde wederdiensten van de kant van de interviewer. Tijdens mijn interview is dit maar een keer uitgesproken (zij het niet in termen van reciprociteit). Een informante die bezig was met het opzetten van een eigen zaak en tegen allerlei problemen opliep zei me bij het afscheid dat adviezen hierover altijd welkom waren. Deze informante had ook eerder in onze band geïnvesteerd: ik mocht altijd langskomen als ik in de buurt was, en als ik naar Marokko ging en daar een adresje nodig had moest ik maar bellen. Soms kan het lastig zijn om te gaan met zulke verwachtingen van informanten. Enerzijds ben je hun veel dank verschuldigd voor hun medewerking en voel je je ook betrokken bij de mensen die je hebben laten delen in hun eigen leven, anderzijds is je relatie toch een andere dan een vriendschappelijke, en zou je ook niet de mogelijkheden hebben om alle diensten die informanten je hebben gedaan te retourneren.

Er is nog een belangrijke, rechtstreekse opbrengst van deelname aan een levensverhaalinterview. Veel mensen ervaren het als zeer aangenaam hun eigen verhaal te kunnen doen aan iemand die goed luistert en oprecht geïnteresseerd is in

wat ze te vertellen hebben. Dit geldt in nog sterkere mate voor het levensverhaal - aandacht voor en bevestiging van dit verhaal betekent ook bevestiging van de eigen identiteit. Daarnaast kan het proces van het vertellen van het levensverhaal en de reflectie en herinterpretatie die daarmee gepaard gaan niet alleen opluchten, maar kan het de verteller ook een andere kijk geven en inzicht verschaffen in hun eigen leven. McAdams stelt zelfs dat het vertellen van je verhaal op zich een sterke therapeutische werking kan hebben.<sup>36</sup> Veel van mijn informanten geven inderdaad aan iets over zichzelf geleerd te hebben en het prettig te hebben gevonden zo eens naar hun leven in zijn geheel te kijken. 'Je vraagt naar dingen waar ik normaal niet zo bij stilsta, maar die wèl heel belangrijk zijn' was een vaak gehoorde kreet. Zo kan het levensverhaalinterview voor de informant ook intrinsiek waardevol blijken.

#### *§3.4 na de interviews: transcriptie en analyse*

Alle negen levensverhaalinterviews zijn letterlijk getranscribeerd. De transcripten worden ingeleid met een contextschets over de omstandigheden van het interview. In mijn analyse beperk ik mij tot een bespreking van het thema religie in de interviews. Tot op zekere hoogte maak ik mij daarbij schuldig aan het 'kannibaliseren' van de levensverhalen, iets waarover Peacock klaagt<sup>37</sup> - ik gebruik ze hoofdzakelijk als bron van data om mijn eigen vragen te beantwoorden, en besteed daarbij slechts in beperkte mate aandacht aan de narratieve structuren van het gehele verhaal - de lezer mag zich echter troosten met de gedachte dat het vergaarde materiaal uitgebreider en verstrekkender geanalyseerd zal worden in het kader van het nog lopende levensverhalenproject. Maar wat leveren deze opgetekende verhalen nu op voor een godsdienstwetenschappelijke scriptie over betekenissen van het moslim zijn?

Een van de belangrijkste lessen uit mijn studie is dat je religie niet als een geïsoleerd verschijnsel kunt bestuderen. Het menselijke (be)leven houdt zich niet aan analytische categorieën, en zelfs wanneer je 'typisch' religieuze fenomenen bestudeert zijn deze niet los te zien van hun maatschappelijke / historische / culturele / politieke / sociaaleconomische / ... inbedding. Pas wanneer de context in de analyse wordt meegenomen krijgen inzichten in de betekenissen en de reikwijdte van bevindingen diepte. Voor vragen op het niveau van individuele beleving en betekenisgeving, in dit geval van de religieuze deelidentiteit, vormt het levensverhaal dan ook een ideaal uitgangspunt voor bestudering van betekenissen in context. Uitspraken over bijvoorbeeld religie zijn in de context van een levensverhaal op vele manieren in perspectief te plaatsen.

<sup>36</sup> McAdams, *The Stories we live by*, 253.

<sup>37</sup> Peacock, J., 'Religion and Life History: An Exploration in Cultural Psychology' in: Bruner, E. (red.), *Text, Play, and Story. The Construction and Reconstruction of Self and Society*, Washington, DC 1984, 94.



Allereerst is het vertellen voor de informant zelf een proces van betekenisgeving en interpretatie van het eigen leven in het licht van herinneringen uit het verleden, beelden van het heden en verwachtingen aangaande de toekomst. De verteller plaatst dus zelf zijn of haar verhalen in de context van de eigen identiteit. Daarnaast biedt het levensverhaal de interviewer een rijkdom aan informatie over de levensloop van de verteller, over de nadrukken die hij legt, de prioriteiten die hij stelt; over de manier waarop hij de wereld om zich heen beleeft en zijn leven betekenis tracht te geven. Het interview laat niet alleen zien welke (religieuze) referentiekaders een individu hanteert en welke verschillende posities worden ingenomen, maar ook in wat voor situaties bepaalde referentiekaders relevant zijn, en wanneer welke stemmen het verhaal domineren. Een interviewtekst biedt handvatten voor analyse van de invloed van (de vertogen van) de verschillende groepen waartoe een individu behoort (of waardoor het zich juist buitengesloten voelt) op de eigen beleving van het moslim zijn. Hij biedt kortom de mogelijkheid te bekijken hoe individuen, vanuit de maatschappelijke context en teruggrijpend op islamitische 'cultural stuff', betekenis geven aan hun eigen leven en de plaats van de islam daarin.

Daarnaast is de narratieve vorm bij uitstek geschikt voor de weergave van complexe en niet zelden tegenstrijdige betekenislagen. Om al deze redenen levert een levensverhaalinterview (met speciale aandacht voor religieuze dimensies) een veel genuanceerder, beter bij de belevingswereld van het individu aansluitend beeld op van de betekenissen die religie in iemands leven krijgt dan een interview dat uitsluitend op religieuze aspecten gericht is. Je krijgt als onderzoeker, juist vanwege de verwevenheid van religie en andere aspecten van het leven, veel meer dingen te horen die raken aan religie maar die in een beperkter interviewschema niet aan bod komen. De veelvuldige verwevenheid van de religieuze deelidentiteit met het levensverhaal spreekt ook uit de volgende hoofdstukken, waarin ik mijn materiaal analyseer.

Voor de eerste analyse van mijn interviewmateriaal heb ik gebruik gemaakt van de drie analysetechnieken die Kvale onderscheidt.<sup>38</sup> De eerste, de zogenaamde 'meaning condensation', bestaat uit het zoeken naar 'natuurlijke betekenseenheden' in de uitgewerkte interviewtekst, het bevragen van deze vanuit het doel van het onderzoek en het samenbrengen van de belangrijkste thema's. De volgende techniek bestaat uit het indelen van de interviewgegevens in dimensies en categorieën, Kvale noemt dit 'meaning categorization'. Ten slotte is er dan nog de zogenaamde 'meaning interpretation': een extensieve en diepgaande analyse op zoek naar betekenissen die niet evident in de interviewtekst aanwezig zijn maar er wel uit kunnen worden afgeleid.

---

<sup>38</sup> Kvale, *InterViews*.

Voor de analyse van het materiaal vinden we daarnaast ook handvatten in de theorie die aan de onderzoeksopzet ten grondslag ligt. Vooral in het vierde hoofdstuk zal ik hierop teruggrijpen. De aspecten van het levensverhaal die McAdams onderscheidt (setting, ontwikkeling, plot, toon, imago's, spanningen, beeldmateriaal, thema's etc.) kunnen religieus getint zijn. Met behulp van Hermans kunnen we in verhaalepisodes verschillende stemmen in dialoog trachten te onderscheiden, natuurlijk met speciale aandacht voor religieuze (individuele en collectieve) stemmen. Buitelaar laat zien hoe mensen 'gangbare thema's, denkbeelden en vertelstijlen' uit collectieve verhalen in hun eigen verhaal een eigen invulling geven.<sup>39</sup> Net als Buitelaar zal ik mij in mijn analyse primair richten op de betekenissen die ik heb afgeleid uit de interviewteksten en de klemtonen die informanten zelf leggen in hun verhalen. Dat neemt natuurlijk niet weg dat ik dankbaar gebruik maak van de inzichten en het analytisch gereedschap die in eerder onderzoek worden aangereikt. In de volgende paragraaf geef ik een overzicht van de belangrijkste noties uit de literatuur waarvan ik in mijn scriptie gebruikmaak.

#### §4 HET ANALYTISCH GEREEDSCHAP: LITERATUURSTUDIE

---

Er is in veel geschreven over de 'tweede generatie' moslims in Europa, de nakomelingen van migranten met een islamitische achtergrond. De literatuur die ik in paragraaf 4.1 aanhaal is met name relevant voor mijn tweede hoofdstuk, waarin de individuele geloofsbeleving van de geïnterviewden centraal staat. In de tweede deelparagraaf staat de thematiek van hoofdstuk drie centraal: de positionering, 'als moslim', in de verschillende sociaal-culturele contexten waarin informanten zich bewegen. Tussen de meer 'individuele' en de 'sociale' aspecten van het moslim zijn bestaat echter geen duidelijke scheidslijn, en het zal dan ook niet verbazen dat er in de eerste deelparagraaf al verwezen wordt naar thema's die pas in het derde hoofdstuk worden besproken.

##### *§4.1 onderzoek naar nakomelingen van moslimmigranten*

Het zou een grote fout zijn het moslim zijn te beschouwen als allesbepalend voor de identiteit van een individu. Het is altijd een van meerdere deelidentiteiten, maar religieuze identiteit kan voor leden van een moslimminderheid wel van grote betekenis zijn. Onderzoek van Phalet e.a. naar opvattingen van Rotterdamse jongeren over islam wijst uit dat jongeren van Marokkaanse komaf een hoge mate van

---

<sup>39</sup> Buitelaar, M.W., *Islam en het dagelijks leven. Religie en cultuur onder Marokkanen*, Amsterdam 2006, 126.



subjectieve betrokkenheid bij hun moslimidentiteit tonen en dat religieuze identificaties prominent figureren in hun identiteitsbeleving.<sup>40</sup> Volgens Pels en De Gruijter kan islam een 'hulpbron' vormen voor individuen omdat het bijvoorbeeld houvast en troost biedt, maar ook hulp bij het vervullen van wensen en stimulans om goed te leven.<sup>41</sup> Tegelijkertijd stelt het onderzoek van Phalet e.a. ook dat islam 'in de identiteiten en activiteiten van jongeren slechts een minderheidsaandeel heeft.'<sup>42</sup> In een postmigratiecontext spreekt het voor veel moslims niet voor zich hoe zij hun bestaan op 'islamitische' wijze kunnen inrichten. Roy stelt dat eenieder zelf aan de slag moet met het creëren van 'the patterns of an everyday life for a Muslim'.<sup>43</sup> Het zal niet verbazen dat verschillende moslims deze uitdaging op verschillende manieren aangaan.

Ik zal hier een aantal auteurs bespreken die onderscheid maken tussen meerdere manieren waarop migranten voor zichzelf invulling geven aan hun moslim zijn. Daarbij moeten we echter niet vergeten dat deze categorisering instrumenten zijn om inzichten te structureren, en geen absolute indelingen – dat dezelfde mensen in verschillende contexten verschillende posities kunnen innemen, en dat een verhaal dus op het ene moment bij een bepaalde indeling kan aansluiten en op een ander moment bij een andere. Vertovec en Rogers benadrukken dat juist nakomelingen van migranten vaardig zijn in het selecteren, combineren en herinterpreteren van bepaalde facetten van de verschillende 'lifeways' die voor hen relevant zijn.<sup>44</sup> Baumann laat zien dat mensen in een 'multiculturele' setting, juist door hun participatie in verschillende culturele contexten, een 'dual discursive competence' ontwikkelen: de vaardigheid om in het spreken over cultuur, religie etc. op het ene moment aan te sluiten bij het dominante vertoog dat deze begrippen reïficeert, en op andere momenten een vertoog te hanteren waarin essentialisme plaats maakt voor een meer dynamisch en processueel cultuurbegrip.<sup>45</sup>

De deelnemers aan dit onderzoek verkeren als kinderen van Marokkaanse migranten zowel in religieus als in etnisch opzicht in een minderheidspositie. Vaak hebben zij dan ook een verhoogd bewustzijn van het feit dat ze zich in verschillende culturele contexten bewegen. Dat kan verhoogde culturele reflexiviteit opleveren, maar daarnaast ook een grotere kans op het beleven van spanningen tussen verschillende deelidentiteiten, al was het maar vanwege ervaringen van discriminatie

<sup>40</sup> Phalet, K., Lotringen, C. van & Entzinger, H., *Islam in de multiculturele samenleving. Opvattingen van jongeren in Rotterdam*, Utrecht 2000.

<sup>41</sup> Pels, T. & Gruijter, M. de, *Emancipatie van de tweede generatie. Keuzen en kansen van jonge moeders van Marokkaanse en Turkse afkomst*, Utrecht 2006, 139-140.

<sup>42</sup> Phalet e.a., *Islam in de multiculturele samenleving*, 21.

<sup>43</sup> Roy, O., 'Muslims in Europe. From ethnic identity to religious recasting', *ISIM Newsletter* 5, 2000, 1 & 29.

<sup>44</sup> Vertovec, S. & Rogers, A., 'Introduction', in: Vertovec, S. & Rogers, A. (red.), *Muslim European Youth. Reproducing ethnicity, religion, culture*, Aldershot 1998, 6.

<sup>45</sup> Baumann, G., *Contesting Cultures. Discourses of identity in multi-ethnic London*, Cambridge 1996.

en voortdurende controle, zowel vanuit de 'eigen kring' van familie en kennissen als ook vanuit de bredere samenleving. Dit zijn onderwerpen die ik bespreek in hoofdstuk drie. Buitelaar schrijft, terecht, dat er geen sprake is van een 'inherent cognitive dissonance in participating in various social and cultural groups'.<sup>46</sup> Toch stellen Camilleri en Malewska-Peyre, die zich niet specifiek met moslims bezighouden, dat migranten in het algemeen in de nieuwe samenleving te maken krijgen met meer bedreigingen van hun zelfbeeld dan in het land van oorsprong.<sup>47</sup> Voor het omgaan met negatieve beeldvorming onderscheiden zij een aantal strategieën: niet opvallen, belastende ervaringen negeren, proberen te assimileren of juist de waarde van het eigen verschil benadrukken, of ten slotte agressief reageren.<sup>48</sup>

Ketner laat in haar dissertatie zien dat ook in Nederland opgegroeide Marokkaanse jongeren kampen met spanningen die te relateren zijn aan hun meervoudige sociale identiteit.<sup>49</sup> Zij wijst een viertal vlakken aan waarop dit kan leiden tot identiteitsconflicten. Deze conflicten sluiten aan bij de thematiek van hoofdstuk drie. Allereerst noemt ze een conflict tussen de verplichting tot respectvolle omgang met de ouders (een 'Marokkaanse' waarde) en het eigen verlangen naar keuzevrijheid (een 'Nederlands' uitgangspunt). Daarnaast voelen jongeren een spanning tussen bindingen aan hun Marokkaanse achtergrond en aan de islam en hun verbondenheid met de Nederlandse maatschappij, waarin men vaak wantrouwend of zelfs afwijzend tegenover de eerste twee bindingen staat. Ten slotte leveren ook ervaringen van discriminatie omwille van hun afkomst voor deze jongeren spanningen op.

Behalve deze conflicten onderscheidt Ketner ook negen strategieën waarmee de jongeren in haar onderzoek proberen een goede moslim te zijn in de Nederlandse context. Natuurlijk varieert de mate waarin hieraan belang wordt gehecht per individu. Sommige jongeren gaan actief op zoek naar informatie over regels en normen, andere verwijzen juist naar hun gebrek aan kennis als verklaring voor het niet navolgen van bepaalde regels. Velen zien islam als iets waar ze in de toekomst meer aan willen gaan 'doen'. Andere strategieën zijn het flexibel omgaan met de regels, nadruk leggen op de goede intenties boven stipte naleving van de regels,

---

<sup>46</sup> Buitelaar, M.W., "I am the ultimate challenge." Articulations of intersectionality in the life story of a well-known daughter of Moroccan migrant workers in the Netherlands' *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 2005, 259-276.

<sup>47</sup> Camilleri, C. & Malewska-Peyre, G., 'Socialization and Identity Strategies', in Berry, J.W., Dasen, P.R. & Saraswathi, T.S. (red.), *Handbook of Cross-Cultural Psychology, vol. 2: Basic Processes and Human Development*, Boston 1997<sup>2</sup>, 41-67.

<sup>48</sup> Hoewel het bij Camilleri & Malewska-Peyre gaat over eerste generatie migranten, kunnen bij hun nakomelingen – ondanks de grote verschillen in situatie tussen migranten en hier opgegroeide migrantenkinderen – vergelijkbare patronen worden waargenomen.

<sup>49</sup> Ketner, S.L. "Ik weet hoe ik ben. Ik ben geen kut-Marokkaan." Identiteitsstrategieën van Marokkaanse jongeren', in: *Marokkaanse jongeren in Nederland. Een onderzoek naar identiteit, islam en integratie* (werktitel dissertatie) verwacht, Groningen.



richtlijnen op eigen wijze ruimer interpreteren, en beklemtonen dat het aan het individu is om invulling te geven aan het geloof en te kiezen bepaalde regels na te volgen. Anderzijds zijn er ook jongeren die aangeven dat ze zich 'gewoon' aan de regels houden, of dat ze voor de zekerheid juist extra hun best doen. Een aantal van deze strategieën zullen we in hoofdstuk twee tegenkomen.

Vertovec en Rogers maakten bijna tien jaar geleden een inventaris van nieuwe contextuele factoren waarmee moslimjongeren in Europa te maken hebben.<sup>50</sup> Mijn informanten nu zijn de jongeren van toen en het loont dan ook de moeite deze factoren mee te nemen. De auteurs noemen allereerst een sfeer van etnische en religieuze (politieke) mobilisatie en belangenbehartiging, en de aantrekkingskracht van de islam als tegencultuur (tegen westers imperialisme, kapitalisme, racisme en sociale uitsluiting). Over het algemeen is er sprake van een groeiend zelfbewustzijn als leden van een 'post-migration religious minority'. Daarnaast zien we hoe de nadruk op redeneren en argumenteren in Europese onderwijssystemen zijn weerslag vindt op de manier waarop hier opgegroeide moslims omgaan met de islam. Er is inmiddels sprake van wat Vertovec en Rogers een 'vernacular islam' noemen, met Nederlands als voertaal en gericht op wat in Nederland opgegroeide moslims bezighoudt. Een andere trend is het maken van een sterker conceptueel onderscheid tussen religie en cultuur of traditie. Ook wijzen Vertovec en Rogers op de leeftijdsgebonden variatie van de mate van religiositeit: hoe ouder hoe religieuzer.<sup>51</sup> Religie wordt daarnaast door velen steeds meer gezien als één domein van het leven. Een meer individualistische opvatting van de islam brengt volgens de auteurs met zich mee dat mensen selectiever kijken welke islamitische regels en uitgangspunten aansluiten bij hun eigen opvatting van het geloof. Ten slotte wordt gewezen op de saillantie van algemeen verbreide jeugdculturen.<sup>52</sup>

Recenter vroegen Phalet e.a. jongeren naar de rol en betekenis van islam. Zij distilleerden drie dimensies waarin islam op verschillende wijzen een rol speelt<sup>53</sup>. Op persoonlijk vlak vormt het geloof een leidraad voor goed handelen. In deze dimensie onderscheiden de onderzoekers 'conformisten', die de nadruk leggen op het volgen van de regels, en 'individualisten' die meer zien in een persoonlijke invulling van het geloof. Daarnaast wordt moslim zijn gepresenteerd als een 'etnische identiteit'. Deze term is qua strekking vergelijkbaar met 'sociale identiteit' zoals ik die bespreek in paragraaf 4.2 In deze dimensie wordt, zo zagen we al eerder, gewag gemaakt van een

---

<sup>50</sup> Vertovec & Rogers, *Muslim European Youth*, 1-24.

<sup>51</sup> Het idee dat je meer 'aan islam gaat doen' naarmate je ouder wordt speelt echter niet alleen onder moslimmigranten maar is ook in Marokko gangbaar, zo lezen we bij Buitelaar. Voor meer van de genoemde trends geldt dat er niet bij voorbaat vanuit kan worden gegaan dat vergelijkbare ontwikkelingen zich niet ook in landen met een moslimmeerderheid voordoen.

<sup>52</sup> Vertovec & Rogers, *Muslim European Youth*, 10-14.

<sup>53</sup> Phalet e.a., *Islam in de multiculturele samenleving*.

gevoel van sterke verbondenheid met de religieuze gemeenschap en deelidentiteit. Ten slotte spreken Phalet e.a. over islam als politieke maatschappijvisie, en stellen zij vast dat hierin een pluralistische, democratische houding de boventoon voert, in contrast met een islamistische benadering die maar een kleine kern van jongeren aanspreekt. Twee van deze drie dimensies komen terug in mijn volgende hoofdstukken. De islam als politieke maatschappijvisie valt grotendeels buiten het bestek van mijn analyse. Deze dimensie gaat voorbij mijn vraag naar de betekenissen van het moslim zijn voor deze specifieke moslims. Ik kijk wel naar de rol van de maatschappelijke context in hun interpretatie van de islam, maar niet naar de rol van de islam in de maatschappij. Hoofdstuk twee gaat over de rol van religie op het persoonlijk vlak, terwijl hoofdstuk drie gericht is op het moslim zijn als deelidentiteit.

In het tweede hoofdstuk maak ik tevens gebruik van een indeling in verschillende dimensies van individuele religiositeit die Phalet & Ter Wal maken in een ander onderzoeksrapport.<sup>54</sup> Het gaat hier dus niet om de drie 'dimensies' uit de vorige alinea, maar meer specifiek om de rol van religie op het persoonlijk vlak, om een verdere uitwerking van de eerste van de drie net genoemde dimensies dus. Zij onderscheiden in deze uitwerking een vijftal dimensies. De rituele dimensie beslaat religieuze handelingen zoals bidden, vasten en moskeebezoek, de intellectuele dimensie de inhoudelijke kennis van de religieuze leer. De consequentiële dimensie wordt gerelateerd aan religieuze moraal: aan ethische regels die worden afgeleid uit het geloof of een religieuze onderbouwing krijgen. De experiëntiële dimensie heeft betrekking op de persoonlijke beleving en betekenisgeving van de godsdienst, terwijl de ideologische dimensie de vraag betreft in hoeverre men zich kan vinden in bepaalde geloofsinhouden en hoe men daarmee omgaat. In deze laatste dimensie wordt een onderscheid gemaakt dat vergelijkbaar is met het onderscheid tussen 'conformisten' en 'individualisten' dat we net zagen - alleen wordt hier gesproken over 'rekkelijk' en 'rechtleers'. Ik zal echter laten zien dat een dergelijke stellige tweedeling in twee 'typen' gelovigen in de praktijk niet standhoudt.<sup>55</sup>

Sunier geeft in zijn artikel over Turkse jongeren in Nederland een mooie invulling van het onderscheid tussen conformistische en meer individualistische

---

<sup>54</sup> Phalet, K. & Wal, J. ter (red.), *Moslim in Nederland. Een onderzoek naar de religieuze betrokkenheid van Turken en Marokkanen*, Den Haag/Utrecht 2004, 4-5.

<sup>55</sup> Ik zie dit onderscheid in mijn scriptie eerder als een glijdende schaal dan als de strakke indeling tussen behoudende en progressievere moslims die Phalet e.a. voor ogen lijken te hebben. Mijns inziens geeft iedere gelovige in feite een 'eigen invulling' aan zijn geloof, juist ook wie grote waarde hecht aan het uitvoeren van 'de regels'. Het verschil lijkt vaak meer te liggen in de manier waarop mensen over dit onderscheid zelf spreken - in hoeverre ze van zichzelf vinden dat ze zich puur aan de regels houden of dat ze deze een eigen draai geven. Een Marokkaanse die besluit om een gezichtssluier te gaan dragen zal bijvoorbeeld zeggen dat zij zich strikt aan de regels houdt, terwijl haar invulling in praktijk bijna 'persoonlijker' is dan die van een vrouw die een 'standaard' hoofddoek draagt.



standpunten.<sup>56</sup> Hij bespreekt twee casus, twee jonge mannen waarvan er één de nadruk legt op duidelijke regels, religieuze uitgangspunten die gedeeld worden door een gemeenschap van moslims. Bij de ander draait moslim zijn veel meer om persoonlijke verantwoordelijkheid, om een zekere mate van bewustzijn van het waarom eerder dan om het navolgen van vastliggende regels. Door twee casestudies te presenteren als 'typisch' voor verschillende houdingen, maar de personen waar het om gaat niet tot dit contrast te reduceren, schetst Sunier een levendiger, genuanceerder en, mijns inziens, adequater beeld dan bijvoorbeeld wat Phalet & Ter Wal kunnen laten zien in hun meer kwantitatieve, op surveys gebaseerde onderzoeksrapport. Dit geldt in nog sterkere mate voor de personen die Buitelaar opvoert in haar bespreking van religieuze 'stijlen'.<sup>57</sup>

Het gaat hier te ver om te proberen uit Buitelaars vier voorbeelden categorieën te destilleren, juist omdat haar personages meer zijn dan 'prototypische' figuren - het zijn complexe individuen wier persoonlijke invulling van hun geloof indicatief is voor bepaalde stijlverschillen. In dat opzicht sluit mijn eigen benadering nog het sterkst aan bij die van Buitelaar: ik probeer enerzijds 'trends' of 'stijlen' te onderscheiden die bij meerdere informanten aan te wijzen zijn, maar anderzijds ook steeds te laten zien dat het om individuen gaat wier geloofsbeleving niet te reduceren valt tot zulke typologische kenmerken. Wel is het mogelijk om uit de voorbeelden van Buitelaar een aantal elementen te halen die ook voor mijn eigen analyse het inzicht in onderlinge stijlverschillen kunnen vergroten. Zo is er een verschil tussen mensen die islam vooral waarde toekennen als iets vertrouwds van vroeger, als een verzameling tradities waaraan een sterke 'nestgeur' hangt, en anderen die meer nadruk leggen op de primaire functie van islam als richtinggevend waardensysteem.

Daarnaast is het interessant om te kijken in hoeverre moslim zijn een spilfunctie heeft in de identiteit van de verteller - dit onderwerp komt aan de orde in hoofdstuk twee. In hoofdstuk drie haak ik in op de vraag op welke manieren hij of zij het religieuze vertoog in verband brengt met andere, maatschappelijk vaak breder aanvaarde vocabulaires<sup>58</sup> (bijvoorbeeld met christelijke of sociaaldemocratische waarden) of juist islam aanwijst als een factor die 'ons moslims' anders maakt dan alle. Een ander tekenend verschijnsel waaraan Buitelaar net als Vertovec refereert, en dat ik ook bespreek in mijn derde hoofdstuk, is de neiging om een onderscheid te maken tussen de 'echte' islam en de cultuur en tradities die voor ouders en anderen gelijkstaan aan een islamitische leefwijze.

---

<sup>56</sup> Sunier, T., 'Disconnecting religion and ethnicity. Young Turkish Muslims in the Netherlands', in: Baumann, G. & Sunier, T., *Post-migration ethnicity. De-essentializing cohesion, commitments and comparison*, Amsterdam 1995, 58-77.

<sup>57</sup> Buitelaar, *Islam en het dagelijks leven*, 136.

<sup>58</sup> cf. Camilleri & Malewska-Peyre, 'Socialization and Identity Strategies' en Ketner, 'Ik weet hoe ik ben'.

*§4.2 theorievorming over sociale identiteit*

Levensverhalen bieden de mogelijkheid om uitspraken over religie niet alleen in de context te plaatsen van de perceptie van ons eigen leven, maar ook te relateren aan bredere referentiekaders. De verhalen bieden inzicht in de identiteit van het individu en in diens cultuur en de sociale wereld waarin hij of zij zich beweegt - en ze laten zien dat het eerste niet los gezien kan worden van het tweede.<sup>59</sup> Volgens Peacock vinden we in de analyse van relaties tussen religie en het levensverhaal dan ook het universele spanningsveld van het individuele en het collectieve terug.<sup>60</sup> Zock laat zien dat psychologische en culturele processen in de constructie van identiteit 'verknoopt' zijn.<sup>61</sup>

Buitelaar formuleert helder hoe deze twee aspecten in de narratieve identiteitstheorie in elkaar grijpen: 'De constructie van identiteit is een kwestie van het orkestreren van verschillende collectieve en individuele stemmen die ons aanspreken en waarvan we ons bedienen om antwoorden te formuleren op de verschillende en soms tegenstrijdige boodschappen vanuit de verschillende sociaal-culturele contexten waarin we participeren.'<sup>62</sup> Op het orkestreren van verschillende stemmen zal ik in het vierde hoofdstuk terugkomen. In hoofdstuk drie richt ik me op de manier waarop informanten de genoemde 'boodschappen vanuit de verschillende sociaal-culturele contexten' beleven, ze verklaren en erop reageren. In dat hoofdstuk zal ik laten zien dat 'moslim zijn' voor de informanten een 'sociale identiteit' is, en dus consequenties heeft voor hun mogelijkheden zich te positioneren in de diverse sociale contexten.

In mijn bespreking van sociale identiteiten baseer ik mij met name op Verkuyten, wiens weergave representatief is voor veel theorievorming op dit terrein.<sup>63</sup> Sociale identiteit heeft, zoals de benaming al suggereert, te maken met de mens in de groep. De positie van een persoon ten opzichte van zijn sociale omgeving wordt gedefinieerd door de indeling in sociaal relevante categorieën. Welke categorieën als sociaal relevant worden gezien, kan natuurlijk veranderen. Hoe dan ook gebeurt de indeling op basis van categoriale lidmaatschapskenmerken, die leden van een groep onderscheiden van niet-leden. Sociale identiteit is dus exclusief. Het is bovendien publiek: volgens Verkuyten is het de omgeving die de sociale identiteit van iemand vastlegt zonder dat de persoon zelf daarin veel te kiezen heeft.

<sup>59</sup> cf. Lieblich e.a., *Narrative Research*, 9.

<sup>60</sup> Peacock, 'Religion and Life History', 94.

<sup>61</sup> Zock, H., 'Dialoog en dominantie. Hubert J.M. Hermans over identiteitsontwikkeling en culturele diversiteit', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 60 (3), 2006, 179-192.

<sup>62</sup> Buitelaar M.W., "'Zij lieten hun toekomst achter om ons een betere toekomst te bieden.'" Autonomie en verbondenheid in de levensverhalen van vrouwen van Marokkaanse afkomst', in: Dohmen, J. & Lange, F. de (red.) *Moderne levens lopen niet vanzelf*, Amsterdam 2005, 135-152.

<sup>63</sup> Verkuyten, M., *Etnische Identiteit: Theoretische en empirische benaderingen*, Amsterdam 1999.



Verkuyten spreekt van drie componenten die een bepaalde categorisering tot sociale identiteit maken. Hij noemt allereerst de sociaal-structurele component: de categorie brengt op grond van bepaalde kenmerken van mensen sociale structurering aan. Mensen krijgen als het ware een naamsticker opgeplakt (Marokkaan, man etc.). Dan is er een culturele component: bij de identiteit horen stereotype verwachtingen en mogelijkheden met betrekking tot het gedrag van de leden. Deze verwachtingen worden sociaal gedeeld. Het gaat echter nog verder: de categorisatie leidt ook tot een zijnsoordeel, men denkt niet alleen te weten hoe iemand zich gedraagt maar ook hoe hij is. De sociale identiteit gaat vaak verwijzen naar een heel cluster van verschillende informatie over de aard van een bepaalde groep.

Sociale identiteit lijkt vaak heel eenduidig, maar het blijft een sociale constructie die verzet kan oproepen. Verkuyten stelt dat een persoon kan protesteren tegen elk van de genoemde componenten: tegen het al dan niet bestaan van bepaalde categorieën, tegen de ermee gepaard gaande vooroordelen of tegen de zijnsdefinitie. Het zal duidelijk zijn dat ieder mens in meerdere categorieën kan worden ingedeeld. Elke sociale identiteit van een persoon is daarom een deelidentiteit. Niet alle deelidentiteiten zijn op elk moment en voor elk individu even relevant. Iedereen heeft een meervoudige sociale identiteit. Dat wordt pas problematisch wanneer de verschillende deelidentiteiten van een persoon als tegenstrijdig worden ervaren of door anderen zo worden gedefinieerd. Bij meervoudige identiteiten zijn dan al snel loyaliteitsconflicten in het geding. Dit gebeurt vooral als de sociale omgeving de meervoudige identiteit niet erkent en accepteert.<sup>64</sup>

Maar hoewel volgens Verkuyten het individu weinig inspraak heeft in de manier waarop het wordt ingedeeld, gaat het uiteindelijk om de manier waarop het zijn eigen specifieke situatie interpreteert. De manier waarop het individu de feitelijkheid van zijn sociale indeling ziet en subjectief ondergaat noemt Verkuyten de identiteitsbeleving. Hij onderscheidt drie functies die sociale identiteit voor een persoon kunnen vervullen: organisatie en ordening (sociale identiteit als oriëntatiesysteem waarmee het eigen en andermans gedrag kan worden begrepen en voorspeld); sociale erkenning op grond van een deelidentiteit; en affectieve binding (het gevoel van één-zijn met een groep mensen, het wij-gevoel). Camilleri en Malewska-Peyre onderscheiden op vergelijkbare wijze drie kenmerken van sociale identiteit: het gaat volgens hen om kenmerken van groepen waartoe individuen behoren, waarin ze investeren en waarmee ze zich identificeren.<sup>65</sup>

Welke sociale identiteiten een persoon heeft hoeft niet samen te vallen met zijn of haar identificaties. Verkuyten brengt hier een onderscheid aan tussen identificatie

<sup>64</sup> cf. de bespreking van Ketner en van Camilleri & Malewska-Peyre in §4.1

<sup>65</sup> Camilleri & Malewska-Peyre, 'Socialization and Identity Strategies', 41-67.

als, of zelfcategorisering, en identificatie met, of zelfidentificatie. Terwijl zelfcategorisering de functie van organisatie en betekenisgeving vervult en alleen inhoudt dat men zichzelf ziet als een lid van de groep, houdt zelfidentificatie een mate van emotionele vereenzelviging en een gevoel van verbondenheid met de groep in en sluit zij dus aan bij de functies van sociale erkenning en affectieve binding. Phalet, Lotringen en Entzinger maken een vergelijkbaar onderscheid, tussen prototypicaliteit (identificatie 'als'), affectieve betrokkenheid (identificatie 'met') en cognitieve salientie (de mate waarin mensen erbij stilstaan dat ze bij een bepaalde groep horen). Het gebruik van termen is op dit vlak niet altijd eenduidig. Zo gebruiken Phinney en Rosenthal de term 'zelfidentificatie' juist om te verwijzen naar identificatie 'als', en plaatsen ze deze als component van sociale identiteit naast het gevoel bij een bepaalde groep te horen, participatie in groepsspecifieke activiteiten en gebruiken, gedeelde waarden en de al dan niet positieve waardering van de eigen groep.<sup>66</sup> Ik zal in mijn gebruik van deze termen aansluiten bij de betekenis die Verkuyten eraan geeft.

In de volgende drie hoofdstukken probeer ik een beeld te schetsen van de vele manieren waarop moslims van Marokkaanse afkomst in Nederland betekenis geven aan hun moslim zijn. De diverse aspecten, kenmerken, types, ontwikkelingen en strategieën die ik hier heb besproken vormen hierbij geen dwingend kader, maar worden waar passend aangegrepen als hulpmiddelen om het interviewmateriaal verder in perspectief te plaatsen. Ik zal niet pogen een eigen nieuwe indeling in 'types' of 'stijlen' van geloven te maken. Veeleer probeer ik de groep informanten die aan dit onderzoek hebben meegewerkt te laten zien in hun menselijke veelzijdigheid.

Nu ik in dit hoofdstuk het materiaal van mijn scriptie en het gereedschap waarmee ik dit kan bewerken heb benoemd, heb ik een methodologische en theoretische basis gelegd om de vraag, op wat voor manieren volwassen nakomelingen van Marokkaanse migranten betekenis geven aan hun moslim zijn, te lijf te gaan. In hoofdstuk twee stel ik de geïnterviewde moslims voor en bespreek ik wat en hoe ze geloven. De islamitische 'cultural stuff' bespreek ik daarbij van meet af aan niet in abstracto, maar ingebed in personen: ik laat niet zien wat 'de moslim' gelooft, maar wat deze specifieke moslims geloven. Vervolgens maak ik in hoofdstuk drie duidelijk dat hun moslim zijn sociale relevantie heeft en steeds begrepen moet worden, en ook door de informanten zelf wordt begrepen, in de context van de sociale en maatschappelijke omgeving waarmee zij onlosmakelijk verweven zijn. In hoofdstuk vier ten slotte laat ik aan de hand van een bespreking van religieuze ervaringen zien hoe vruchtbaar de combinatie van aandacht voor de islamitische 'cultural stuff' èn voor de sociale

---

<sup>66</sup> Phinney J.S. & Rosenthal, D.A., 'Ethnic Identity in Adolescence. Process, Context, and Outcome', in: Adams, G.R., Gullotta, T.P. & Montemayor, R. (red.), *Adolescent Identity Development (Advances in Adolescent Development, vol. 4)*, Newbury Park 1992, 145-172.



inbedding kan zijn, zeker wanneer we het geheel in de context van het levensverhaal plaatsen.

Teneinde de lezer een indruk te geven van het persoonlijke karakter en de contextuele rijkdom die het werken met levensverhaalinterviews biedt, leid ik ieder hoofdstuk in met twee of drie 'portretten' van informanten wier verhalen bijzonder illustratief zijn voor de thematiek van het desbetreffende hoofdstuk. In het vervolg van het hoofdstuk laat ik ook de overige informanten aan het woord, maar verwijs ik daarnaast met enige regelmaat terug naar deze portretten; dit brengt noodgedwongen hier en daar herhalingen met zich mee. Desalniettemin acht ik het van belang om op deze manier de verschillende thema's, voordat ze analytisch uit elkaar worden getrokken, eerst in samenhang te presenteren.

## 2

## PERSOONLIJKE INVULLINGEN VAN HET

## MOSLIM ZIJN

*‘Hoe ik mijn hoofddoek nu draag is eigenlijk niet  
zoals het hoort in de islam’*

---

## §1 INLEIDING

Hoe beleven de verschillende informanten die aan dit onderzoek hebben meegewerkt de islam, wat vinden ze belangrijk? Op welke manier gaan ze met religieuze voorschriften om, en hoe heeft hun religiositeit zich in de loop van hun leven ontwikkeld? In dit hoofdstuk maken we kennis met de verschillende informanten en kijken we naar de geloofsbeleving op het niveau van het individu. Wie zijn de moslims die mij hun levensverhaal vertelden, wat geloven zij, en welke keuzes maken zij in de interpretatie van hun geloof? De geïnterviewden geven elk op eigen wijze invulling aan hun religiositeit. Tegelijkertijd zijn er wel degelijk onderwerpen die, op diverse manieren en met verschillende klemtonen, in de meeste verhalen terugkomen. Deze gedeelde aandachtspunten vormen de basis voor de opzet van dit hoofdstuk. Daarbij zullen we zien dat de thematiek van de paragrafen vaak in grote lijnen aansluit bij één van de vijf dimensies van Phalet & Ter Wal die ik in het vorige hoofdstuk heb besproken. De ‘ideologische dimensie’ loopt daarbij door alle onderverdelingen heen. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk zal ik specifiek aandacht besteden aan deze dimensie. Daarvoor begin ik de presentatie van mijn materiaal in paragraaf twee met het voorstellen van drie informanten. In deze korte portretjes worden verschillende thema’s die in de rest van het hoofdstuk apart aan de orde komen in hun samenhang geïntroduceerd. Paragraaf drie behandelt vervolgens drie aspecten van de islam die, in wisselende verhouding, voor elk van de geïnterviewden centraal staan in hun opvatting van het moslim zijn. In de vierde paragraaf staan de temporele aspecten centraal: het gaat hier om de ontwikkelingen die informanten naar eigen zeggen hebben doorgemaakt en in de toekomst denken of hopen te gaan doormaken in hun religiositeit. Paragraaf vijf ten slotte richt zich weer meer op inhoudelijke facetten: hier bespreek ik het belang dat informanten hechten aan hun religie en de manier waarop ze met religieuze denkbeelden en richtlijnen omgaan.



## §2 PORTRETTEN: SOUAD, YASSIN EN ANWAR

*Bismillah!* Vanaf dit openingswoord van het interview met SOUAD is de religieuze dimensie onmisbaar. Tekenend is dat zij meer dan de andere informanten haar geloof terloops bij het verhaal betreft, zonder dat ze daar expliciet bij stilstaat. Souad is in de twintig, getrouwd, werkt in de horeca, zit sinds een tijdje weer op school en loopt stage. *En ik ben huisvrouw - ik ben blij als ik 's avonds in mijn bed lig!* Souads moeder zegde het zware leven als alleenstaande moeder in Marokko gedag om haar geluk in Nederland te zoeken. Haar kinderen liet zij tijdelijk bij familieleden. Souad had het daar zwaar - de dag dat haar moeder hen kwam halen was de mooiste van haar leven. In Nederland volgden opnieuw moeilijke tijden. Door spanningen thuis besloot Souad als jonge vrouw om zelfstandig te gaan wonen. Haar omgeving vond dat verwerpelijk en Souad moest vechten tegen de vooroordelen maar ook tegen de verleidingen die de nieuwe vrijheid met zich meebracht. Het was de tijd dat ze uitging, dronk en rookte, maar ook de tijd dat ze na een traumatische ervaring de behoefte kreeg om een band met God op te bouwen en besloot te leren bidden: *ik droeg geen hoofddoek maar ik ging wel bidden. Ik ging bidden, ik ging elke avond een stukje uit de koran lezen, in het Nederlands vertaald.*

Toen er een serieuze huwelijkskandidaat op haar pad kwam, zag Souad dit als een speling van het lot en koos ze voor het huwelijk. *Ik zeg, ik ga voor het serieuze leven. Ik wil - ik moest gewoon een grens ergens zetten, in mijn gedrag.* Eenmaal getrouwd verslaptte haar aandacht voor geloofszaken weer wat. In de toekomst wil ze absoluut weer gaan bidden en ook een hoofddoek gaan dragen, maar op dit moment is dat lastig omdat ze in de horeca werkt en daar in aanraking komt met alcohol en varkensvlees: *Ik moet de draad in één keer oppakken. Je moet je echt als een moslima gaan gedragen, en niet fifty-fifty, dat slaat ook nergens op.* Wat het voor haar inhoudt om moslima te zijn, vindt Souad heel duidelijk: *als je je niet aan de vijf zuilen houdt van de islam, dan ben je geen moslima natuurlijk. En dan ga je niet naar het paradijs, maar misschien ga je naar de hel.*

Souad gelooft er sterk in dat God concreet ingrijpt in haar bestaan. Hij heeft haar moeder bijvoorbeeld de kracht gegeven om het gezin overeind te houden. Maar meestal spreekt ze over het goddelijk handelen in negatieve zin - over de dreiging van goddelijke straf, ofwel in dit leven of in het hiernamaals, voor haar slechte daden, of over het lot. De nare dingen die haar zijn overkomen ziet zij als *maktoeb*: wat geschreven staat. Haar troost vind ze in de berusting in Gods wil: *God heeft dit gewoon bestemd, dit is mijn lot en ik moet het accepteren. Zo denk ik.* Van God wil Souad alles wel accepteren, maar van de mensen om haar heen doet ze dat allerminst. Zonder te expliciteren dat ze het geloof ziet als iets tussen God en het individu, uit ze haar kritiek

op mensen uit haar omgeving die commentaar hebben op andermans religiositeit. Het hoofddoekdragende meisje dat de islam de beste godsdienst vindt maar zelf niet eens bidt en de familieleden die de joden veroordelen terwijl vanuit koran en hadith juist tot tolerantie wordt aangespoord krijgen de wind van voren. Dat gaat met dezelfde vanzelfsprekendheid waarmee Souad spreekt over de eisen die het geloof aan haar zelf stelt.

YASSIN, als baby naar Nederland gekomen en opgegroeid in een kinderrijk gezin, kreeg de islam van zijn ouders mee als een vanzelfsprekendheid: *met heel veel liefde en respect en, ja, geloof. Dus in de volle overtuiging dat het goed is.* Hij heeft er ook wel mooie herinneringen aan, met name aan de vastenmaand. *De ramadan was ook altijd de mooiste maand thuis in elk geval. Dat je samen naar het eten toeleeft en zo, dat was achteraf heel gezellig.* Toch vastte hij al heel snel niet mee, net zoals hij het vanaf zijn twaalfde vertikte om te bidden. *Toen had ik al zoiets van aan deze apekool doe ik niet mee.* Voor die tijd nam hij als vanzelf aan wat zijn ouders hem vertelden, *maar zodra je begint met nadenken dan eh... nadenken en geloven gaat niet samen.* Hij zag niet in waarom hij zich aan allerlei hinderlijke regeltjes moest houden *omdat één of andere God dat ooit heeft gezegd.* Voor Yassin was het allemaal niet logisch: *je mag bepaalde dingen niet en andere wel en ja, waarom? Wie zegt dat, en waarom hebben we het dan zo slecht en als-ie er is waarom doet-ie er dan niets aan?*

Thuis ging Yassin niet rechtstreeks de confrontatie aan, maar ging hij wel zijn eigen weg: *Dan denk je van ja, dat zal allemaal wel en het kan wel in het mooie grote boek staan, maar ik geloof niet, dus eh, en dan ga je dus toch weer je eigen dingetje doen.* Zijn ouders hadden natuurlijk wel door dat hij het geloof aan zijn laars lapte en dat zorgde voor spanningen. Het was voor iedereen een opluchting toen hij zelfstandig ging wonen. Yassin stapelde zijn opleidingen en ging uiteindelijk studeren. Intussen had hij een Nederlandse vriendin, iets wat zijn ouders ook niet beviel. Zijn moeder suggereerde nog wel dat het verdienstelijk zou zijn haar te bekeren - *Ja, want moslims die krijgen punten voor wat ze doen, zoals airmiles. Dan ga je rechtstreeks naar de hemel, dus dan krijg je extra bonus airmiles.* Maar vader suggereerde al dat hij dan eerst maar eens zichzelf zou moeten bekeren.

Islam speelt in het verdere verhaal van Yassin geen grote rol, maar toch voert hij de profeet Mohammed op als een van de belangrijke personen in zijn leven, omdat diens 'kloteregels' zijn jeugd hebben bepaald en ervoor zorgen dat hij nu, halverwege de dertig, nog steeds niet helemaal zichzelf kan zijn bij zijn ouders. *Vooral dat bidden elke dag, naar de moskee, vasten - wat waren nog meer die kloteregels - wij gaan naar de hemel en de Nederlanders gaan naar de hel!* Voor Yassin heeft religie geen waarheidsclaim: *het zijn allemaal theorieën (...)* *De islam is heel goed als je er gelukkig*



*van wordt. Dan moeten ze het vooral blijven doen. Wat hem betreft komen alle religies op hetzelfde neer: ze geven houvast en een gouden regel. Wat ge niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet. Ook met de tien geboden, dat komt op hetzelfde neer. Doe de goede dingen, dan ben je een goed mens, en als je doodgaat word je daarvoor beloond.*

ANWAR, nu net zo oud als Yassin, werd op zijn zevende samen met zijn zus door hun moeder naar de Randstad gehaald. Tot die tijd woonde hij bij zijn oma in Marokko. Nu is hij in de dertig en gescheiden van zijn Nederlandse vrouw, waar hij een zoon mee heeft. Na het mbo en wat professionele omzwervingen heeft hij zich opgewerkt tot een verantwoordelijke functie in een groot bedrijf, maar zijn droom blijft om iets voor zichzelf te beginnen.

Wanneer ik Anwar vraag hoe hij zijn geloof ervaart, antwoordt hij: *ik ben moslim, dus ik geloof in Mohammed de profeet en Allah. Dat is heel belangrijk voor mij. Soms ben je machteloos in het leven als mens, dus dan heb je wel eens een hogere macht nodig om dingen te bereiken. En daar geloof ik heel erg in.* Vervolgens vertelt hij mij wat dat geloof dan voor hem inhoudt: *ik bid vijf keer per dag, ik vast, ik probeer gewoon volgens de normen van de islam te leven. Het zal niet 100% zijn, maar ja, je probeert het wel.* Leven volgens de islam houdt voor Anwar niet op bij de religieuze verplichtingen van vasten en bidden, zo blijkt later in ons gesprek: *zoals ik leef is zo veel mogelijk volgens de islam - goed zijn voor je medemens, niet stelen, niet liegen, eerlijk zijn - gewoon even buiten het vasten en bidden, de dingen die je moet doen. Gewoon hoe je leeft en hoe je bent.*

Op zijn negentiende besloot Anwar dat hij wilde leren bidden. *Want, je kan wel altijd gaan zitten vasten, maar zonder bidden dan is het niet compleet.* Hij vroeg zijn moeder om uitleg over het gebed: *nou zij vertelde alles, en ik schreef alles op, op zijn Nederlands.* In diezelfde tijd was hij op diverse manieren bezig met zijn geloof: hij las allerlei boeken, ging gesprekken aan met andere moslims en bezocht verschillende moskeeën: *voor mezelf was het een soort van onderzoek.* Later raakte het geloof wat meer op de achtergrond, maar na een moeilijke periode waarin hij ernstig ziek werd, van zijn vrouw scheidde en moest vechten voor omgang met zijn zoon, is hij er weer erg mee bezig: *Islam is zó belangrijk voor mij, en dat heeft me wel sterk gehouden en dat heeft me wel door deze gebeurtenissen heen gesleept zeg maar.* Tijdens zijn ziekte en andere tegenslag bleef hij er, door het geloof, alle vertrouwen in houden *dat het wel goed komt.* De nadruk op geloofsvertrouwen komt in het verhaal van Anwar steeds terug. Hij laat het allemaal op zich afkomen, en gaat er vanuit dat ook tegenslag door God gewild is: *dat wil nog niet zeggen dat-ie dan niet wil helpen, maar het is ook om te kijken hoe jij daar dan weer op reageert.* En uiteindelijk is Anwar alleen maar blij met

hoe de dingen zijn gelopen, en vindt hij het onzin om erbij stilgestaan hoe het ander had gekund. *Maar dat is eigenlijk met alles. Dat zegt de islam ook: je mag niet terugkijken.*

Anwar is heel bewust met de islam bezig, maar anders dan Souad laat hij zich nergens kritisch uit over bepaalde aspecten van het geloof of de interpretatie die anderen in zijn omgeving eraan geven. Wel benadrukt hij dat je er als moslim nog niet bent wanneer je maar gelooft, bidt en vast: *je moet een goed hart hebben, en dan moet je je verdienen. (...) Het is niet vanzelfsprekend dat een moslim ook goed is.* Hij wil er zijn best voor doen, en nog voordat ik zelf in het interview het onderwerp religie aansnijdt, vertelt Anwar onder het kopje 'toekomst' dat hij graag meer wil *doen dan wat ik doe voor mijn geloof. Ondanks dat ik dus gewoon de standaard dingen doe, het bidden, het vasten, naar de moskee.* Bovenaan zijn lijstje staat Arabische les, zodat hij zelf de koran en andere bronnen kan lezen. Daarnaast hoopt hij dat hij het geloof mee kan geven aan zijn zoontje: *dat hij dus ook ooit een keertje, op een bepaalde leeftijd, gaat bidden en gaat vasten en dat hij ook Arabisch kan praten, dat soort dingen.*

### §3 DE 'STANDAARDDINGEN': VARIATIES OP DRIE THEMA'S

---

Volgens McAdams moet de moderne mens zelf zijn persoonlijke ideologische setting bepalen - hij moet zelf uitvinden wat voor hem goed en waar is.<sup>67</sup> Voor de geïnterviewde moslims speelt de islam in die setting een centrale rol. Maar wat verstaan zij eigenlijk concreet onder de islam? Waaruit bestaat hun islamitische 'cultural stuff'? Zeven van de negen informanten gaven aan dat er bepaalde 'standaarddingen' zijn, een zekere basis die alle moslims delen. Maar bedoelen ze wel allemaal dezelfde 'basis'? Volgens Baumann wordt zelfs het 'onveranderlijke hart' van een religie altijd geïnterpreteerd binnen een bepaalde context, waardoor de betekenis ervan varieert.<sup>68</sup> De omschrijvingen die informanten gaven van die 'standaarddingen', kunnen verdeeld worden in drie categorieën: geloofsinhouden, religieuze verplichtingen en morele richtlijnen. Deze drie aspecten kunnen we ook terugvinden in de verhalen in de vorige paragraaf. Dat ook de allereerste reacties van informanten op de algemene vraag 'wat houdt je geloof voor jou in?' steeds vallen onder één van de drie categorieën, ondersteunt deze indeling.

Souad ziet de vijf zuilen als uitgangspunt - dat zijn de regels waar je je aan moet houden om in het paradijs te komen. Ook elders in ons gesprek ligt de nadruk bij haar op de religieuze verplichtingen waaraan ze zich moet houden en de consequenties van mogelijke overtredingen. Anwar opent met zijn geloof in (de macht van) Allah en de

<sup>67</sup> McAdams, *The Stories we live by*, 81.

<sup>68</sup> Baumann, G., *The multicultural riddle. Rethinking national, ethnic and religious identities*, New York 1999, 69.



profeet. Daarna heeft hij het over de vasten en het gebed als de belangrijkste verplichtingen. Maar leven volgens de islam, dat associeert hij toch vooral met goed zijn voor je medemens. Ook Yassin heeft het over verplichtingen en geloofsinhouden - die kunnen hem gestolen worden. De morele 'gouden regel' die volgens hem in alle geloven terugkomt, onderschrijft hij echter wel, al heeft hij daar naar eigen zeggen geen God bij nodig. In de meeste interviews zijn elementen van deze drie aspecten terug te vinden, maar krijgen ze niet alle drie even veel nadruk. In deze paragraaf bespreek ik hoe informanten invulling geven aan deze drie aspecten van de 'basis' van hun geloof.<sup>69</sup> De aspecten stroken in grote lijnen met drie verschillende dimensies uit het model van Phalet & Ter Wal.

### *§3.1 geloofsinhouden: 'ik geloof in God en zijn profeet'*

Het onderwerp 'geloofsinhouden' sluit aan bij de intellectuele dimensie van religie die Phalet & Ter Wal onderscheiden. Het gaat mij hier niet om een inventaris van de kennis die de informanten hadden van de islamitische leer - daar heb ik ook niet naar gevraagd, mij ging het er immers juist om te horen hoe en wanneer zij uit zichzelf aan die leer refereerden. Ik beperk mij hier tot de bespreking van een aantal thema's die informanten zelf aandroegen als centrale elementen van hun geloof. In alle interviews zijn wel uitspraken over de inhoud van de islamitische leer te vinden, maar verschillende mensen legden hierbij wel andere klemtonen, en lang niet iedereen presenteerde geloofsinhouden als een centraal element.

Naast Anwar begonnen ook Yamina en Samir na de vraag wat het geloof voor hen inhield als eerste te vertellen dat zij geloofden in God en zijn profeet Mohammed. Deze uitspraken verwijzen (impliciet maar overduidelijk) naar de eerste zuil van de islam: de *shahada*, de islamitische geloofsgetuigenis dat er geen god dan God is en dat Mohammed zijn profeet is. In de woorden van Samir: *Ik geloof dus in God, er is maar één god, dat is Allah. Als jij niet gelooft in God, in Allah, dan houdt de rest op. Hoef je niet te gaan bidden, hoef je niet... op een bepaalde manier te gaan leven. En de profeet Mohammed is de boodschapper van God, daar moet je ook in geloven.* Dit geloof is voor Samir het allereerste beginsel, het definieert iemand als moslim.<sup>70</sup> Yamina begint op vergelijkbare wijze, maar plaatst meteen ook een kanttekening: *Het is een 'hij', maar of die hij ook een hij is in deze wereld, weet ik niet. Maar ik geloof in Allah, ja. We zullen*

---

<sup>69</sup> De differentiatie van deze drie aspecten vond plaats tijdens de interviewanalyse - ik heb dus tijdens de interviews niet expliciet naar deze drie onderwerpen gevraagd, maar heb later in het proces vastgesteld dat ze in de verschillende verhalen steeds opnieuw opdoken.

<sup>70</sup> ook letterlijk: het uitspreken van de shahada voor getuigen geldt als een formele bekering tot de islam, maar dat zegt Samir er niet bij. cf. Ruthven, M., *Islam in the World*, New York 2000<sup>2</sup>, 60.

later nog zien dat deze uitspraak typerend is voor de manier waarop Yamina met de traditie omgaat: ze onderschrijft de beginselen, maar geeft er wel een eigenzinnige draai aan.

Naast het bestaan van God kwam ook zijn relatie tot de wereld regelmatig aan de orde. In de woorden van Malika, een vrouw van in de dertig: *dat er ook een groter iemand is die de wereld heeft geschapen en die over ons heen kijkt, zeg maar*. Veel vaker dan aan de schepping refereerden informant(en) aan voorbeelden van goddelijk ingrijpen in het mensenleven: aan hulp van God, en in mindere mate ook aan straf en beloning. We zagen al dat Souad enerzijds haar moeders kracht om te overleven waardeerde als afkomstig van God, maar anderzijds zijn straf voor haar eigen daden vreesde. Amal, die tegen haar moeders zin met een neef trouwde en jarenlang door hem werd onderdrukt voor ze durfde te scheiden, ziet eveneens de strenge hand van God in haar leven: *ik heb mijn moeder gewoon heel veel pijn gedaan, en dit is gewoon mijn straf*. Karima had eveneens een zwaar huwelijk, maar zij benadert de rol van God hierin juist positief: God heeft haar door deze moeilijke tijd geholpen en beloont haar nu met geluk in haar tweede huwelijk. In hoofdstuk vier zal ik verder stilstaan bij het interpreteren van het eigen leven in termen van goddelijk handelen.

Het ingrijpen van God in de wereld raakt aan een ander punt: het idee van iets als voorzienigheid, door Souad soms aangeduid als 'mijn lot' en soms in termen van het islamitische concept *maktoeb*. Maktoeb betekent letterlijk '(het is) geschreven'. Deze term wordt vaak gebruikt om het aanvaarden van wat God heeft beschikt uit te drukken.<sup>71</sup> Zo gebruikt Souad het ook: *je hoopt natuurlijk dat het goed komt. En als het verkeerd gaat dan zeg je: dat is almaktoeb*. Tegenover zulke verwijzingen naar het lot plaatsen een aantal informant(en) juist het belang van de eigen verantwoordelijkheid in het leven. Met name Yamina, Anwar en Karima benadrukten dat je zelf de juiste keuzes moet maken, dat je je best moet doen, maar dan ook op de hulp van God kunt rekenen. *Je moet er zelf aan werken om het beter te maken (...) omdat ik dus toch bewust bezig ben met de islam, toch geloof had in mijn God, dat heeft mij geholpen*, aldus Karima.

Zowel de mensen die het over het lot hebben als zij die de eigen verantwoordelijkheid benadrukken, zijn het met elkaar eens dat je in God moet vertrouwen en wat van hem komt moet accepteren. Tariq vindt dat heel belangrijk: *Heb je een ongeluk, dan zeg je alhamdu lillah, weet je. Je accepteert dat, ik accepteer dat. Het komt van God. Omdat het van God komt is het alleen maar iets goeds*. Niet iedereen lukt het om zo blijmoedig over het (nood)lot te praten - Souad vindt troost in het idee dat haar tegenslagen van God komen, maar voelt zich ook heel machteloos bij het idee dat ook haar toekomst al vastligt. En Samir zegt bijna fatalistisch dat alles is

<sup>71</sup> Lemma 'maktub' in: Glassé, C., *The concise encyclopedia of Islam*, San Fransisco 1989.



voorbested: *Dat gevoel heb ik een beetje, alsof je bijna niks kunt doen meer aan je leven.* Hij maakt zich vooral zorgen of hij en zijn dierbaren wel samen in het paradijs zullen komen.

Het idee van het hiernamaals, van het paradijs en de hel, hebben we ook al gezien in de vorige paragraaf, en het komt in zeven van de negen levensverhalen terug. Opvallend genoeg zijn het juist de mannelijke informanten die nadrukkelijk zeggen dat het echte leven hierna pas komt, zoals hier Tariq: *Er is een leven hierna, (...) ja, het paradijs en de hel, en ik wil graag het paradijs in, (...) dat is de hoofdprijs.* Het huidige leven wordt door zeker de helft van de informanten weergegeven als een test om te kijken of je je onderwerpt aan de wil van God: in hoeverre je je aan de regels houdt, of je goed bent voor je naaste en hoe je reageert op tegenslag. Dat zijn ook de dingen die worden aangedragen als manieren om je plek in het paradijs te verwerven. Daarnaast zijn er ook nog de 'bonuspunten' waar Yassin smalend over praat. Samir geeft er een Arabische term voor: *hasanaat*. Die krijg je als je je extra inspant voor het geloof, als je bijvoorbeeld 's nachts opstaat om te bidden - *kleine goede dingen, maar die tellen wel mee voor als jij dus op de dag des oordeels gewogen wordt.*<sup>72</sup>

Elementen van wat Phalet & Ter Wal de intellectuele dimensie noemen - zoals de shahada, beelden van het handelen van God in de wereld en het leven, en ideeën over het lot en het hiernamaals - zien we dus in alle interviews terugkomen. Voor een aantal informanten waren deze dingen het eerste wat ze noemden toen ze gevraagd werden wat het geloof voor hen betekende, bij anderen waren ze minder prominent aanwezig. In alle gevallen staat de intellectuele dimensie niet los van andere dimensies. Uit het bovenstaande blijkt al dat mensen wat ze geloven vrijwel meteen koppelen aan wat er van henzelf wordt verwacht: aan de verplichtingen en de richtlijnen voor een goed leven. De intellectuele dimensie verwijst al naar de rituele dimensie. Die vanzelfsprekende samenhang spreekt uit het antwoord van Yamina: *het geloof houdt voor mij in dat ik geloof - ik moet in Allah geloven en ik moet in Mohammed geloven. En vervolgens moet ik de dingen doen die van mij gevraagd worden als moslim, die duidelijk zijn. En die doe ik ook.*

<sup>72</sup> Ik zal in hoofdstuk vier iets uitgebreider stilstaan bij het gebruik van islamitische concepten in de verhalen van de geïnterviewden. Strikt gezien gebruikt Samir hier de term *hasanaat* niet helemaal correct: *hasanaat* zijn de vrijwillige goede daden die je doet, niet de 'bonuspunten' die je daarvoor krijgt - daarvoor wordt de term *ajr* gebruikt, door Buitelaar vertaald als religieuze verdienste: Buitelaar, M.W., *Ramadan. Sultan van alle maanden*, Amsterdam 2002, 119-120.

§3.2 religieuze verplichtingen:  
 'de dingen die van mij gevraagd worden'

De religieuze verplichtingen waaraan de informanten zich proberen te houden vallen onder de rituele dimensie van religie. Het gaat om concrete normen van individueel gedrag. Over het algemeen zijn het dingen die je voor jezelf doet, en voor God. Daarnaast sanctioneert het geloof ook hoe je met je medemens dient om te gaan, maar deze algemenere morele regels worden in de volgende deelparagraaf behandeld. Vaak worden ze in de levensverhalen los van de religieuze verplichtingen opgevoerd, en ook in de indeling van Phalet & Ter Wal vallen ze in een andere categorie: de consequentiële dimensie. Toch zullen we in wat volgt ook zien hoe nauw de rituele en de consequentiële dimensie in de beleving van de informanten verbonden zijn. Niet alleen wordt een verwijzing naar de ene dimensie vaak snel aangevuld met een voorbeeld uit de andere, ook zullen we zien dat religieuze verplichtingen voor informanten vaak in morele termen worden onderbouwd.

In het portret van Souad zagen we al dat het navolgen van de zuilen van de islam in haar geloofsbeleving centraal staat. Anwar vertelde dat de islam voor hem inhoudt dat hij vijf keer per dag bidt en vast tijdens ramadan. In opsommingen staan de *salaat* en de *saum* standaard voorop: *ik praktiseer in die zin wel van bidden, ik bid wel, ik vast wel, en nou ja, ik draag dus een hoofddoek* (Malika); *bidden, vasten, dat zijnen armen helpen, dat soort dingen*. (Karima). Vasten en bidden worden door alle informanten als de belangrijkste verplichtingen genoemd - ook Yassin noemt ze als de meest prominente 'kloteregels'. Op hem na zeggen alle informanten altijd te vasten. Wat betreft het dagelijks gebed is er meer variatie - Samir en Amal beginnen er steeds weer mee, houden het een poosje vol maar laten het dan weer versloffen, en Souad is al een tijdje gestopt, maar wil in de toekomst wel absoluut weer beginnen. Hun gedrag sluit aan bij wat Ketner de 'strategie' van flexibele omgang met de regels noemt: sommige regels niet volgen hoewel je weet dat dat wel moet.<sup>73</sup> Allemaal zijn ze het eens dat het een verplichting is waar ze zich 'eigenlijk' aan zouden moeten houden. Tariq vindt dat dat voor het bidden sterker geldt dan voor wat ook: *Ja, als je echt geen geld hebt, of echt ziek bent, dan hoef je niet te vasten, (...) hoef je ook geen zakaat te geven, dat soort dingen. Maar salaar moet te allen tijde*.

De hagg naar Mekka speelt in de verhalen geen grote rol, en wordt alleen door Yamina genoemd als een toekomstdroom. Anders is dat voor de zakaat, het geven van aalmoezen. Deze verplichting is minder eenduidig en wordt dan ook op verschillende manieren ingevuld. Anwar heeft het over geld geven aan goede doelen en aan de moskee, Yamina stuurt geld naar Marokko: *Delen met de armere mens, waarvan je*

<sup>73</sup> Ketner, 'Ik weet hoe ik ben'.



*denkt 'die kan het wel gebruiken'. Hier in Nederland heb je niet echt zulke arme mensen, maar in Marokko wel, zonder inkomens en zo, en met gezin. Dus ja, dat doe ik.* Karima vindt de verplichting tot zakaat een goede les: al heeft ze het zelf niet breed, er zijn altijd mensen die minder hebben. Daarvoor hoeft ze niet ver te zoeken: *Dat je in ieder geval de arme mensen geld geeft, dus wij sturen altijd geld op naar Marokko, naar mijn zus die dat dus niet heeft.* Samir heeft het niet expliciet over aalmoezen en zakaat, maar geeft, nadat hij heeft stilgestaan bij het belang van het gebed, wel een prachtig praktijkvoorbeeld dat meteen illustreert dat hij sterk georiënteerd is op Nederland en de problemen die hier spelen:  *iemand die zit te bedelen of zo, nou je geeft hem geen geld want je weet van het is een junkie. Je geeft hem misschien wel, je hebt toevallig wat fruit, dus geef je hem fruit - in plaats van dat hij het geld toch in zijn drugs gooit of zo (...) dat soort dingetjes, als je dit al goed doet, dat is ook een basisbeginsel.* Samir presenteert dit als een voorbeeld van een goede daad eerder dan als het nakomen van een verplichting. In het geven van aalmoezen zien we dan ook in sterke mate de verwevenheid van religieuze verplichtingen en morele richtlijnen, en in het geval van Samir kunnen we ons zelfs afvragen of hij zijn eigen woorden desgevraagd als een voorbeeld van aalmoezen geven zou uitleggen of 'gewoon' als een goede daad.

Naast vasten en bidden noemen Phalet & Ter Wal ook moskeebezoek als religieuze praktijk in de rituele dimensie.<sup>74</sup> In geen van mijn interviews werd het bezoeken van de moskee genoemd als een verplichting. De vrouwen reppen er helemaal niet over, en van de mannen gaat alleen Tariq geregeld naar de moskee. Anwar gaat af en toe met een vriend mee, en Samir stelt alleen in heel algemene bewoordingen dat het meer verdienste oplevert om in de moskee te bidden dan thuis. Anwar en Tariq presenteren hun moskeebezoek beiden met name als een aangename manier om met het geloof bezig te zijn en hun kennis te vergroten door met andere moslims in discussie te gaan en zeker niet als een verplichting. Wel komen er uit de interviews allerlei andere concrete regels naar voren waaraan een moslim zich volgens de informanten dient te houden. Deze regels hebben voornamelijk te maken met voeding en genotsmiddelen of met kleding en sekseverhoudingen.

Sommige regels aangaande het eten zijn er bij iedereen met de paplepel ingegoten. Karima: *voor het eten moet je altijd bismillah zeggen, in naam van God. Dat is iets gewoons geworden, alsof je hallo zegt.(...) Het is een automatisme geworden, terwijl je zo toch dagelijks met je geloof bezig bent.* Samir voegt toe: *en dat je met rechts moet eten in plaats van links.* Dat zijn kleine vanzelfsprekendheden die volgens hen typisch islamitisch zijn - ook volgens Yassin trouwens, die het allemaal grote onzin

<sup>74</sup> De keuze van Phalet & Ter Wal om dit als een van de drie indicatoren voor de rituele dimensie op te nemen is vermoedelijk gebaseerd op modellen voor onderzoek naar praktisering bij christenen. Mijs inziens kan moskeebezoek echter niet de zelfde importantie worden toegeschreven als graadmeter van praktisering als kerkbezoek bij christenen.



vindt. Net als de regels die het eten van varkensvlees verbieden en alleen ritueel geslacht vlees toestaan. Alle informanten houden zich hieraan<sup>75</sup>, al geven Amal en Yamina bijvoorbeeld aan dat ze daar ook weer niet 'super-precies' in zijn. Amal nuanceert: *sommigen letten echt zelfs op de koekjesverpakking, wat voor vet er in zit, en dat doe ik dus niet.* Yamina: *dus het kan best zijn dat ik wel eens iets heb gegeten waar alcohol in zit, of varkensvlees, maar dat is dan vaak uit onwetendheid of onbewust.* De woorden van de twee vrouwen illustreren één van Ketners strategieën om een goede moslim te zijn die we in het vorige hoofdstuk zagen: het juist verwijzen naar hun gebrek aan kennis als verklaring van het (mogelijk) niet navolgen van bepaalde regels.

Naast 'fout' vlees zeggen de informanten ook genotsmiddelen als drank, tabak en drugs te mijden. Voor Amal is dat een voordeel van het geloof: *geen alcohol, en geen drugs en zulke dingen. Dat is wel fijn dat God dat verbiedt zeg maar; als je dan echt gelovig bent, dan is dat alleen maar een pluspunt.* Ook Yamina meent dat de islam steun biedt om de verleidingen van zulke genotsmiddelen te weerstaan. Anwar presenteert het weer iets anders; vertelt trots dat hij heel jong al en geheel uit zichzelf had besloten nooit te willen roken en drinken - niet om religieuze redenen maar uit principe. *En later blijkt natuurlijk, als je je wat verdiept in het geloof, dat het in het geloof dus ook niet mag.* Samir en Souad hebben in het verleden het verbod van genotsmiddelen wel eens gebroken. Roken en drinken relateren zij verregaand aan het uitgaansleven, zoals ook blijkt uit de volgende uitspraak van Souad: *En daar heb je het uitgaansleven. Ik was al bezig met alcohol. En ik vond het al fout wat ik deed, en ik begon te roken! En elke keer ontmoette ik iemand anders, (...) ik ging echt over mijn grenzen heen.*

Uit deze uitspraak blijkt ook al het andere bezwaar dat kleeft aan het uitgaansleven: het flirten en versieren. Voor Tariq, die vroeger niet dronk maar wel mee uitging, was dat de reden om niet meer te gaan stappen: *vanuit de islam is dat niet de manier van entertainment, zeg maar. Uitgaan, en het gemixt zijn - het is uiteindelijk een beetje lol maken en een beetje flirten en een beetje kijken of je contact kunt maken met meisjes.* Tariq vindt het vanuit zijn geloof belangrijk om gepaste afstand te bewaren van vrouwen. In onze tweede interviewsessie vertelt hij me tot mijn verbazing dat hij er ook bedenkingen bij had dat ik alleen bij hem thuis kwam<sup>76</sup>: *het feit dat we nu hier zo zitten, in wezen ben jij een wildvreemde voor mij; een vrouw, een man, een meisje en een jongen. Kijk, bij ons, in islam kan dat niet, weet je.* Dat hij toch heeft ingestemd, zo legt hij uit, komt omdat hij zich realiseerde dat er geen andere

<sup>75</sup> Met uitzondering van Yassin, die geen moslim is - in het vervolg zal ik om stilistische redenen nalaten om iedere keer dat het over 'alle' informanten gaat, terwijl het in feite alleen de acht gelovige informanten betreft, 'behalve Yassin' toe te voegen.

<sup>76</sup> Ik was niet zozeer verbaasd over zijn aarzeling, maar meer omdat hij tijdens mijn beide bezoeken erg ontspannen overkwam in het contact en zich geheel op zijn gemak leek te voelen.



geschikte ruimte voor het interview was en voor zichzelf besloot dat het ging om een zakelijk gesprek, zonder verdere bijbedoelingen. Met deze zuivere intentie durfde hij het dan wel aan om mij thuis te ontvangen.

Tariq was de enige van de geïnterviewde mannen die sekseverhoudingen ter sprake bracht en ook begon over kledingvoorschriften voor hem zelf. Hij vertelde me dat hij een baard wilde laten staan, voornamelijk omdat deze volgens hem eenzelfde signaalfunctie naar buiten toe had als de hoofddoek voor vrouwen - dat iedereen kan zien dat je moslim bent, helpt je om je daar ook naar te gedragen: *Ik zal als ik een baard heb niet zo snel een meisje nafluiten of zo. (...) Ik heb een baard, ik heb het uiterlijk van een moslim, dus daar moet ik me ook naar gedragen.* Tariq is zich getuige deze uitspraak heel goed bewust van de invloed die de verwachtingen van zijn sociale omgeving op zijn gedrag hebben, en wil die invloed graag inzetten om hem te helpen zich correct te gedragen.

De vrouwen hadden het veel vaker over kledingregels en gepast gedrag naar mannen toe. We zagen al dat Yamina vertelde hoe zij voor zichzelf religieus verantwoordde dat ze voor haar werk soms alleen was met een man. Net als Tariq overwoog zij dat dit een zakelijke relatie was, dat ze geen slechte intentie had, geen seksuele bijbedoelingen. Zij creëert op deze manier voor zichzelf bewegingsvrijheid zonder de regels af te vallen. Maar op andere momenten leggen vrouwen zich wel degelijk beperkingen op in hun omgang met de andere sekse. Zo vertelde Karima dat zij haar tweede man had uitgelegd dat ze het wel allemaal 'volgens de islam' wilde doen - dus niet eerst een relatie maar meteen trouwen, hoewel ze eigenlijk nog niet aan een nieuw huwelijk toe was.

Ook Souad zag de regel van geen relatie zonder huwelijk in een religieus licht. Toen ze een aanzoek kreeg was haar reactie: *ja, 'tuurlijk. Halal is altijd perfect.* Met dit 'halal' gaf ze ook het contrast aan met haar eerdere handelen, dat ze zoals we al zagen zelf veroordeelde. Maar ook in haar uitgaanstijd bleef ze binnen bepaalde grenzen: *Want ik moet me niet gedragen als een hoer. Ik bedoel, je gaat uit, je maakt plezier, maar het moet wel op een nette manier blijven. Ik hoef niet met iemand te seksen!* Helaas waren de Marokkanen in haar omgeving minder overtuigd van haar voornemen om geen 'slechte meid' te worden: niemand geloofde dat een Marokkaanse die alleen woonde en uitging nog maagd was. Ook Karima had toen ze als puber van huis wegliep geen andere bedoelingen dan studeren en een beetje plezier maken: *Gewoon normale dingen doen en niet een of andere slechte vrouw worden of gaan drinken. Niets waar een vader bang voor hoeft te zijn, of waar een mán bang voor hoeft te zijn.*

Over kleding zeggen alle informantés dat je je niet te bloot en uitdagend moet kleden, maar willen ze niet zo ver gaan als hun moeders die alleen in djellaba over

straat gaan: een broek moet kunnen, mits er iets overheen gaat, en driekwartsmouwen in de zomer zijn ook geen ramp. Souad is de enige die op dit moment geen hoofddoek draagt, maar ook de enige die de kledij van haar moeder wel als ideaal ziet: *Maar in de toekomst, als een oude vrouw, wil ik er wel gewoon uitzien als mijn moeder nu. Met een hoofddoek en lange kleren.* Bij 'niet te bloot' hoort voor de anderen ook het dragen van een hoofddoek. Opvallend is dat ze me alle vier vertellen dat ze de hoofddoek niet 'echt netjes gesluierd' dragen. *Want zoals ik mijn hoofddoek nu draag, is eigenlijk niet zoals het hoort in de islam,* legt Karima mij uit. Zij heeft net als de andere informantes gekozen voor een modieuzere variant waarin haar doek alleen het haar bedekt en niet ook de hals. Alleen Yamina zegt in de toekomst de hoofddoek weer 'echt' te willen dragen. Amal legt uit dat ze tijdens ramadan extra oplet: dan draagt ze ook geen make-up en geen parfum, iets wat ze verder geen probleem vindt.

Vasten en bidden zijn voor informanten dus de meest centrale elementen van de zogenaamde rituele dimensie. Het geven van aalmoezen, net als het gebed en de vasten een zuil van de islam, komt ook regelmatig terug, maar wordt niet altijd onderscheiden van meer algemene noties over 'goed doen' zoals die in de volgende paragraaf aan de orde komen. Naast vasten, bidden en aalmoezen geven worden ook regels over voedsel en genotsmiddelen vaak aangehaald. De geïnterviewde moslims zijn het met elkaar eens dat dit dingen zijn die voor iedere gelovige verplicht zijn, maar sommigen besteden er in hun verhaal duidelijk meer aandacht aan dan anderen. Ook geven sommigen aan 'niet zo streng' te zijn, of simpelweg nalatig in het nakomen van deze verplichtingen. Waar het de verhoudingen tussen de sekses betreft heerst er consensus over het idee dat je je, vooral als vrouw, correct hoort te gedragen en aan bepaalde gedrags- en kledingregels moet houden. Over de precieze inhoud van die regels zijn de geïnterviewde vrouwen een stuk vager. In veel van de verhalen over religieuze verplichtingen worden morele waarden aangevoerd als onderbouwing.

We zagen hiervoor al dat regels zoals het geven van aalmoezen zowel worden gezien als een religieuze verplichting als ook als een morele daad. Ook regels rond kleding en gepaste omgang worden vaak van een morele onderbouwing voorzien. De volgende uitleg van Karima laat dat niet alleen heel mooi zien maar illustreert ook het grote belang dat sommige informanten hechten aan het 'waarom', aan de logica achter bepaalde regels. Het komt vaker voor dat geïnterviewden op dergelijke wijze religieuze verplichtingen van een morele onderbouwing voorzien.

*De logica eigenlijk, van wat sommige mensen nog steeds zien als onzin. Zoals op het strand gaan liggen, dat mag dus niet. (...) En vroeger zag ik dat als onzin: je moet gewoon sterk zijn en niet naar een ander kijken. Maar eigenlijk is niemand zo sterk - al ben je het wel, diep in je hart zie je het toch en denk je 'wauw, die heeft*



*een mooi figuur', dat je toch iets moois ziet in een ander. Of juist niet, van 'nou, wat is die dik', of 'wat een lelijk lichaam'. En mede daarom is ook bloot op het strand gaan liggen verboden, of gaan zwemmen. Omdat je iemand niet belachelijk hoeft te maken om zijn lichaam, of denkt van 'oh wat een mooie man' of een andere man van 'oh, wat een mooie borsten'. Terwijl je eigenlijk al een vrouw hebt. Daar hoor je de aandacht aan te schenken. Dat je eigenlijk dan met je ogen vreemdgaat, snap je? Nu als ik het lees, denk ik oh, daarom is het verboden! Dat is eigenlijk ook wel een beetje logisch.*

### §3.3 morele richtlijnen: 'dat je het doet vanuit je hart'

We zagen het al in zijn portret: Anwar vindt dat hij als moslim niet alleen moet bidden en vasten, maar ook moet proberen een goed mens te zijn. In deze consequentiële dimensie van zijn religie valt van alles: *goed zijn voor je medemens, niet stelen, niet liegen, eerlijk zijn*. Andere informanten gaven soortgelijke opsommingen. Vaak lieten ze die vallen onder het algemene kopje 'een goed mens zijn' of 'goeddoen'. Voor dat 'goeddoen' werden geen specifiek islamitische termen gebruikt, maar het werd wel altijd, en vaak expliciet, gekoppeld aan het moslim zijn, zoals hier door Anwar: *als je op de manier leeft zoals de islam zegt dan kom je daar eigenlijk weer op terug*. Goed zijn naar je medemens toe, daar draait het om.

In het verhaal van Amal neemt dit goed doen een veel belangrijkere plaats in dan het nakomen van religieuze verplichtingen, en het is dan ook het eerste waar ze over begint als ik haar vraag wat het geloof voor haar inhoudt. Ze opent, net als Anwar zojuist, haar opsommingen met dingen die je allemaal niet moet doen: stelen, liegen, bedriegen, doden, je schulden niet aflossen, roddelen, hebberig zijn - daar word je na dit leven voor gestraft. Ze vindt het ook belangrijk om dit aan haar kinderen mee te geven, en om hun uit te leggen dat terrorisme niet bij de islam hoort. Het doden van jezelf en van andere mensen heeft God immers verboden. Karima legt uit dat het goddelijk verbod ook bij de opvoeding handig is: op een kind maakt het toch meer indruk wanneer het hoort dat liegen niet mag van God dan als mama het verbiedt. Niet liegen, niet stelen, niet doden - dat is het standaardlijstje verboden dat informanten opsommen. Veel andere richtlijnen kunnen zowel als verbod als ook als positieve opdracht worden geformuleerd. Samir vertelde bijvoorbeeld hoe zijn vader hem inwreef dat hij niet op wraak uit moest zijn maar juist moest vergeven. Ook hier kwam het dreigement van goddelijke straf weer even om de hoek kijken: *als je ze niet vergeeft en je neemt wraak, daar krijg je echt heel veel straf voor hoor*.

Nu moet echter niet de indruk ontstaan dat de geïnterviewde moslims morele waarden uitsluitend ophangen aan goddelijke sancties. Regelmatig geven ze juist aan

dat het om dingen gaat die zij zelf heel belangrijk vinden. Amal zegt bijvoorbeeld: *goed doen!* [FJS: *En wat is dat, goed doen?*] *Ja, goed zijn voor je medemens, behulpzaam, en niet, ikke, ikke, ikke en de rest kan stikken. Dat vind ik gewoon heel belangrijk. (...) en niet hebberig zijn op deze wereld, ook wat aan anderen geven.* Het negatieve dreigen met straf lijkt vooral gepaard te gaan met de negatieve formulering van regels, terwijl het bij positieve formuleringen van morele richtlijnen meestal ook meer gaat om de eigen waardering van het goede handelen. Daarnaast laat Karima zien dat er tegenover straf ook beloning staat; zij zegt *dat je dan wel beloond wordt door het paradijs, als je het goed doet. En dat je nu een test hebt: of je aardig bent voor je burens of goed bent voor je kinderen en zelfs voor je eigen lichaam. Dat je goed bent voor jezelf, dat is ook heel belangrijk.*

Er passeren allerlei positieve waarden de revue. Anwar noemt vrijgevigheid en acceptatie van verschillen, Tariq benadrukt gelijkheid en broederschap, Samir heeft het over aardig zijn, en lief, voor de mensen om je heen. Amal hecht waarde aan behulpzaamheid, tolerantie en betrouwbaarheid, maar ook vergevingsgezindheid - dat laatste vindt ze zelf moeilijk om in praktijk te brengen: *ik kan wel heel hard zijn, en een persoon niet vergeven, en dat is weer niet goed.* De scheidslijn tussen religieuze verplichtingen en morele richtlijnen kan erg vaag zijn, en geloofsinhouden lopen vaak dwars door deze indeling heen als aanleiding voor of verklaring van bepaalde regels. Dit neemt echter niet weg dat in sommige levensverhaalinterviews bepaalde categorieën dominant aanwezig zijn en andere juist onderbelicht worden. Anwar, Yamina en Samir bijvoorbeeld openen hun uitleg wat het geloof voor hen inhield met een verwijzing naar de shahada, en vertelden ook verder inhoudelijk het meest over de islamitische leer, al kwamen daar in de andere interviews ook elementen van aanbod. De zuilen en andere verplichtingen wogen het zwaarst in de verhalen van Souad maar ook van Samir, Yamina, Malika, en (in negatieve zin) Yassin. Anwar had het in het begin van zijn verhaal veel over verplichtingen maar verplaatste daarna de aandacht meer naar morele kwesties, en Tariq 'scoorde' in alle dimensies erg hoog.

Naast Amal is Karima de enige die duidelijk de meeste ruimte geeft aan de consequentiële dimensie in waar het haar in de islam om gaat. Ze vertelt: *Basisdingen van de islam die ik zelf altijd heel mooi en heel belangrijk vond, wil ik weer doorgeven aan mijn kinderen. (...) Zoals niet liegen en stelen, respect hebben voor een ander, respect hebben voor ouderen, voor je ouders. Gewoon, zoals het ook in de bijbel is. Heb je naaste lief. Dat is in de islam ook zo.* Bijna terzijde voegt ze aan deze uiteenzetting gauw nog de rituele dimensie toe: *En bidden, vasten, en armen helpen - dat soort dingen.* Ook het directe vervolg van deze uitspraak is typerend: *En waaróm iets niet mag. (...) Dat je weet waarom dat je iets laat.* Karima benadrukt dat je je altijd moet realiseren waarom bepaalde dingen goed zijn om te doen: *dat vind ik veel beter dan*



*dat 'het moet', want dan doe je het niet vanuit het hart. Amal is het meest expliciet in haar voorrang van ethiek boven plicht: niet stelen, en de anderen niet bedriegen en eerlijk zijn. Dat is een goede moslim, en niet iemand met een lange baard die vijf keer per dag bidt maar een hart van een heks heeft!*

Het zijn trouwens niet alleen Karima en Amal die aangeven dat een islamitische leefwijze van binnenuit moet komen. Zo verklaart Anwar: *je moet een goed hart hebben. (...) het is niet vanzelfsprekend dat een moslim ook goed is. Gewoon, ik ben als moslim opgegroeid, dus ik bid en dus ben ik een goed persoon.* Volgens Tariq zijn leer, ritueel en ethiek dan ook onlosmakelijk met elkaar verbonden, zoals ook blijkt uit zijn afsluitende woorden over het thema religie:

*Goed, het begint dus allemaal met het willen navolgen van de regelgeving van die ene God waarvoor mij alles om draait. En als ik het zo zeg, van alles draait voor mij om God, dan is het snel van: mensen zijn niet belangrijk, alles blind volgen of zo. Maar dat is absoluut niet het geval. Het hangt allemaal met elkaar samen.(...) Want je focussen op God is voor mij tegelijkertijd de focus op je medemens.*

Moreel juist handelen, 'een goed mens zijn', heeft voor de geïnterviewde moslims alles met islam te maken. Voor sommigen is deze consequentiële dimensie zelfs de voornaamste van allemaal. Terwijl richtlijnen die aansporen tot positief gedrag vaak gekoppeld worden aan de eigen motivatie om goed te doen, worden verboden - niet stelen, niet liegen, niet doden voorop - vaker gemotiveerd met een verwijzing naar goddelijke straf nu en in het hiernamaals. Goed handelen is tegelijkertijd iets wat van binnenuit komt en iets wat door God wordt opgelegd. Het staat vaak niet op zichzelf maar is verbonden met aspecten van de intellectuele en rituele dimensie.

We hebben gezien dat er allerlei onderwerpen zijn die in de verschillende verhalen terugkomen als centrale punten in de islam. Deze elementen verwijzen naar een gedeeld religieus repertoire. De precieze manier waarop de geïnterviewde moslims deze islamitische 'cultural stuff' uitleggen, de waarde en betekenis die ze eraan toekennen en de prioriteiten die ze stellen zijn echter sterk persoonsgebonden, en staat bovendien niet voor eens en altijd vast. De manier waarop informanten omgaan met hun islamitische 'cultural stuff' kan in de loop van de tijd met het levensverhaal mee veranderen. Over de ontwikkelingen die informanten op religieus vlak zeggen door te maken gaat de volgende paragraaf.

## §4 MOSLIM DOOR DE JAREN HEEN: RELIGIEUZE ONTWIKKELING

---

### *§4.1 volwassen worden en religieuze ontwikkeling*

In het begin van dit hoofdstuk lazen we dat Anwar op zijn negentiende besloot te leren bidden en zich ging verdiepen in de islam. Hoewel zijn aandacht later weer tijdelijk verslapte, constateert hij over het algemeen een stijgende lijn in de mate waarin hij bezig is met het geloof. De andere informanten hebben vergelijkbare verhalen over groeiende betrokkenheid. Ook in de literatuur wordt deze trend (meer met het geloof bezig zijn naarmate men ouder wordt) vaak gesignaleerd - in hoofdstuk een zagen we dat al bij Vertovec en Rogers, maar ook in Nederlandse onderzoeken naar jonge Marokkanen en Turken duikt dit verschijnsel herhaaldelijk op.<sup>77</sup> In deze paragraaf laat ik zien hoe informanten spreken over de ontwikkelingen in hun geloofsbeleving en praktisering in verleden, heden en toekomst. Deze ontwikkelingen hebben met name betrekking op de rituele en de ideologische dimensie. Ook de intellectuele dimensie komt terug, omdat verdieping in de islamitische leer een belangrijk element is in de ontwikkeling van meerdere informanten.

Anwar ging weliswaar op zijn negentiende actiever bezig met bidden, moskeebezoek en het vergaren van kennis, maar hij ziet dit niet als een breuk met de tijd daarvoor: *ik heb het altijd al interessant gevonden, alles vond ik ook belangrijk, die interesse was er altijd. Alleen, er ook echt iets mee doen...* Behalve Souad vertellen alle informanten dat ze als adolescent of jongvolwassene anders met hun religie om begonnen te gaan. Dit past goed in het beeld dat McAdams schetst van de adolescentie als een periode waarin het individu bewust bezig gaat met zijn identiteit en aandacht krijgt voor ideologische kwesties.<sup>78</sup> Bij Amal zien we weinig expliciete reflectie over deze ontwikkeling, maar ze geeft wel aan dat ze geleidelijk het geloof steeds meer ging 'meenemen': *toen ik jong was, dacht ik heel anders over het geloof, makkelijker, ik was er helemaal niet zo mee bezig. Ik denk hoe ouder je wordt, des te belangrijker het wordt.* Voor haar was dit een heel geleidelijk proces. Yamina moet eens goed nadenken als ik haar, in algemene termen, vraag naar ontwikkelingen in haar geloofsopvattingen. *Als ik nu terugdenk, dan denk ik van 'ik ben altijd zo geweest (...) zo heb ik er altijd al over gedacht'. Wat wel is veranderd, is dat ik, toen ik nog thuis woonde, dat ik in mijn visie en ideeën nog meer door mijn ouders werd gestuurd. (...) Ik bepaal [nu] zelf hoe ik de*

---

<sup>77</sup> cf. Nabben, T. e.a. (red.), *Van Allah tot Prada. Identiteit, leefstijl en geloofsbeleving van jonge Marokkanen en Turken*, Utrecht 2006, 68, Demant, F., *Islam is inspanning. De beleving van de islam en de sekseverhoudingen bij Marokkaanse jongeren in Nederland*, Utrecht 2005, 19, en Ketner, 'Ik weet hoe ik ben'.

<sup>78</sup> McAdams, *The Stories we live by*, 80.



*dingen beleef, en de keuzes die ik maak.* Souad reflecteert het minst over haar eigen ontwikkelingen. Wel zien we ook bij haar dat zij in de tijd dat ze zelfstandig woonde begon met bidden, de koran ging lezen en uiteindelijk een punt zette aan haar 'losbandige' uitgaansleven om te trouwen en serieus te worden. De veranderingen door de tijd die zij aanwijst hebben vrijwel uitsluitend te maken met het in meerdere of mindere mate inhouden van religieuze voorschriften.

Bij de andere informanten wordt het volwassen worden meer nadrukkelijk in termen van verandering in hun geloofsbeleving uitgedrukt. Dat geldt natuurlijk in sterke mate voor Yassin, bij wie vanzelfsprekende acceptatie in zijn jeugd al plaats maakte voor twijfel, kritiek en protest, en uiteindelijk volledige afwijzing van de islam: *ik had het er heel vroeg helemaal mee gehad.* Malika was er ook al vroeg bij: *ik ben begonnen echt bewust met het geloof bezig te zijn op de basisschool, de laatste groep denk ik. Dat kwam door een Marokkaanse leerkracht die daar heel sterk mee bezig was. Dat trok mij meteen heel erg aan, ik was daar heel erg mee bezig in die periode en ik was er ook heel erg strak in.* Bij Tariq kwam het allemaal wat later op gang, na de middelbare school. *Toen werd ik me ook bewuster van mijn geloof. Dat ik ook steeds meer praktiserend werd. Ja, bewuster - in ieder geval dat ik de dingen met een reden deed, laat ik het zo zeggen. Dat het geen ritueel meer is, of een cultuuruiting.*

Karima herinnert zich nog goed dat zij vroeger niet zo bewust met het geloof bezig was en in de puberteit vooral oog had voor de restricties in de islam: *Zo zag ik het vroeger: niks mag, alles is haram. Je mag niet roken, je mag dit niet...* Pas daarna, toen ze naar eigen zeggen een beetje volwassen werd, ging ze het *toch met andere ogen bekijken. (...) Waarom dingen verboden zijn, daar sta ik nu veel meer bij stil. Daar ga je bewuster over nadenken, en dan weet je dat het alleen maar goed is dat het verboden is, en niet van 'oh, je mag ook niks in de islam'.* In de bewoordingen van Karima, Tariq en Malika komt één term steeds terug: bewust. Alle drie beschrijven zij een proces waarin ze steeds meer bewust met hun geloof bezig gingen eerder dan gedachteloos bepaalde regels te volgen. Ook Samir beschrijft een vergelijkbaar ontwikkeling:

*het geloof is voor mij wel sterker geworden dan eerst. Want in het begin had ik bijvoorbeeld Arabische les of Koranles, nou dan reutelde ik al die verzen op die ik uit mijn kop had geleerd, nou dan wist ik niet eens wat ik zei. (...) Dus toen had ik ook zoiets van ik wil gewoon precies weten wat ik heb geleerd, en wat ik bid, dus toen heb ik ook de koran gekocht en toen heb ik het ook gelezen.*

Rond zijn achttiende dook Samir de bibliotheek in om te kijken hoe al die dingen die hij had meegekregen over het geloof nou precies zaten. Hij wilde bijvoorbeeld weten hoe hij precies moest bidden. We zien bij hem net als bij andere informanten dat bewustwording gepaard gaat met de neiging om zich ook in de praktijk beter aan

bepaalde verplichtingen te houden, maar ook om na te denken over de redenen achter deze verplichtingen, in Karima's woorden *waarom dingen verboden zijn*<sup>79</sup>. De verhalen over dit proces van religieuze bewustwording sluiten aan bij de observaties van Buitelaar, die laat zien hoe vrouwen 'in de loop van hun adolescentie de islam gaan bevragen'<sup>80</sup> en zich 'uiteindelijk' het islamitisch erfgoed op persoonlijke wijze toe-eigenen.

Dat informanten hun ontwikkeling niet benoemen in termen van een 'bevragen' betekent trouwens niet dat ze in deze periode geen kritische vragen stelden. Zo blijkt uit een verhaal dat Tariq vertelt over een man die voor hem als vraagbaak in religieuze kwesties diende, dat hij hem ook vroeg naar het bestaan van God - een behoorlijk fundamentele vraag, die door veel anderen in zijn omgeving bij voorbaat al werd afgedaan als blasfemische twijfel. Ook in Karima's puberale opvatting dat in de islam 'alles haram' was klinkt wel degelijk kritiek door. Net zo goed hoeft niet gezegd te zijn dat bijvoorbeeld Yamina en Anwar een inherent andere ontwikkeling hebben doorgemaakt. Wel beschrijven zij hun ontwikkeling in termen van continuïteit terwijl veel andere informanten meer nadruk leggen op verandering.

Bijna alle geïnterviewden vertellen dus dat ze in de periode van adolescentie en volwassen worden ook in religieus opzicht zijn gegroeid. Er is echter wel sprake van variatie in de mate waarin deze ontwikkeling in termen van verandering of juist van continuïteit worden gegoten. Bepaalde geïnterviewden geven vooral aan dat ze steeds 'meer' bezig gingen met hun geloof, andere benadrukken vooral dat ze er ook anders mee omgingen: bewuster, en ook kritischer. Zij wilden steeds meer weten waarom ze bepaalde dingen hoorden te geloven en te doen, en spreken over een verdieping van hun geloof naarmate ze daar meer inzicht in kregen.

#### *§4.2 momenten in de religieuze ontwikkeling: 'het paste op dat moment bij mij'*

In de vorige deelparagraaf heb ik besproken hoe de geïnterviewden hun religieuze ontwikkeling in de cruciale periode van de adolescentie en jonge volwassenheid hebben beleefd. Maar ook voor en na die tijd doen zich ontwikkelingen voor. In de rest van deze paragraaf laat ik zien hoe informanten spreken over hun religieuze ontwikkeling in verleden, heden en toekomst. In de kindertijd waren ouders, soms samen met een islamitische leraar van de basisschool of moskee, voor de geïnterviewden de autoriteit op het gebied van geloofszaken. Maar net als op veel andere gebieden, geldt ook hier dat jongeren in de loop van de puberteit vaak

<sup>79</sup> Deze waaromvraag is bij meerdere informanten een terugkerend thema, en komt in de volgende paragraaf nog uitgebreider aan de orde.

<sup>80</sup> Buitelaar, *Islam en het dagelijks leven*, 136.



ontdekken dat hun ouders niet alle antwoorden hebben. Een typisch voorbeeld van deze ontwikkeling zien we bij Samir. Net als de meeste informanten geeft hij enerzijds aan dat zijn ouders meer 'met de islam doen' dan hijzelf: *Mijn ouders, die bidden elke dag, nou die doen veel meer met het geloof dan ik.* Bovendien hebben ze volgens hem ook veel meer kennis dan hij zelf bezit. Anderzijds kreeg hij op zijn achttiende behoefte aan meer uitleg dan wat zijn ouders hem konden bieden, bijvoorbeeld over het gebed: *Ik wist wel hoe je moest bidden en zo, maar ik wilde ook weten wat ik nou precies zei, tijdens het gebed. Dus niet alleen de soeraten die je hebt geleerd, maar ook, als je knielt, wat je dan allemaal opzegt. Dat is mij toen niet verteld.* Om te weten te komen hoe het allemaal 'precies' zat, dook Samir de boeken in.

Er zijn naast Samir nog vijf informanten die mij iets vertelden over hoe zij begonnen met bidden en wat ze hierover van hun ouders meekregen. Beginnen met bidden is in hun verhalen een belangrijk 'moment' in de religieuze ontwikkeling. Deze verhalen laten mooi zien hoe verschillende informanten tegen hun religieuze opvoeding aankijken en bieden tegelijkertijd inzicht in hun interpretatie van de salaat. Samir kreeg als klein kind al mee hoe zijn ouders baden, gewoon in de kamer na het eten. *Dan hoorde je hun het gebed doen en dat vond je zo bijzonder dat je toch even aandachtig ging kijken wat hij allemaal zei en hoe hij dat deed. Dat vond ik zo mooi, dat wilde ik zelf ook wel graag leren.* Hij begon dan ook al vroeg met bidden: met een jaar of acht, al zegt hij achteraf dat hij het toen nog niet zo goed kon en pas langzamerhand begon te begrijpen wat het allemaal betekende: *dat is het belangrijkste. Als je niet weet wat je zegt tijdens het gebed, dan is het net als of je eigenlijk niet gebeden hebt. Dan telt het gewoon niet.* Ook Malika begon, geïnspireerd door haar leraar, al op de basisschool met bidden. *Ik heb wel een beetje moeten smeken bij mijn ouders. Die zeiden 'ja, je bent veel te jong, en je gaat alleen maar spelen. Je neemt het toch niet serieus. Maar ik ben ermee begonnen en ik vond het toen heel leuk. (...) Ik voelde me interessant en volwassen. Ik vond dat wel belangrijk. Dat je erbij hoorde of zo. Dat ik groot was.* Tariq kreeg het bidden thuis als een vanzelfsprekendheid mee, maar zonder dat het verder werd uitgelegd: *Wij hebben 5 keer per dag gebed. En we krijgen mee dat het zo hoort. Je gaat ook naar school omdat het dat zo hoort. Maar er was verder geen diepgang, dus de achterliggende filosofie achter bepaalde dingen, dat hebben we nooit meegekregen.*

In hun portretten zagen we al dat Souad en Anwar pas veel later zijn begonnen met bidden. Souad vertelt precies hoe dat bij haar ging: *Ik heb een boekje gekocht, gewoon in het Nederlands vertaald, zo heb ik leren bidden. Dus ik nam echt het boekje voor mij en ik ging gewoon alles nadoen wat ik las: welke soerat moet ik eerst doen, hoe doe ik de opening en sluiting, en de woedoe, dat moest ik ook leren. Dus zo heb ik het geleerd.* Anwar stapte voor al deze informatie naar zijn moeder toe en liet haar vertellen wat ze wist: *Zelfs de soeraat. Nou ze wist er niet veel, een stuk of vier, vijf.* Amal

begon pas na haar huwelijk met bidden, haar man deed dat ook en zij ging meedoen. Hoewel ze het gebed heel belangrijk vindt, vindt ze het nog steeds moeilijk om elke dag die discipline op te brengen. Volgens haar heeft dat ook met haar opvoeding te maken: *want bij sommige ouders - gelijk als zo'n kindje zeven, acht jaar is dan leert het al bidden. Dan ga je er gewoon helemaal in mee, net als met het vasten. Maar dat hebben wij dus niet gehad want mijn ouders waren niet zo gigantisch streng, zo van het moet gebeuren. Dus was ik veel ouder en dan is het gewoon heel moeilijk om door te gaan.* Hoewel Amal de enige is die haar 'knipperlichtgedrag' verklaart door te verwijzen naar haar opvoeding, geven ook Souad en Anwar aan dat dingen wel makkelijker zouden zijn geweest als ze wat meer van hun ouders hadden meegekregen, als bijvoorbeeld het bidden er, zoals bij Samir, met de paplepel was ingegoten. Anwar vertelt bijvoorbeeld: *want ik heb niet echt zo'n opvoeding gehad. Weet je, ik ben niet van klein af aan, dat ik de koran kreeg (...) terwijl heel veel kinderen van mijn leeftijd dat gewoon hebben meegekregen. Dan is het gewoon heel normaal om die stap ook te nemen op een bepaalde leeftijd.*

Eenmaal volwassen bleven de geïnterviewden niet stilstaan. Voor de vrouwen is het gaan dragen van een hoofddoek een gemakkelijk aanwijsbare 'mijlpaal' in hun verdere religieuze ontwikkeling. Zij vertellen er heel verschillende verhalen over. Souad draagt weliswaar nog geen hoofddoek, maar is dit wel vast van plan. Het gaan dragen van 'alhijab' staat bij haar symbool voor het moment in de toekomst waarop ze dan ook weer zal gaan bidden en zorgen dat ze uit de buurt blijft van alcohol en andere 'onreine dingetjes'. Dat wil ze in elk geval gaan doen wanneer ze kinderen krijgt, om het goede voorbeeld te geven. *En ik wil gewoon dat Allah... dat ik gewoon echt een moeslima ben!* Karima is als enige een hoofddoek gaan dragen omdat dat moest van haar ouders. Yamina koos zelf, al stimuleerden haar ouders haar wel. Zij geeft een hele mooie beschrijving van haar besluitvormingsproces en de factoren die daarin een rol speelden:

*Ik liep al met de gedachte rond. En mijn ouders waren ook wel zo van zou je niet... Ik droeg hem al tijdens het bidden, dus ik had al een doek. Ik liep er in huis ook al heel vaak mee rond, dus ik was er al aan gewend. (...) De vrouwen die ik zag met hoofddoeken waren al wat oudere vrouwen van mijn moeders leeftijd, dat vond ik normaal. Natuurlijk dragen die een hoofddoek. Maar ik zag het wel steeds meer ook op televisie, jonge meiden [met hoofddoek] en ik dacht steeds meer van 'hè ja, dat wil ik ook wel'. Nou, één avond legde ik dat doek klaar en de volgende dag, ik moest naar mijn werk, ik deed 'm gewoon om en ik liep gewoon naar buiten.*



Hoewel Yamina zich in het begin erg bekeken voelde, vond ze het vooral heel fijn om de stap gezet te hebben: *het was echt een goed gevoel, van ja nu ben ik echt moslim, nu ziet Allah mij met een doek.*<sup>81</sup>

Malika, die een jaar na haar trouwen een hoofddoek begon te dragen, staat minder uitgebreid stil bij dit besluit. Voor haar was het een heel natuurlijke overgang: *ik vond gewoon dat ik eraan toe was, en dat het zo hoorde. Het paste op dat moment bij mij.* Bij Amal ging het heel anders, haar motivaties om een hoofddoek te gaan dragen waren puur extrinsiek: *nou dat was eerlijk gezegd niet mijn eigen keuze, het was meer de keuze van mijn ex. Hij zat al een half jaar te jennen, dat het belangrijk was, want anders zouden anderen heel slecht over mij denken: dat ik de baas over hem zou zijn, zulke dingen allemaal. Dus toen ben ik maar gaan dragen. Dat was in die periode bij iedereen: als ze gingen trouwen dan droegen ze hem.* Het lijkt wel of iedereen meer te zeggen had over Amals hoofddoek dan zichzelf: haar man voorop, maar ook de omgeving die zou kunnen gaan roddelen en waarin de andere getrouwde vrouwen wel hun hoofd bedekten. Amal vertelt trouwens wel dat ze, nu ze weer zelf de keuze heeft, haar hoofddoek toch niet meer zou willen afdoen: *dat is dan net of ik zonder kleren buiten zou lopen.*

De twee laatstgenoemde vrouwen gingen hun hoofddoek dragen na hun trouwen, en getuige de woorden van Amal waren zij in hun generatie zeker niet de enigen die juist in hun nieuwe positie als getrouwde vrouw aanleiding zagen om hun hoofd te gaan bedekken. Het huwelijk brengt blijkbaar (ook) op religieus vlak veranderingen met zich mee. Nabben e.a. observeren dat jongeren wanneer ze eenmaal getrouwd zijn vaak 'serieus'<sup>82</sup> worden en gaan beseffen (of er door hun omgeving aan worden herinnerd) dat ze zich als een goede moslim dienen te gaan gedragen.<sup>83</sup> Het verhaal van Malika lijkt dat te bevestigen, en uit Amals ervaring blijkt op zijn minst dat er in sociaal opzicht bepaalde religieuze verwachtingen kleven aan de huwelijks staat. Toch laten de levensverhalen bij nadere beschouwing een iets ander plaatje zien. Een aantal informantten beschrijft inderdaad een moment waarop ze 'serieus werden', en er zijn ook wel degelijk voorbeelden van aan het huwelijk gerelateerde veranderingen, met name in de rituele en consequentiële dimensies, maar deze twee processen vallen juist niet samen.

'Serieus worden' wordt meestal geassocieerd met jongemannen, die het in hun jeugd niet zo nauw nemen met de islamitische regels maar uiteindelijk tot inkeer komen.<sup>84</sup> We zien zoiets bij Samir en Tariq, die allebei vroeger graag gingen stappen

<sup>81</sup> Deze bewoordingen lijken opvallend genoeg sterk op die waarmee Souad net uitlegde waarom zij in de toekomst haar hoofd wil gaan bedekken.

<sup>82</sup> Gemert, F. van, 'Abdel en Mohammed B; marginaliseren en radicaliseren van Marokkaanse jongemannen', in: Buitelaar, M.W. (red.), *Uit en thuis in Marokko. Antropologische schetsen*, Amsterdam 2007, 124.

<sup>83</sup> Nabben, *Van Allah tot Prada*.

<sup>84</sup> idem.

en meisjes kijken, maar dat nu hebben afgezworen. Maar ook Souad beschrijft een vergelijkbaar proces, dat bovendien in haar verhaal een veel belangrijkere plaats inneemt dan in de verhalen van de twee mannen. In haar portret zagen we al dat zij koos voor het huwelijk vanuit haar wens om voor het 'serieuze leven' te gaan. Na haar huwelijk zien we echter op religieus gebied het tegenovergestelde gebeuren: Souad gaat weliswaar niet meer uit, maar ze stopt ook met bidden en laat haar gewoonte los om elke dag een stukje in de koran te lezen.

Ook Malika vertelt dat zij na haar trouwen een poosje 'uit de band sprong'. *Toen heb ik een periode gehad, dat was vlak na mijn trouwen, dat ik een beetje dingen heb losgelaten.* Ze stopte een poosje met bidden en ging zelfs voor het eerst in Marokko in badpak naar het strand. Een tijdje daarna besloot ze zoals we hierboven zagen een hoofddoek te gaan dragen en waren haar 'zijsprongen' verleden tijd. Ze droeg immers een hoofddoek, en *als je dan ineens in badpak gaat lopen, haha!* Eigenlijk is Amal de enige die na het huwelijk onder invloed van haar man méér is gaan praktiseren. We hebben al kunnen zien dat dat wat betreft de hoofddoek bepaald niet vrijwillig ging, maar dat ze het wel een goede ontwikkeling vindt dat ze dankzij haar man ook is gaan bidden.<sup>85</sup> Uit niets blijkt echter of naast haar praktisering ook haar religieuze beleving na het huwelijk is veranderd. Het lijkt er dus op dat trouwen voor deze informanten eerder gepaard gaat met een (tijdelijke) verslapping dan met een opleving van de interesse in godsdienstige zaken.

Voor Yamina stond haar huwelijk in het teken van hele andere veranderingen. Van haar moeder, die angstvallig de kuisheid en de goede naam van haar dochters bewaakte, had ze slechts minimale bewegingsvrijheid gekregen. Trouwen staat bij haar dan ook met name voor uit huis gaan en voortaan eigen keuzes kunnen maken – dusdanig zelfs, dat ze in het begin nogal eens vergat dat haar man er ook nog was: *ik vind wel dat je als partners over alles met elkaar moet overleggen (...) en ik deed dat toen helemaal niet!* Het huwelijk brengt drie belangrijke veranderingen in omstandigheden met zich mee: mensen beginnen een eigen huishouden, gaan hun leven delen met een vaste partner, en krijgen in hun nieuwe rol als getrouwde vrouw of man te maken met andere sociale verwachtingen. Voor de eerste twee van deze veranderingen geldt echter dat ze ook buiten de context van een huwelijk kunnen plaatsvinden, en het lijkt erop dat ze ook dan samengaan met een dip in de religieuze betrokkenheid. Dat zien we bijvoorbeeld bij Souad, die toen ze zelfstandig ging wonen zo van haar vrijheid genoot dat ze over haar eigen grenzen heen ging.

---

<sup>85</sup> De andere vrouwen gaven tijdens de interviews alle vier aan getrouwd te zijn met een ruimdenkende man. Dit betekent niet alleen dat het goed mogelijk is dat vrouwen met meer rechtseerse echtgenoten andere verhalen zouden vertellen, maar geeft ook te denken over het soort vrouwen dat blijkbaar bereid is mee te werken aan dit soort onderzoek. Amal vertrouwde mij na onze eerste sessie toe dat ze van haar ex-man nóóit had mogen meewerken aan een interview.



Anwar en Samir, die allebei een vaste relatie met een Nederlandse vrouw (gehad) hebben zonder meteen te trouwen, vertellen eveneens dat ze in de eerste tijd van hun relatie minder met hun geloof bezig waren.<sup>86</sup> Anwar vertelt dat hij zijn ex-vrouw ontmoette in de periode dat hij met zijn 'onderzoek' naar de islam bezig was, maar dat die aandacht na een poosje wel afkalfde. Nu zit het weer 'in de lift', zeker na de moeilijke periode van ziekte en scheiding. Samir, die met zijn vriendin is gaan samenwonen toen ze zwanger bleek, maar die voorlopig niet wil trouwen, is voor zijn gevoel nog steeds niet zo goed bezig: *Dat is nu bij mij om eerlijk te zijn wel minder geworden, en dat vind ik wel jammer. Wel is hij sinds hij samenwoont weer gaan bidden. Hij leed er erg onder dat zijn familie zijn besluit afkeurde, en net als bij Anwar relateert hij zijn religieuze heropleving aan de zware tijd die hij toen doormaakte: toen ik het zo moeilijk had, toen wilde ik wel zo veel mogelijk ook hier in huis gaan bidden.* Ook bij Souad was het een ingrijpende gebeurtenis die haar aanzette om na een tijd van nalatigheid weer meer bij het geloof stil te staan – dat hield ze zoals gezegd eenmaal getrouwd niet meer vol. Souad klaagt verder over de sterke sociale controle die ze als getrouwde vrouw ervaart, maar daarover in het volgende hoofdstuk meer.

In deze deelparagraaf heb ik een aantal 'momenten' in de religieuze ontwikkeling besproken, die in meerdere interviews terug zijn gekomen: beginnen met bidden, een hoofddoek gaan dragen, trouwen en samenwonen. Het proces waarin jongere moslims na een wat lossere houding in de jeugd 'serieus' worden wordt vaak geassocieerd met het huwelijk, maar ik heb laten zien dat trouwen en samenwonen voor deze informanten eerder gepaard gaat met een dip in de aandacht voor religieuze zaken. Moeilijke momenten in het leven van informanten gaan vaak gepaard met een groeiende behoefte om meer met het geloof bezig te gaan. Dit zijn allemaal momenten die te plaatsen zijn in de persoonlijke ontwikkeling. In hoofdstuk vier zal ik stilstaan bij een aantal 'collectieve momenten' die in bijna alle verhalen terugkomen als ingrijpende gebeurtenissen die de beleving van het eigen moslim zijn heeft veranderd: de terroristische aanslagen van elf september 2001, en de moord op filmmaker Theo van Gogh.

#### *§4.3 religieuze ontwikkeling nu en straks: 'het wordt alleen maar rijker'*

De acht gelovige informanten schetsten hun religieuze ontwikkeling als een *grosso modo* stijgende lijn: naarmate ze ouder werden, gingen ze meer waarde hechten aan het geloof, hielden ze zich beter aan religieuze verplichtingen en groeide hun kennis.

<sup>86</sup> Beide mannen merken trouwens op dat zij het wel degelijk problematisch vonden en vinden om een niet-islamitische partner te hebben, maar dat hun gevoel nu eenmaal sterker was dan het besef van dit probleem.

Vaak steeg die lijn tijdens de periode van adolescentie en vroege volwassenheid bijzonder snel, maar ook na die tijd zijn er nog wel periodes van intensivering. Na het trouwen of het aangaan van een serieuze relatie zien we vaak een dipje, dat echter tijdelijk van aard is – ook de informanten die zeggen nu minder aandacht voor het geloof te hebben dan vroeger verwachten daar in de toekomst verandering in te brengen.

Souad is bijvoorbeeld vast van plan om in de toekomst ‘echt’ een goede moslima te worden, met hoofddoek en al. Wanneer ik haar rechtstreeks vraag naar ontwikkelingen in haar geloofsbeleving, staat ze in haar antwoord trouwens helemaal niet stil bij het feit dat ze op het moment niet voldoet aan een aantal verplichtingen die ze wel degelijk belangrijk vindt, maar vertelt ze: *Het heeft zich bij mij alleen maar ontwikkeld. Als ik bepaalde dingen ook weet, dan ben ik nieuwsgierig, dan wil ik weten hoe is het ontstaan. En door mijn interesse kom ik ook achter heel veel dingen. Het wordt alleen maar rijker.* In haar antwoord heeft Souad het in feite over de intellectuele dimensie, waarin ze zich steeds verder ontwikkelt, en niet over de rituele dimensie waaronder onder andere haar nalatigheid op het gebied van het gebed valt. Dit voorbeeld illustreert mooi dat ‘religieuze ontwikkeling’ meer is dan een proces van ‘religieuzer’ of ‘minder religieus’ worden, maar dat het gaat om complexe processen waarbij personen zich op verschillende vlakken of in verschillende, meer of minder samenhangende, dimensies op diverse wijzen in verschillende richting en in wisselende mate en snelheid kunnen ontwikkelen.

Er zijn twee terreinen waarop veel informanten expliciet zeggen nog steeds te groeien. Amal en Samir zijn vooral bezig met meer doen met hun geloof, terwijl Karima vooral meer wil weten over de islam, net als Anwar, Souad en Tariq, die zeggen zowel in de intellectuele als in de rituele dimensie verder te (willen) groeien. Voor de mensen die dat nog niet doen staat regelmatig bidden bovenaan de agenda. Samir wil daarnaast ook ‘sterker gaan geloven’. Anwar wil vaker naar de moskee gaan en observeert bij zichzelf in algemene termen dat zijn betrokkenheid bij het geloof in de loop der tijd steeds sterker wordt, en ook Yamina geeft aan dat het geloof ‘met haar mee groeit’. Karima geeft aan dat ze vroeger niet serieus genoeg met het geloof bezig was – niet dat ze dat nu wel is, haast ze zich te zeggen, maar het wordt wel steeds meer. Souad wil, zoals we al zagen, in de toekomst beslist ook een hoofddoek gaan dragen. Maar terwijl zij net als Samir haar huidige toestand ziet als één die hoognodig veranderd moet worden, interpreteren de andere informanten hun ontwikkelingen eerder in termen van een natuurlijk groeiproces. Karima bijvoorbeeld ging een hoofddoek dragen, niet omdat ze vond dat ze zonder tekortschoot, maar omdat ze op een gegeven moment het gevoel haar daar aan toe te zijn.



Waar het het vergroten van kennis betreft lijkt ook Souad het een natuurlijk proces te vinden dat zij nu nog niet alles weet, maar wel steeds meer: *Hoe ouder je wordt, hoe meer je ook hoort*. Ze vertelt dat ze steeds meer interesse krijgt voor religieuze kwesties. Dit geldt voor de meeste informanten en ligt ook in de lijn van de hiervoor geschetste ontwikkelingen. Het actief op zoek gaan naar informatie over de islam wordt ook door Ketner genoemd als een van haar strategieën om een goede moslim te zijn.<sup>87</sup> Wat wel opvalt, is dat informanten op allerlei verschillende manieren aan deze kennis komen. Souad haalt wel eens een boekje uit de bibliotheek maar kijkt vooral veel naar religieuze programma's op televisie: *Met de ramadan kijk ik vaak naar die alhadith uitzendingen uit Saoedi-Arabië. Van wat haram en wat halal is en zo*. Ook Samir duikt bij tijd en wijle de bibliotheekboeken in. Karima leest meestal over dingen die haar op dat moment raken – tijdens haar huwelijk bijvoorbeeld veel boeken over echtscheiding. Die boeken koopt ze op de zwarte markt in Beverwijk. Zij heeft naar eigen zeggen weinig basis, omdat ze bijvoorbeeld nooit koranles heeft gehad en geen Arabisch kan. Samir heeft dat wel gehad, en hoewel hij het destijds nogal saai vond is hij achteraf erg blij dat hij bijvoorbeeld hele stukken koran uit zijn hoofd kent.

Amal lijkt zelf geen ambities te hebben om haar kennis te vergroten, maar ze betreurt het net als Karima dat ze van huis uit zo weinig heeft meegekregen. Anwar en Tariq ten slotte zeggen vooral veel te leren van andere mensen. Anwar gaat niet zo gauw zitten met een boek, maar bezoekt wel veel lezingen en luistert naar mensen in de moskee. Ook Tariq doet de meeste kennis op in de moskee. Hij benadrukt het belang van discussies, *omdat die bijdragen in ontwikkeling van jezelf en in de kennis van de islam*. Je kunt alleen maar van elkaar leren, zo legt Tariq uit: *iedereen heeft een puzzeltje van de kennis, uit de koran of de hadith, wat dan ook. Die gooien we in de discussie en dan kijken we of het allemaal fit en past*. Tariq is de enige die zegt wel eens met zijn vragen naar de imam te stappen. Karima heeft dat ook één keer gedaan, om advies te vragen over haar huwelijks crisis. Dit sluit aan bij de observatie dat, voor de huidige generatie moslims in Nederland, de imam als traditionele bron van autoriteit aan belang inboet en dat deze generatie zich bedient van andere kennisbronnen.<sup>88</sup>

Doorgaans gaat de religieuze ontwikkeling van de geïnterviewden niet met constante snelheid, maar zijn er periodes waarin het stil ligt en andere waarin het opeens heel snel gaat. Opvallend vaak wordt een moeilijke gebeurtenis of episode in het levensverhaal door informanten aangewezen als aanleiding om zich (weer) meer in het geloof te verdiepen en intensiever te gaan praktiseren. Het is niet helemaal duidelijk of dat ook geldt in het geval van Tariq, die juist op dit moment erg veel met

<sup>87</sup> Ketner, 'Ik weet hoe ik ben'.

<sup>88</sup> Nabben, *Van Allah tot Prada*, 77.

de islam bezig is: *ik zit nu dus in een fase dat ik heel erg bewust ben van m'n geloof*. Hij schetst zijn ontwikkeling vanaf de puberteit als één van steeds toenemend bewustzijn. Het was rond zijn vierentwintigste dat dat proces nog intensiever werd, *dat die bewustwording eigenlijk nog meer kwam, nog sneller*. Een reden of aanleiding geeft hij niet (maar op een ander moment vertelt hij dat de gebeurtenissen van elf september 2001 een grote invloed hebben gehad op zijn geloofsbeleving). Wel zegt hij dat hij die stijgende lijn door wil zetten: *ik probeer wel mijn geloofsniveau, zeg maar, telkens te verhogen*. Ook voor de andere geïnterviewden geldt dat zij verwachten dat ze, naarmate ze ouder worden, alleen maar méér met hun geloof bezig zullen zijn. Tot slot van deze paragraaf wil ik kijken naar verwachtingen en ambities die zij op het gebied van de islam hebben voor hun toekomst en die van hun kinderen. Deze toekomstbeelden bieden mooie inblikjes in de prioriteiten die de geïnterviewde moslims leggen op het gebied van de islam.

Tariq streeft er dus naar zijn 'geloofsniveau' steeds te verhogen. Wanneer ik hem rechtstreeks vraag over zijn toekomstverwachtingen<sup>89</sup> wil hij daar eerst niet zo veel over kwijt, juist omdat speculeren over de toekomst volgens hem niet past in de islam: *bij ons kijken we ook niet verder dan een week lang is, daarna zie je wel wat er komt*. In zijn verdere antwoord gaat hij in op zijn professionele ambities en het ideaal van 'huisje-boompje-beestje', maar komt hij niet terug op het geloof. Souad durft zelfs helemaal niets te zeggen over haar toekomst: *mijn plannen komen nooit uit. Ik heb zo vaak gedroomd. (...) Ik volg gewoon mijn lot. Ik wil ook nergens van dromen, het komt wel*. De reacties van Souad en Tariq lijken beide naar het idee te verwijzen dat je op God hoort te vertrouwen en moet laten komen wat komt, al neemt dit bij Souad wel erg fatalistische vormen aan. Elders in het interview laat ze wel iets los over haar ambities: ze wil immers in religieus opzicht een goed voorbeeld voor haar toekomstige kinderen zijn. *...in de toekomst, als een oude vrouw, wil ik er wel gewoon uitzien zoals mijn moeder er nu uit ziet. Met een hoofddoek en lange kleren. En de (...) feestdagen, of de 'aiad, wil ik zeker nog blijven organiseren (...) Want de kinderen moeten ook weten wat een slachtfest is*.

Anwar hoopt zoals we al zagen dat zijn zoontje in de toekomst ook moslim wordt, maar aangezien de jongen bij zijn ex-vrouw leeft en die sinds de scheiding niets meer van de islam wil weten, weet hij dat dat lastig gaat worden: *gezien de situatie zal het van mij alleen moeten komen dat hij dus ook ooit een keertje, op een bepaalde leeftijd, gaat bidden en gaat vasten en dat hij ook Arabisch kan praten*. Over zijn eigen projecten kan hij daarentegen met meer zekerheid spreken: *[ik wil] echt meer voor mijn geloof doen, dat vind ik heel belangrijk*. Bovenaan zijn lijstje staat vaker naar de

<sup>89</sup> In het onderzoek is niet specifiek gevraagd naar toekomstperspectieven in religieus opzicht, maar konden informanten vrij bepalen over welke aspecten van hun toekomst ze het wilden hebben.



moskee gaan. *Dat is ook de reden dat ik nu een huis gekocht heb een beetje dichterbij die omgeving waar je dus wat meer moskees hebt.* En hij hoopt weer een leuke vrouw te ontmoeten, maar dan wel eentje die ook moslim is: *je leert natuurlijk van je fou- nou ja, van het verleden.* Op de langere termijn wil Anwar graag goed Arabisch leren, omdat dat volgens hem noodzakelijk is om je verder in de islam te kunnen verdiepen en natuurlijk de koran te kunnen lezen.

Ook Karima wil zich nog verder in de islamitische leer verdiepen: *ik ben nog steeds onderzoekende hoor, in de islam. Ik heb ook niet op een koranschool gezeten. Ik heb geen Arabische les gehad om de koran echt goed te kunnen lezen, dus ik ben zelf ook nog lerende daarin.* Daarnaast speelt het geloof voor Karima ook een belangrijke rol in hoe zij haar toekomst als geheel interpreteert: als een proces waarin ze steun van God kan verwachten als ze maar blijft geloven in het goede en zelf werk maakt van haar leven. Op dit voorbeeld van de verwevenheid van religie met het grotere levensverhaal kom ik in hoofdstuk vier nog uitgebreider terug. Yamina's ambitie voor de toekomst is vooral zichzelf blijven: ze hoopt dat het in de Nederlandse maatschappij aanvaardbaar blijft om op haar manier moslim te zijn, met hoofddoek en al, en dat ze zelf geen extremistische gedachten krijgt. Amal wil juist wel veranderen. Op dit moment bidt ze immers niet, *maar ik hoop echt dat ik er weer mee begin in de toekomst, en dat ik dan ook gewoon doorzet. (...) Dat vasten en die aalmoezen (...), dat is gewoon heel belangrijk en dat doe ik allemaal, maar dat [bidden] is één ding waar ik nog slordig mee ben.* Ze verwacht dat ze zich een stuk prettiger zal gaan voelen als ze er eenmaal in slaagt haar gebed regelmatig te doen. *[Dan ben ik een] goede moslim. Nu ben ik ook wel een goede moslim, maar er mist toch wel wat, zeg maar.*

Amal vroeg ik in ons interview expliciet wat zij aan haar kinderen wilde meegeven. *Ja, wel het geloof, maar dan gewoon een beetje op een moderne manier. Dat extremisme, volgens mij is dat geen islam.* Aansluitend bij de nadruk die zij voor zichzelf op de consequentiële dimensie van het geloof richt, wil ze ook haar kinderen vooral meegeven dat ze aardig zijn voor hun omgeving: *niet stelen, en eerlijk zijn, en behulpzaam zijn. Dat is gewoon heel erg belangrijk in het leven.* Daarnaast hoopt ze dat ze haar kinderen meer kennis over de islam mee kan geven dan ze zelf bezit, en daarom heeft ze ze ook naar koranles gestuurd: *Arabische les, en daar wordt dan ook uitgelegd over de versjes, en over het geloof.* Op deze manier zullen haar kinderen haar later niet kunnen verwijten dat ze geen kans hebben gehad om te leren, en kunnen ze bovendien met andere moslims in gesprek gaan: *als ze groot zijn en ze gaan zo in discussie met iemand, met een moslim, dan weten ze er ook heel veel over.*

Samir zou zelf nog *beter in het geloof willen worden. (...) Ik kan natuurlijk veel meer gaan bidden, en geloven.* Zijn dochter wil hij net als Amal ook inhoudelijk een goede basis geven: *dat ze zo veel mogelijk leert. Het liefst nog meer dan ik heb geleerd.*

Ook als ze straks de koranlessen niet zo leuk vindt, hoopt hij dat ze achteraf, net als hijzelf, zal zeggen dat ze blij is met wat ze heeft geleerd. In zijn verdere uitleg van wat hij zijn dochter mee wil geven zien we eigenlijk alle aspecten terug die ik in paragraaf drie heb besproken: kennis en geloof, rituele praktijken en morele richtlijnen: *dat ze de koran leert, dus de soeraten, dat ze leert hoe ze moet bidden, dat ze leert hoe je jezelf rein moet maken, dat je dus eh, de woedoe gaat doen. Wat de ramadan inhoudt, het offerfeest, allemaal dat soort dingen waar je je aan moet houden, wat wel en niet mag, al die dingen zal ze mee gaan krijgen. Dat je goede dingen moet doen, geloof in je God, noem al die beginselen maar op.*

We zien dus dat de geïnterviewde moslims zonder uitzondering spreken over hun religieuze ontwikkeling in termen van een stijgende lijn, ondanks dat zij ook vertellen over tijdelijke 'dipjes'. Al met al is er volgens hen sprake van groei, soms heel gestaag en soms in een bepaalde periode erg intensief. Ook als zij op het moment van het interview minder met hun geloof bezig zijn dan in het verleden, formuleren ze dit als iets tijdelijks en verwachten ze dat hun geloof en hun aandacht voor religie in de toekomst 'alleen maar meer' zullen worden. Dat 'meer' lijkt vooral te slaan op meer praktiseren en meer kennis vergaren. Daarnaast speelt in het toekomstbeeld van veel informanten het overdragen van de islam - van de geloofsinhouden, de religieuze voorschriften en de morele richtlijnen, maar ook van een specifieke interpretatie van dit alles - aan hun kinderen een belangrijke rol.

In deze paragraaf over de religieuze ontwikkelingen in de loop van het leven zien we dat de betekenisgeving van de islam ingebed is in het levensverhaal. Hierop zal ik in hoofdstuk vier uitgebreid terugkomen. Religieuze ontwikkeling is beter te begrijpen in het licht van algemene ontwikkelingen, en belangrijke gebeurtenissen en veranderingen in het levensverhaal gaan vaak gepaard met ontwikkelingen op religieus vlak. En zoals we net zagen speelt islam ook in de ambities die de geïnterviewden voor hun eigen toekomst en (in het verlengde daarvan) voor die van hun kinderen hebben een rol. De sterke wens om de islam door te geven aan de eigen kinderen wijst erop hoe belangrijk de geïnterviewden hun geloof vinden. De grote subjectieve waardering van de islam zal ik in de volgende paragraaf uitgebreider aan de orde stellen. In deze waardering ligt wellicht ook een deel van de verklaring voor het opmerkelijke gegeven dat informanten hun religieuze ontwikkeling consequent in termen van groei en progressie vatten.

Want hoe zou het komen dat bij alle geïnterviewden dit beeld van een stijgende lijn heerst? Op basis van de beschikbare gegevens kan ik geen geldige uitspraak doen over de oorzaken van dit patroon, maar ik kan wel een aantal factoren bedenken die voor deze specifieke groep zouden kunnen meespelen. Een daarvan is dus de grote subjectieve waardering van hun geloof - van iets wat je zo belangrijk vindt, zeg je



domweg niet zo makkelijk dat je het wellicht in de toekomst minder belangrijk gaat vinden. Daarbij komt dat het idee van een stijgende lijn ook versterkt wordt vanuit de sociale context. Na de negatieve publiciteit over moslims en de islam sinds elf september 2001 en de moord op Theo van Gogh - gebeurtenissen die, zo zullen we in het volgende hoofdstuk zien, voor veel geïnterviewden leidden tot een andere opvatting van hun moslimidentiteit - lijkt er onder moslims in Nederland sprake te zijn van een collectieve herontdekking van de grote waarde van hun geloof. Wanneer we deze trend optellen bij de meer algemene neiging om, naarmate men ouder wordt, meer aandacht te besteden aan existentiële vragen, en de observatie dat ook moslims in Marokko wel aangeven dat ouder worden gepaard gaat met een groeiende aandacht voor de islam<sup>90</sup>, hoeft het terugkerende verhaal van de stijgende lijn ons niet zo te verbazen.

In deze paragraaf heb ik stilgestaan bij ontwikkelingen die informanten doormaken in hun religiositeit. Ik heb daarbij vooral aandacht besteed aan de intensiteit waarmee informanten ' bezig zijn' met het geloof, dingen bijleren en zich houden aan allerlei voorschriften - met de intellectuele en de rituele dimensies. Ontwikkelingen in de manier waarop mensen tegen geloofszaken aankijken zijn slechts zijdelings aan de orde gekomen. Daarop zal ik in de volgende paragraaf ingaan.

## §5 PERSOONLIJKE WAARDERING EN INTERPRETATIE

*Hoe ouder je wordt hoe meer je ook hoort. En hoe belangstellender ik ben geworden voor mijn geloof. En dan ga ik boekjes halen, ga ik even lezen (...) Met de ramadan kijk ik vaak [op televisie] naar die alhadith en zo, wat haram wat halal is - ik ben best wel geïnteresseerd daarin. (...) Ik vind het leuk om te weten, maar er verandert niks aan hoe ik erover denk.*

Souad geeft in dit citaat aan dat ze steeds meer belangstelling krijgt voor de islam en ook meer kennis vergaart. Ze voegt er echter aan toe dat dat niets verandert aan haar visie op het geloof. In deze paragraaf behandel ik eerst de persoonlijke beleving en betekenisgeving van de godsdienst door informanten (de experiëntiële dimensie van Phalet & Ter Wal<sup>91</sup>) en vervolgens de posities die zij innemen ten opzichte van inhoudelijke kwesties (de ideologische dimensie).

<sup>90</sup> Buitelaar, M.W., *Ramadan. Sultan van alle maanden*, Amsterdam 2002.

<sup>91</sup> Hier moet wel worden opgemerkt dat ik in mijn gebruik van de dimensies van Phalet & Ter Wal uitsluitend hun omschrijvingen van de dimensies overneem, niet echter hun operationaliserings. In hun survey wordt voor de experiëntiële dimensie bijvoorbeeld gevraagd naar de mate waarin de islam voor de respondenten betekenis had en of zij verwachtten dat dit in de toekomst zou veranderen (Phalet & Ter Wal, *Moslim in Nederland*, 33.) In mijn behandeling van de 'experiëntiële dimensie' wil ik naast het subjectieve belang dat aan de islam wordt toegekend juist ook de verschillende manieren waarop dit door informanten wordt ingevuld bespreken.

## §5.1 'het is altijd aanwezig': subjectieve waardering van de islam

Uit de vorige paragraaf blijkt al dat alle geïnterviewden, ongeacht de mate waarin ze met de islam bezig zijn en zich aan religieuze voorschriften houden, het geloof grote betekenis toekennen in hun leven – de subjectieve betrokkenheid waarover Phalet e.a. spreken is ook bij deze informanten hoog.<sup>92</sup> Meerdere informanten merken ook op dat het geloof in hun bestaan een spilfunctie heeft.<sup>93</sup> Dat geldt wellicht het sterkst voor Tariq, die steeds opnieuw benadrukt dat hij 24 uur per dag met zijn geloof bezig wil zijn, dat hij al zijn beslissingen in de context van de islam plaatst en streeft naar voortdurende bewustwording van de aanwezigheid van zijn schepper. Malika uit zich wat het eerste betreft iets voorzichtiger: *Nou, het is natuurlijk wel een rode draad in mijn leven, en het is wel iets wat altijd aanwezig is, vrijwel altijd, dus in ieder geval dagelijks.* Zij vertelt mij dit wanneer we bezig zijn met het onderwerp 'ideologie' – in haar verdere verhaal komt het geloof minder vaak langs dan bij Tariq.

Anwar begint weer wel vaak uit eigen beweging over de islam en benadrukt hoe belangrijk het geloof voor hem is. Ook hij heeft het over de spreekwoordelijke rode draad: *Het is altijd heel belangrijk. Het is gewoon als een rode draad door mijn leven.* Ook voor Karima is haar geloof een *basis voor het leven. (...) echt een rode draad waar de rest omheen draait.* Ze vertelt dat ze er heel veel waarde aan hecht volgens de 'basisregels' van de islam te leven, al nuanceert ze meteen dat dat niet voor alles evenzeer geldt: *Ik ben niet zo heel heel streng zeg maar.* Uit Samirs verhaal spreekt steeds weer dat hij er behoorlijk mee in zijn maag zit dat hij de islam op het moment voor zijn gevoel verwaarloost, terwijl hij het toch zo belangrijk vindt: *het is voor mij heel belangrijk om te geloven. Als ik niet zou geloven, zoals ik al zei, dan voel ik me niet helemaal lekker.*

Samir raakt hier aan een punt dat meerdere informanten maken: als je goed met de islam bezig bent, is dat ook goed voor je algehele welbevinden. Hij vertelt zelf dat hij zich veel beter voelt in periodes waarin hij regelmatig bidt en de koran leest, en dat hij dan ook minder geneigd is om dingen te doen waar hij achteraf spijt van heeft. Ook Tariq vertelt dat hij bijvoorbeeld 's avonds pas echt kan ontspannen als hij ook het laatste gebed heeft gedaan – als hij dat niet doet, ligt hij maar te woelen in zijn bed. En Amal vertelt dat ze ook van anderen hoort dat zij zich *helemaal niet happy voelen* als ze niet bidden, en ze verwacht dat ze zelf ook een veel fijner, veiliger gevoel zal hebben als ze weer begint met regelmatig bidden. Alle drie stellen zij dat je beter in je vel zit als je je aan de religieuze voorschriften houdt.

<sup>92</sup> Phalet e.a., *Islam in de multiculturele samenleving.*

<sup>93</sup> Buitelaar, *Islam en het dagelijks leven*, 136.



Volgens Pels en De Gruijter kan islam op verschillende manieren een 'hulpbron' vormen voor individuen.<sup>94</sup> Zo vinden sommige respondenten in hun onderzoek houvast in de richtlijnen voor gedrag die het geloof geeft. Voor Karima heeft de islam naar eigen zeggen inderdaad deze functie: *Nou, het is wel een basis voor het leven. Het is (...) iets wat je eigenlijk op de been houdt. Dat je richtlijnen hebt voor het leven. Ik heb zoiets van als je helemaal geen geloof hebt, dat al die normen en waarden een beetje wegvallen, dat je ze kan verzetten of verschuiven. Dat je geen grenzen hebt als je geen geloof hebt. En mijn ervaring is dus, als je gelooft, dat je een houvast hebt, dat je een richtlijn hebt.* Amal heeft wel een heel extreem voorbeeld: *Wij moslims geloven van je mag jezelf niet het leven ontnemen, dus dan blijf je gewoon sterker.* Hoewel meerdere informanten vertellen dat het geloof ze houvast geeft, vullen ze dit niet verder in met voorbeelden van concrete regels en de manier waarop die dan houvast geven. In zeker opzicht sluiten de opmerkingen dat je je beter voelt als je je aan de religieuze verplichtingen houdt, ook aan bij de functie van houvast geven.

Ook volgens Yassin, die zelf niet gelooft, is het bieden van zekerheid de belangrijkste functie van de islam: *Het geeft houvast. Maar dat is met alle geloven zo.* Daarnaast biedt de islam voor sommigen ook troost in moeilijke tijden en helpt mensen om tegenslagen te accepteren. Dit geldt in sterke mate voor Souad, die immers zegt dat de gedachte dat alle ellende die ze heeft doorgemaakt door God voorbestemd was, 'het enige is dat haar oplucht'. Ook Tariq hoorden we al uitleggen dat zelfs een ongeluk van God komt en dus 'alleen maar iets goeds' is. Hij voegt toe dat alles wat je overkomt een test is om te kijken of je standvastig blijft. Ook Anwar en Samir halen het idee van tegenslag als een 'test' aan. Geen van de vrouwen laat zich hierover uit, maar velen spreken wel in meer algemene bewoordingen over de troost die het geloof geeft.

Iets wat bij Pels en De Gruijter niet terugkomt, is dat de islam mensen bij tegenslag niet alleen kan helpen om hun lot te accepteren, maar ook kracht kan geven om dóór te gaan. Anwar legt uit: *islam is zo belangrijk voor mij, dat heeft me wel sterk gehouden en dat heeft me wel door deze gebeurtenissen heen gesleept. Mijn operatie, mijn scheiding...* Zelfs in de moeilijkste momenten bleef hij erin geloven dat het uiteindelijk wel goed zou komen. Yamina vertelt dat geduld in haar ervaring uiteindelijk wordt beloond. *Op momenten dat het niet goed gaat of dat het niet gaat zoals jij wilt, dat je dan het geduld kan opbrengen, en ook het geloof kan opbrengen, om niet bij de pakken neer te gaan zitten.* We zagen in de vorige paragraaf al dat veel informanten juist nadat ze moeilijke tijden hadden doorgemaakt meer met de islam bezig gingen. Het is niet onwaarschijnlijk dat dit samenhangt met de steun die ze juist

<sup>94</sup> Pels & De Gruijter, *Emancipatie van de tweede generatie*, 139-140.

in hun tegenspoed aan hun geloof hadden. Karima's woorden lijken dit te bevestigen: *In mijn moeilijke periodes ben ik zelf ook bewuster bezig met de islam. Dan kom ik nader tot God.* Zij vertelt dat ze meer tot God bidt, en dat ze heeft ervaren dat ze vervolgens ook geholpen wordt.

Hulp bij het vervullen van wensen is een ander voordeel dat respondenten van Pels en De Gruijter benoemden. Sommige van mijn informanten doen in hun levensverhaal uitgebreid verslag van gebeurtenissen waarin ze goddelijke hulp ervoeren. Hierbij zal ik in hoofdstuk vier uitgebreid stilstaan. Daarnaast stellen bijvoorbeeld Anwar, Karima en Samir dat hun gebeden om hulp uitkomen. Aan de andere kant stelt Anwar ook juist dat het geloof hem helpt om geen dingen te wensen maar alles gewoon op zich af te laten komen. Ook Yamina vindt het heel belangrijk om 'gewoon te vertrouwen': *dat kan bij mij heel sterk werken, dat ik iets los kan laten en dat ik het in de handen van Allah leg.*

Verder kan islam ook aanzetten tot bepaald (wenselijk) gedrag. Sommige respondentes van Pels en De Gruijter stellen dat het geloof hen stimuleert om zich te ontwikkelen en actief deel te nemen aan de maatschappij. Deze argumentatie ben ik niet tegengekomen; wel legden vrouwen die maatschappelijke betrokkenheid belangrijk vonden vaak uit dat deze prima samen kon gaan met hun geloof. Meer in het algemeen spoort het geloof mensen volgens Pels en De Gruijter ook aan om goed te doen. We zagen al in paragraaf 3.3 dat ook de informanten in dit onderzoek zo veel mogelijke proberen een goed mens te zijn en zich hierbij beroepen op het geloof.

In haar bespreking van religieuze 'stijlen' onderscheidt Buitelaar mensen die nadruk leggen op de primaire functie van islam als richtinggevend waardensysteem en mensen die islam vooral waarde toekennen als iets vertrouwds van vroeger, als een verzameling tradities waaraan een sterke 'nestgeur' hangt. Ook deze nestgeur zou je kunnen zien als een manier waarop het geloof een 'hulpbron' vormt. We vinden dit terug bij Yassin, die ondanks zijn afwijzende houding jegens het geloof wel met enige nostalgie spreekt over ramadan als de mooiste tijd thuis, een maand vol gezelligheid en saamhorigheid. Ook Karima herinnert zich dat ze de vastentijd altijd zo mooi vond, er hing dan een hele prettige sfeer in huis. Zonder te verwijzen naar het verleden geven ook andere informanten blijk van een 'esthetische' waardering van de islam, als iets wat heel erg 'mooi' en 'fijn' is.

Hoewel er dus allerlei functies te onderscheiden zijn die door vele mensen aan het geloof worden toegeschreven, zien we juist in onderzoeken als het deze, waarin kleine aantallen informanten uitgebreid aan het woord komen, dat ieder individu weer net een andere invulling geeft aan de betekenis die de islam voor hem of haar heeft. Ik wil hier daarom kort stilstaan bij ieder van de negen geïnterviewden. Zonder te willen



pretenderen daarmee recht te doen aan de veelzijdigheid van eenieders geloofsbeleving, wil ik per informant één aspect aanstippen dat bijzonder tekenend is voor diens manier van omgaan met de islam. Op deze manier hoop ik de lezer verder vertrouwd te maken met de eigenheid van de geïnterviewde moslims en een referentiepunt te schetsen voor de interpretatie van uitspraken van deze informanten in de volgende hoofdstukken.

Van Anwar, Yassin en Souad hebben we al veel gezien in hun portretten aan het begin van dit hoofdstuk. Voor Yassin staat islam met name voor het keurslijf aan 'kloteregels' die zijn jeugd bepaalden. Bij Souad is de berusting in haar lot een steeds terugkerend thema, terwijl bij Anwar juist alles draait om geloofsvertrouwen. Vertrouwen dat je inspireert om voor een betere toekomst te werken, maar ook om dingen soms los te laten en af te wachten hoe het verder loopt.

Ook voor Karima vormt de islam een inspiratie. Vanuit haar geloof lukt het haar om in moeilijke situaties niet in een negatieve spiraal te belanden maar naar betere tijden toe te werken en uit te kijken: *omdat ik dus toch bewust bezig was met de islam, toch geloof had in mijn God. Dat mij heeft geholpen om vooruit te denken van het is zoals het nu is, maar het wordt beter. Dat ik juist uit het negatieve het positieve moet halen.(...) Alles kan erger. Maar het kan ook beter. Je moet er zelf aan werken om het beter te maken.* Karima ervaart dus tegelijkertijd dat het geloof haar tot steun is in moeilijke tijden, èn dat het haar aanspoort om op eigen kracht te proberen haar situatie te veranderen.

Terwijl Samir eveneens zegt dat je uit het geloof energie kunt putten om juist te handelen, ligt de nadruk bij hem toch meer op de inspanning die je moet leveren voor het geloof. Hij vindt dat het eigenlijk niet zo veel inspanning zou moeten kosten om op zijn minst vijf keer per dag te bidden, maar toch lukt hem dat niet – terwijl hij tijdens ramadan wèl vast, bidt en ondanks de honger aardig en geduldig blijft, en dat toch volgens hem veel meer inspanning kost. Ook heeft hij veel bewondering voor mensen die het opbrengen om nog een extra inspanning te leveren: *van die dingetjes die je zou kunnen doen, maar je doet het niet. Mooi vind ik dat, dat je dan toch de moeite neemt om dus vroeg op te staan om te gaan bidden, maar ook 's nachts op te staan om even te gaan bidden, en dan weer te gaan slapen. Dat zou ik wel eh, dat getuigt ook wel van hoe sterk je zelf bent.*

Amal heeft het er weliswaar ook moeilijk mee dat het met het bidden niet wil lukken, maar, we zagen het al in paragraaf drie, bidden levert ook niets op als je 'het hart van een heks' hebt. Voor haar draait islam vooral om de morele richtlijnen. Moslim zijn betekent voor haar *een goed persoon te zijn, bij ons is dat heel erg belangrijk. Lief zijn voor je medemensen, gedag zeggen, en behulpzaam en weet ik veel allemaal wat.* 'Lief zijn' is de centrale waarde in haar hele levensverhaal. In een relaas

over discriminatie, terrorisme en wat er verder allemaal mis is in de wereld verzucht ze dan ook: *ik wou dat ik mensen kon veranderen. Dan, dan, dan had ik ze heel lief gemaakt!*

Uit Malika's uitlatingen over het geloof spreekt vooral een grote vanzelfsprekendheid. *Het hoort er gewoon bij. Het is gewoon een stukje van mij eigenlijk. Ja, het is gewoon een dagelijks ding dat altijd terugkomt.* De woorden 'gewoon', 'natuurlijk' en 'uiteraard' komen in haar uitspraken opvallend vaak voor. Dat het geloof voor haar iets is dat voor zich spreekt, betekent echter niet dat ze het klakkeloos zo overneemt als het haar door de omgeving wordt aangereikt. Voor haar is het namelijk ook vanzelfsprekend dat ze zich vrij kan bewegen in de samenleving: *ik moet ook zeggen dat ik in zoverre praktiseer dat het voor mij logisch en ook werkbaar is.* Dat betekent voor haar dat ze bepaalde regels duidelijk vrijer opvat dan veel mensen om haar heen: *voor mij kunnen wat meer dingen dan voor de meeste vriendinnen.*

Voor Yamina geldt ook dat heel veel dingen voor haar 'kunnen' die veel andere moslims vanuit het geloof afwijzen. Zij benadrukt echter juist dat dat komt omdat ze dingen nooit als vanzelfsprekend ziet, maar steeds opnieuw afzet tegen de islam: *ik ben ook maar een mens. Dan bedenk ik van 'mag dit wel? Zou dit wel mogen van Allah? Zou dit wel goed gedacht zijn van een moslim, een moslimvrouw?'* Yamina's invulling van het geloof wordt gekenmerkt door een directe verhouding tot God. Dat betekent dat ze niet kijkt wat andere moslims doen, maar zelf nadenkt en even 'contact maakt met Allah', vaak om tot de conclusie te komen dat het helemaal niet erg is om bijvoorbeeld als vrouw nog laat alleen over straat te gaan, als je daar maar geen slechte bedoelingen bij hebt. Het betekent ook dat ze het gevoel heeft dat God altijd bij haar is en voor haar zorgt, en dat ze het gebed ervaart als een rechtstreeks contact met Allah. Hoe Yamina haar keuzes maakt in 'overleg' met Allah zal ik uitgebreid bespreken in hoofdstuk vier.

Bij Tariq ten slotte draait alles om continue aanbidding. Zoals we hebben gezien wil hij vierentwintig uur per dag bezig zijn met het geloof en zich in alles gedragen volgens de wil van God. Voor hem betekent dat echter niet alleen dat hij zich bij het maken van keuzes oriënteert aan de islam, maar ook dat hij veel waarde hecht aan allerlei kleine regels die van elke handeling in het dagelijks leven een daad van aanbidding maken: *bij ons is het zelfs zo geregeld, dat als je naar het toilet gaat en je doet het volgens de soenna, volgens het voorbeeld van de profeet, dat het dan dus allemaal wordt gerekend als aanbidding, begrijp je? Dat is ook iets wat ik heel mooi vind, want het zijn dingen die we toch doen. Dus als we het dan net even op een bepaalde manier doen en het daardoor als aanbidding wordt beschouwd, nou dan doe ik dat graag.*



Ik heb al eerder in dit hoofdstuk geïllustreerd hoe informanten, in de termen van Buitelaar, ‘gangbare thema’s, denkbeelden en vertelstijlen’ een eigen invulling geven.<sup>95</sup> Hier heb ik daar uitgebreider bij stilgestaan door elk van de geïnterviewden kort centraal te stellen en de eigenheid van zijn of haar verhouding tot de islam te laten zien. Daarvóór heb ik gesteld dat verschillende informanten de islam een spilfunctie in hun leven toebedelen, en heb ik een aantal manieren besproken waarop islam een ‘hulpbron’ kan vormen. Over het algemeen stellen velen dat ze zich beter voelen als ze ook goed met de islam bezig zijn. Het geloof kan bij tegenslag troost bieden, of juist kracht om door te gaan. Mogelijk kunnen deze functies verklaren waarom mensen na een moeilijke periode in hun leven vaak meer aandacht hebben voor geloofszaken. Verder zien we in de verhalen voorbeelden van gepercipieerde hulp van God bij het vervullen van wensen, maar juist ook de aansporing om bepaalde wensen los te laten en te vertrouwen op God.

*§5.2 ‘al die andere kleine dingetjes’: ideologie en interpretatie*

Tot slot van dit hoofdstuk is er nog één belangrijk aspect van individuele religiositeit dat aandacht verdient: de eigen interpretatie van religieuze voorschriften en uitgangspunten, oftewel de ‘mate waarin en de (letterlijke of symbolische) wijze waarop men de geloofsleer onderschrijft’, in de woorden van Phalet & Ter Wal.<sup>96</sup> In de vorige paragrafen is in feite ook al het een en ander gebleken over deze ideologische dimensie, die immers doorwerkt in hoe mensen zich opstellen in de andere dimensies. Yamina legt uit dat volgens haar juist het verschil in ‘visie’ het grootste onderscheid is tussen moslims:

*Je visie, of je filosofie, dat heeft zeker invloed op hoe jij uiteindelijk de islam beleeft. Hoe je het praktiseert, nou dat is in bepaalde opzichten wel duidelijk. Je bidt en je vast, je eet traditioneel geslacht vlees, je eet geen varkensvlees, je blijft van de alcohol af, je blijft van de sigaretten af. En je zal geen overspel plegen. Je zult niet stelen en je zult niet liegen, of moorden, noem maar op. Maar daarnaast zijn er wel al die andere kleine dingetjes die je in het leven tegenkomt, en dan is dat voor ieder anders. Dan is die beleving voor iedereen anders.*

Naar verschillen in ‘visie’ bij gelovigen is veel onderzoek gedaan. Vaak wordt dan een onderscheid gemaakt tussen twee ‘types’ gelovigen, die op allerlei manieren kunnen worden aangeduid – streng en gematigd, conservatief en progressief, orthodox en vrijzinnig. In het werk van Phalet & Ter Wal krijgt deze typering de termen ‘rekkelijk’ en ‘rechtleers’ mee. Terwijl rechtleerse moslims zich strikt aan de regels van de

<sup>95</sup> Buitelaar, *Islam en het dagelijks leven*, 126.

<sup>96</sup> Phalet & Ter Wal, *Moslim in Nederland*, 4.

godsdiens (zeggen te) houden, de volledige leer onderschrijven en vasthouden aan religieuze tradities, stellen rekkelijke moslims zich kritisch op ten opzichte van de traditie, zijn ze 'niet volledig praktiserend' en geven ze op moderne en individuele wijze invulling aan hun geloof.<sup>97</sup>

Als we deze indeling aanhouden, zouden we bijvoorbeeld Malika kunnen aanduiden als een rekkelijke moslim: zij geeft aan alleen te praktiseren voor zover dat voor haar werkbaar is in deze samenleving, *want ik wil normaal kunnen functioneren*. Ze kiest zelf welke aspecten van de religieuze traditie ze de moeite waard vindt – in termen van Ketner: ze benadrukt dat 'het al dan niet volgen van bepaalde regels een eigen keuze betreft'<sup>98</sup> – en gaat creatief om met voorschriften. Vooral tegen de beperkingen die sommige vrouwen zich in naam van de islam opleggen kijkt ze kritisch aan. Een duidelijk voorbeeld van een rechtlijnige moslim vinden is al wat moeilijker. Tariq bijvoorbeeld praktiseert volledig en hecht grote waarde aan religieuze tradities, maar is tegelijkertijd ook heel kritisch en altijd op zoek naar het waarom achter de regels. Samir aan de andere kant lijkt de geloofsleer kritiekloos te onderschrijven, maar houdt zich zelf maar zeer ten dele aan de religieuze regels.

Demant onderkent de problemen van deze dichotomie en brengt een waardevolle nuancering aan.<sup>99</sup> Zij maakt voor haar onderzoek naar 'de beleving van islam en sekseverhoudingen bij Marokkaanse jongeren in Nederland' een tweedimensionale indeling door aan het verschil tussen rekkelijk en rechtleers, dat zij vooral betreft op de mate van praktisering, een verschil tussen kritisch en niet-kritisch tegenover de religieuze traditie toe te voegen. Op deze manier onderscheidt zij vier types: de rechtleerse, kritische moslims vangt zij onder de noemer 'nieuw fundamentalisme'. Zij zijn op zoek naar de 'pure' islam, en verwerpen de manier waarop hun ouders praktiseren als achterhaald en te liberaal. De rechtleerse, niet-kritische moslims worden gekenmerkt door loyaliteit: zij nemen de tradities van hun ouders over zonder vragen te stellen en houden zich nauwlettend aan religieuze voorschriften. Rekkelijke en kritische types verdiepen zich in het geloof, bevragen de traditie en geven hun moslim-zijn een eigen invulling die past bij hun omstandigheden – Demant noemt dit een 'liberale islam'. De rekkelijken en niet-kritischen ten slotte zijn volgens Demant degenen die hun moslim-zijn weliswaar heel belangrijk vinden

---

<sup>97</sup> In veel recente studies naar de geloofsbeleving van moslims in Europa vormt een dergelijk onderscheid het zwaartepunt. Mijns inziens komt dat niet in de laatste plaats omdat in beleidskringen en in de publieke opinie de opvatting overheerst dat rekkelijke moslims makkelijker integreren, terwijl rechtleers vooral makkelijk problemen geven: ze willen zich niet aanpassen en zijn wellicht ook vatbaar voor radicalisering. Volgens Dessing is ook in het onderzoek van Phalet & Ter Wal het voornaamste objectief, te onderzoeken in hoeverre er onder moslims in Nederland draagvlak is voor fundamentalisme: Dessing, N.M., 'Secularisatie, maar wat nog meer?', *Migrantenstudies*, 21(1), 2005, 5-12.

<sup>98</sup> Ketner, 'Ik weet hoe ik ben'.

<sup>99</sup> Demant, *Islam is inspanning*.



maar er verder weinig aan doen, niet praktiseren en zich ook niet in het geloof verdiepen: zij hebben een culturele moslimidentiteit.

De indeling van Demant kan veel inzichtelijk maken in de verschillen tussen de informanten in dit onderzoek. Zo kunnen we Tariq nu in grote lijnen plaatsen in het kwadrant waarin een kritische houding gecombineerd wordt met rechtseerse praktisering. Malika lijkt nu niet meer recht tegenover hem te staan maar deelt zijn kritische houding, terwijl ze in haar benadering van de leer rekkelijker is. Kijken we echter naar Samir en Amal, de enige twee die zich nergens kritisch opstellen, dan zien we bij hen dat ze slechts gedeeltelijk praktiseren, maar dat ze zich wel degelijk verdiepen in hun geloof en het er oprecht moeilijk mee lijken te hebben dat het niet zo wil lukken met dat bidden – ik heb er daarom moeite mee ze in het hokje van ‘culturele moslim’ te plaatsen. Ook de omschrijvingen die Demant geeft van de andere drie types vind ik moeilijk te rijmen met de meeste van mijn informanten. Los van deze specifieke uitwerkingen van een indeling die Demant zelf al omschrijft als grofmazig en waarbinnen volgens haar ‘allerlei mogelijke nuances en mengvormen’<sup>100</sup> kunnen voorkomen, bieden de twee assen van haar model – van kritisch tot niet-kritisch en van rekkelijk tot rechtseers – echter wel degelijk een bruikbaar raamwerk voor de bespreking van een aantal aspecten van de persoonlijke interpretatie van de islam die in mijn interviews naar voren komen. Deze aspecten bespreek ik zo veel mogelijk aan de hand van indelingen en kenmerken die door informanten zelf in de interviews zijn aangereikt.

Om te beginnen wil ik hier citeren uit het verhaal van Tariq. Wanneer ik hem vraag om vier belangrijke personages in zijn levensverhaal te beschrijven, noemt hij eerst zijn moeder en vertelt hij vervolgens over twee verschillende mannen die hij kent uit de moskee en die hem elk op eigen wijze inspireren. Het is op zichzelf al tekenend dat Tariq ook in dit onderdeel van het interview zo veel aandacht besteedt aan de islam – hij is de enige die mensen als sleutelfiguren uitkiest alleen omdat ze in religieus opzicht belangrijk voor hem zijn. Daarnaast valt op dat beide mannen niet Marokkaans zijn: de een komt uit Algerije, de ander is een Pakistaan. Zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien hecht Tariq grote waarde aan het cultuuroverstijgend karakter van de islam. Maar bovenal geeft het contrast tussen de twee beschreven mannen heel mooi twee aspecten van religiositeit weer die Tariq aanspreken en die hij in zijn eigen benadering probeert te integreren. De eerste man die hij noemt was lange tijd zijn belangrijkste vraagbaak in religieuze kwesties.

*Voor heel veel vragen kan ik ook bij mijn broers terecht. Maar op de een of andere manier vond ik het prettiger bij hem, hij had ook meer kennis. (...) Hij kon ook heel prachtig de filosofische gedachte achter bepaalde dingen uitleggen. Hoe noem je*

<sup>100</sup> ibidem, 21.

*dat? Noem eens iets wat moslims doen... Eh, ja, nou ja, ik vast, weet je. Van nou, oké, dit is een regel in de islam, ik moet vasten, en that's it, weet je. Maar bij hem was het van: nee, want dan doe je het fout. Ik moest de reden erachter zoeken: waarom vast je? Want dan ben je bewust bezig en dan ben je, nou ja goed, het zijn ook mijn eigen woorden, een betere moslim. Dus altijd zoeken waarom. En ik weet nog wel, hij gaf altijd hele mooie antwoorden met een onderbouwing, dat vond ik altijd zo prachtig. En terwijl dat je vaak hoort van moslims, die doen hun gebed en gaan niet verder dan het ritueel. (...) Maar dat is voor mij een hele belangrijke man. Omdat hij veel kennis over de islam had en dat ook in praktijk bracht, omdat hij het onderbouwde en ik met mijn vragen bij hem terecht kon.*

Na nog een aantal voorbeelden van de manier waarop deze man met zijn vragen omging, vervolgt Tariq zijn opsomming:

*Er is nog een andere man, (...) die kom ik altijd in de moskee tegen. Dit is een beetje een oude man, maar ik vind het zo geweldig om naar hem te luisteren. Hij heeft weinig scholing gehad (...) En hij kan met zoveel wijsheid spreken.(...) Met name over godsdienst en zo, over de islam. Prachtige metaforen, en als je hem ziet zo, hij heeft echt van die Pakistaanse klederdracht en zo'n beetje een lange baard, (...) echt een karikatuur weet je, zoals op televisie. (...) Hij heeft ook veel kennis van de islam, maar op een andere manier dan de man die ik eerder noemde. Zijn islam heeft hij zeg maar in zijn doen en laten. Als ik bijvoorbeeld de hadith lees, dan kijk ik naar hem en dan denk ik: goed, dit is in de boeken, en dát is in de praktijk, weet je, deze man.*

De twee mannen die Tariq beschrijft kunnen gezien worden als twee imago's in zijn levensverhaal, die op twee verschillende manieren 'de goede moslim' belichamen.<sup>101</sup> Ze laten zien dat Tariq zich er van bewust is dat er verschillende manieren zijn om met het geloof bezig te zijn, en drukken zijn verlangen uit om beide manieren te integreren. De laatstgenoemde man is ingebed in de islamitische traditie. Hij brengt in Tariqs ogen het geloof 'prachtig' in praktijk. Hij handelt in alles als een moslim, net zoals Tariq dat zelf graag zou willen. Daarnaast laat hij hem met zijn wijze woorden zien hoe 'mooi' de islam is. Bij de eerste man ligt de nadruk op verdieping. Tariq benadrukt ook herhaaldelijk hoe geleerd hij is: hij spreekt meerdere talen vloeiend, werkt aan de universiteit en weet verschrikkelijk veel van de islam. Hij kan Tariqs vragen beantwoorden maar stimuleert hem vooral ook om zelf na te denken en kritisch te blijven, om geen genoegen te nemen met regels maar zich altijd af te vragen wat deze regels zinvol maakt: pas dan ben je echt goed met de islam bezig. Deze onderzoekende houding spreekt ook uit de rest van Tariqs verhaal.

<sup>101</sup> McAdams, *The Stories we live by*, 122-123.



Zowel bij Phalet & Ter Wal als bij Demant wordt de kritische houding van sommige moslims als onderscheidend kenmerk gebruikt. Getuige Demants uitleg gaat het haar vooral om kritisch in de zin van 'kritiek hebben op': op de religieuze traditie zoals hedendaagse moslims die krijgen aangereikt van oudere generaties. Zulke kritiek zien we in het volgende hoofdstuk terug in de afwijzing van bepaalde regels en gebruiken als deel van de Marokkaanse cultuur en niet van het geloof. Dit sluit aan bij de door Vertovec en Rogers onderscheiden trend om een sterker conceptueel onderscheid tussen religie en cultuur of traditie te maken.<sup>102</sup> Op deze plaats wil ik ingaan op een andere 'trend': de nadruk op redeneren en argumenteren, die volgens Vertovec en Rogers is toe te schrijven aan de invloed van Europese onderwijssystemen. Hier gaat het meer om een kritische houding in de zin van 'kritisch onderzoeken'. Veel in Nederland opgegroeide moslims nemen de uitleg van hun ouders niet meer voor lief maar willen zelf weten hoe het zit, en met name: waarom. Zij onderwerpen bronnen en tradities aan kritisch onderzoek om een gefundeerd standpunt te kunnen innemen dat in overeenstemming is met (de eigen interpretatie van) de islam. Het grote belang van de waaromvraag hebben we eerder in dit hoofdstuk al gezien, en net ook in de woorden van Tariq. Hij wil vasthouden aan allerlei kleine gebruiken die zijn dagelijks leven structureren, maar zich daarbij wel steeds bewust zijn van de achterliggende redenen.

Yamina noemde als één van haar belangrijke personen haar vader. Van hem had ze *de mooie dingen van het geloof geleerd*, de levensvisie. Wat ze erg waardeerde was dat hij zijn kinderen altijd heel mooi wist te vertellen waaróm ze bijvoorbeeld bepaalde dingen niet mochten. Dit was iets dat bijvoorbeeld Anwar, Karima en Tariq juist gemist hebben in hun opvoeding: hun ouders wezen hen weliswaar op de regels, maar zonder verdere uitleg. Tariq: *ik weet nog dat ik dingen moest doen omdat het zo moest. Dat ik nooit eigenlijk de reden meekreeg, van waarom?* Karima stoorde zich daar als kind al aan, en is zeker van plan het bij haar eigen kinderen anders te doen: *want ik vond altijd je kunt wel iets niet mogen, maar ik wil altijd weten waarom mag je iets niet. Als je het laat, dat je dan weet waarom dat je het laat. En niet gewoon van 'het mag niet, dus punt uit'.* Zij illustreert hoe waardevol het is te weten 'waarom je iets laat': het geeft haar het gevoel dat de regels zinvol zijn. *Nu lees ik veel meer, en nu zie ik de positieve dingen, van: waarom mag je niet roken? Omdat het slecht is voor de gezondheid. Waarom mag je niet drinken in de islam? Omdat het slecht is voor je gezondheid en je bent dan even niet jezelf. Je kunt erge dingen doen als je dus wel drinkt, dingen die verboden zijn.*

Alle negen geïnterviewden nemen soms een dergelijke kritische houding aan, zij het in wisselende mate – het minst kritisch zijn Anwar en Samir. Ook Souad stelt

<sup>102</sup> Vertovec & Rogers, *Muslim European Youth*, 1-24.

over het algemeen weinig vraagtekens bij geloofszaken, en zij laat zich zeker niet, zoals Yamina, Tariq en Karima bijvoorbeeld wel doen, expliciet uit over het belang van de redenen achter bepaalde regels. Toch zien we ook bij haar voorbeelden van kritische toe-eigening van bronnen en tradities. Het mooiste voorbeeld daarvan is de onderbouwing van haar tolerantie naar andersdenkenden toe. Tot drie keer toe vertelt ze verontwaardigd over discussies met andere moslims waarin die beweerden dat niet-moslims minderwaardig zijn. Volgens haar blijkt uit de traditie juist het tegendeel. Zo herhaalt ze voor mij een hadith over de joodse buurman van de Mohammed, die niet langsging toen de profeet ziek was, maar toen hij zelf ziek was tot zijn verbazing wel bezoek kreeg van de profeet. Dit verhaal, dat volgens sommige anderen de morele superioriteit van de islam illustreert, gebruikt Souad juist als een argument voor verdraagzaamheid en respect. En ook in liefdadigheid is er volgens Souad geen verschil in geloof: *75% van je schaap moet je uitdelen. Aan je burens en mensen die het gewoon heel arm hebben. En ook als je buurman een jood is, moet je het met hem gaan delen.* Zij concludeert hieruit dat islamitische naastenliefde niet aan de grenzen van de eigen gemeenschap gebonden is, wat de gangbare opvatting in haar omgeving ook mag zijn.

Het vragen naar de reden achter bepaalde regels maakt ook een volgende stap mogelijk: het herinterpreteren van de regel volgens de bedoeling.<sup>103</sup> Dit zien we vooral bij vrouwen, die ervoor kiezen traditionele, religieus onderbouwde voorschriften die hen beperken in hun bewegingsvrijheid naar de bedoeling uit te leggen en niet naar de letter. We zagen in paragraaf 3.2 al het voorbeeld van Yamina, die uitlegt dat regels van seksescheiding bedoeld zijn om de kuisheid te waarborgen en overspel te voorkomen. Ze stelt dat zij de intentie heeft om zich niet met andere mannen in te laten, en dat ze daarom best om professionele redenen met een man alleen kan zijn, of 's avonds alleen over straat kan lopen. Op dezelfde manier loste Tariq het probleem van ons interview op. Ook gewoontes zoals het opsparen van het gebed onder werk- of schooltijd worden door informant in vergelijkbare termen uitgelegd: je hebt de intentie om vijf keer per dag te bidden op de juiste tijden, maar als dat niet lukt dan kan het ook anders. Het belang van de juiste intentie in dit soort redeneringen, en het contrast met een meer letterlijke opvatting van de regels, blijkt prachtig uit een jeugdherinnering van Yamina, waarin ze vertelt hoe verschillend haar vader en haar moeder reageerden toen zij als kind per ongeluk varkensvlees had gegeten:

*Er was iemand bij ons in de klas jarig geweest, en die had getrakteerd op worst. En ik kwam thuis, (...) en ik vertel 'ik heb iets gegeten en dat heet worst en dat is heel*

---

<sup>103</sup> In deze herinterpretatie spelen twee van de door Ketner onderscheiden strategieën om een goede moslim te zijn (zie hoofdstuk een) mee: de regels op ruimere wijze herinterpreteren en de nadruk leggen op intentie eerder dan strikte naleving.



*lekker.’ En ik weet nog dat mijn moeder helemaal flipte. Mijn moeder die sleurde me ook echt heen en weer: dat heb ik toch tegen je gezegd, dat mag je niet eten, wij zijn moslims! Ik weet nog dat mijn moeder er zo’n drama van maakte. En mijn vader die was heel kalm die zei (...) ‘Laat je moeder maar. Kom maar even bij me, je hoeft niet te schrikken’, want ik schrok helemaal. Ik dacht: ik ga naar de hel! Ja echt hoor. Ik dacht ik ga naar de hel, ik heb worst gegeten, dat mag niet, dus met mij is het afgelopen. Maar mijn vader (...) zei Allah is niet boos op je. Je wist het niet. En als je iets niet weet, dan telt het niet. En hij zei ook dat hij ook niet boos op me was (...) Ja, heel anders ging hij daarmee om.*

In deze anekdote zien we ook twee van de door Ketner benoemde strategieën terug: enerzijds de nadruk op de intentie als belangrijker dan strikte naleving, en anderzijds het argument dat het niet erg is om bepaalde regels te breken als je er niet van op de hoogte was.

De andere as waarlangs Demant ideologische verschillen afzet is die van geheel dan wel gedeeltelijk praktiserend. Ook hier kan geen sprake zijn van een objectieve maatstaf, immers, wie bepaalde regels, zoals we hierboven zagen, ruimer interpreteert, zal ook een andere definitie van praktiseren geven. Twee voorbeelden: Souad hecht aan het voorschrift dat vrouwen lange wijde kleding moeten dragen, maar doet dat zelf niet. Zij vindt zelf dat ze zich niet conform de islamitische norm kleedt. Karima loopt evenmin in wijde gewaden, maar zij vindt dat ze ook al prima aan de normen voldoet door over haar broek een lange bloes te dragen die haar heupen bedekt. Tariq erkent dat sommige mensen het niet als een verplichting zien om een baard te laten staan (Samir en Anwar noemen de baard niet eens), maar hij ziet het zelf wel als een verplichting en vindt het een tekortkoming dat hij geen baard heeft. Deze observaties sluiten aan bij de door Vertovec en Rogers benoemde trend dat mensen meer dan vroeger selectief kijken welke islamitische regels en uitgangspunten aansluiten bij hun eigen opvatting van het geloof.

Soms geven informanten zelf aan dat zij niet ‘volledig’ praktiseren. Zo vertelt Amal dat ze niet in alle situaties waarin dat verplicht is een hoofddoek draagt. Op haar werk voelt ze zich er niet prettig bij en dus doet ze hem af. Ook Yamina, Karima en Malika geven aan dat ze wel praktiseren, maar ‘niet super-precies’. Vooral Malika is hier stellig in: *ik praktiseer wel, maar ik moet ook zeggen dat ik in zoverre praktiseer dat het voor mij ook werkbaar is.* En Souad vertelt over de tijd dat ze alleen woonde dat ze geen hoofddoek droeg, maar wél bad en de koran las. Souad wil het echter zoals we al zagen in de toekomst anders doen: voor haar geen fifty-fifty meer, straks wil ze zich in een keer meteen aan alle regels houden. Ze sluit hierin aan bij Tariqs benadering, die een selectieve benadering nadrukkelijk van de hand wees: hij wilde

*alles wat er een beetje bij hoorde. Ik was praktiserend, dus ik wilde het hele complete plaatje.*

Ondanks zijn nadruk op het 'hele plaatje' voelt Tariq zich niet schuldig dat hij (nog) niet aan zijn eigen hoge eisen voldoet, en neemt hij ook andere moslims niets kwalijk, zolang ze hun geloof tenminste niet misbruiken als excuus voor wangedrag. Hij legt verschillen in de mate waarin mensen zich aan bepaalde regels uit aan de hand van de Arabische term *imaan*, meestal vertaald als 'geloof' en door Tariq uitgelegd als 'geloofsniveau': *iemand die een heel hoog geloofsniveau heeft, die zal ook makkelijker in staat zijn bepaalde dingen te doen.* Zelf kan hij het bijvoorbeeld nog niet aan om een baard te dragen, terwijl iemand met een hoger geloofsniveau daar geen enkele moeite mee heeft. Maar: *ik probeer wel mijn geloofsniveau telkens te verhogen. (...) Ik zou bijvoorbeeld nu misschien wel makkelijker, als ik op school zou zitten, aan durven geven van ik wil hier mijn gebed doen, is daar misschien een ruimte voor?*

In deze deelparagraaf over de ideologische dimensie van religiositeit heb ik gevraagd 'hoe' mensen geloven, op welke manieren ze de islamitische 'cultural stuff' interpreteren. Ik heb aangegeven wat de problemen zijn van het eendimensionale onderscheid tussen 'rekkelijken' en 'rechtleersers' dat Phalet & Ter Wal maken, en in plaats daarvan de meer adequate categorisering van Demant als uitgangspunt genomen. In mijn bespreking van de mate waarin informanten rekkelijk en selectief dan wel rechtleers en volledig praktiseren, en van hun meer of minder kritische benadering van de islamitische traditie, heb ik tevens de beperkingen van dit soort indelingen laten zien.

In wisselende mate nemen alle geïnterviewde moslims wel eens een kritische houding aan ten opzichte van denkbeelden, regels en richtlijnen. Een aantal informanten hecht veel belang aan de vraag waaróm bepaalde regels bestaan en op een specifieke wijze worden uitgelegd. Op basis van zelfstandig redeneren besluiten ze of ze het met de aangereikte interpretatie van een regel of overtuiging eens zijn. Vooral vrouwen neigen ertoe om bepaalde regels uit te leggen naar de bedoeling en niet naar de letter, en benadrukken dat hun goede intentie zwaarder telt dan exacte naleving. Zij zeggen ook het vaakst 'niet super-precies' te praktiseren, maar leggen dit niet uit als nalatigheid maar als een eigen keuze. Een andere uitleg van niet 'volledig' praktiseren is dat men nog moet groeien in het geloof, en vroeg of laat aan bepaalde dingen toe zal zijn die nu nog niet lukken.

In dit hoofdstuk zijn de verschillende informanten voor het eerst aan het woord gekomen, en heb ik besproken wat en hoe zij geloven. Ik heb besproken wat zij in hun verhalen laten zien van hun gedeelde islamitische repertoire, de islamitische 'cultural stuff'. Daarbij heb ik ervoor gewaakt niet te generaliseren, maar deze 'cultural stuff' steeds te presenteren vanuit de betekenis die hij voor deze specifieke



moslims heeft. Ik heb laten zien waar zij in geloven, welke normen en waarden ze aan hun geloof ontleen en hoe 'streng' ze deze opvatten. Ik heb de subjectieve waardering besproken die ze aan islam toekennen en hun zelfinschatting over de mate waarin ze zich aan diverse regels houden. Bovendien ben ik ingegaan op verschillen tussen informant en veranderingen in hun houding naarmate ze ouder worden. Hierbij zijn een aantal elementen uit het levensverhaalinterview, zoals toekomstbeelden, sleutelfiguren en ontwikkelingen in de opvattingen over religie, al goed van pas gekomen. Hoewel ik ook gebruik heb gemaakt van allerlei indelingen en typologieën van de manieren waarop moslims met hun geloof omgaan, heb ik ook geprobeerd om, door het laten zien van de informant als personen met een eigen verhaal, zulke 'platte' typering meer diepte te geven.

Wanneer we bijvoorbeeld kijken naar Souad en Yamina, dan lijkt Souad op het eerste gezicht de meer 'progressieve' van de twee: ze loopt in een spijkerbroek, draagt geen hoofddoek en werkt in de horeca. Ook houdt ze zich niet aan het dagelijks gebed. Yamina daarentegen kleedt zich kuis, bedekt haar hoofd en houdt de gebeden in. Maar tegelijkertijd is Souad degene die, wanneer het gaat om de interpretatie van religieuze voorschriften en uitgangspunten, alles kritiekloos van haar moeder overneemt, terwijl Yamina de traditie zoals ze die van haar ouders heeft aangereikt gekregen steeds opnieuw bevraagt en op eigen wijze uitlegt. Gevolg is dat we bij Yamina eigenlijk een veel 'liberalere' opvatting van de islam aantreffen dan bij Souad. Aan de andere kant hebben we wel weer gezien dat ook Souad zich soms kritisch opstelt naar mensen in haar omgeving die er volgens haar 'achterhaalde' denkbeelden op nahouden, zoals het idee dat niet-moslims minderwaardig zouden zijn.

Ondanks de vele verschillen in stijl tussen deze twee informant, hebben we hen bovendien allebei leren kennen als mondige vrouwen, die actief meedoen in de maatschappij en open staan voor mensen die anders denken dan zij. Vanuit hun uiteenlopende posities wijzen zij om het hardst elke vorm van intolerantie en extremisme af. 'Extremisme' of 'fundamentalisme' is een positie die voor veel informant als negatief referentiepunt fungeert om hun eigen positie aan te geven. Velen vinden het moeilijk zichzelf in te delen, maar weten wel heel goed wat ze *niet* zijn: van die religieuze fanatiekelingen die het beeld dat men in Nederland van moslims heeft in sterke mate bepalen.<sup>104</sup> Tariq is de enige die de benaming niet onmiddellijk afwijst. Wel veroordeelt hij, net als de rest, nadrukkelijk mensen die in naam van het geloof gewelddaden plegen.

Yamina spreekt expliciet haar hoop uit dat ze ook in de toekomst geen extremistische denkbeelden zal gaan krijgen, zoals ze zag gebeuren bij een nicht van

<sup>104</sup> In de interviews werd mensen *niet* gevraagd zichzelf in te delen, maar in het gesprek kwamen ze wel vaak zelf op het onderwerp 'visie' en zochten velen naar woorden om uiteindelijk te concluderen dat ze 'in ieder geval niet heel extreem' waren.

haar: *Die had ook een hartstikke mooie baan, leuke vrouw, spontane vrouw. En nu, met alle respect maar nu zit ze thuis, helemaal gesluierd, en naar buiten loopt ze ook met zo'n boerka!* Ook voor Karima gaat dat duidelijk te ver: *Ik ben niet zo heel, heel streng zeg maar. Sommigen gaan natuurlijk steeds een stap verder, sommigen gaan helemaal gesluierd. En dan zeggen ze dat het zo hoort. Ieder heeft z'n eigen manier, maar ik wil wel de basisregels van de islam respecteren en handhaven.* En Amal zegt stellig: *ik ben wel moslim maar niet zo extréém moslim. (...) Wel met het geloof bezig, geen alcohol, geen varkensvlees en wel vasten, maar we zijn wel in Nederland, dus ook een beetje met de Nederlandse cultuur mee.*

Amal maakt in het laatste citaat een tegenstelling tussen 'extreem' moslim zijn en moslim zijn op een manier die past in Nederland. Hoewel dit niet een vaste tegenstelling is, zijn er wel meer mensen die hun gematigde positie koppelen aan hun opvatting dat hun invulling van het geloof wel moet passen in de samenleving. In de woorden van Demant: zij 'proberen vorm te geven aan een liberale islam die past in de Nederlandse context'.<sup>105</sup> Yamina onderschrijft deze positie expliciet: *Mijn beleving van de islam is dat ik vind dat je geloof moet passen binnen de samenleving waar je bent. Het moet niet belemmeren, het moet mij niet belemmeren.* Malika wil, zoals we zagen, praktiseren op een manier die voor haar *praktisch en te doen is, binnen deze samenleving.* Ze verwijst opnieuw naar kledingvoorschriften: er zijn vrouwen die helemaal gesluierd gaan, maar: *zo ver wil ik niet gaan, want ik wil normaal kunnen functioneren. Ik draag wel een hoofddoek, maar die probeer ik ook zo te dragen dat het niet overheersend is. Op een manier die past bij mijn kledingsstijl waardoor mijn gezicht ook veel beter uitkomt, dus dat je niet alleen mijn hoofddoek ziet maar ook de rest.*

Malika wil niet dat mensen, wanneer ze naar haar kijken, alleen haar hoofddoek zien – ze wil gezien worden als persoon, en volgens haar is dat in Nederland lastig als je te zwaar gesluierd gaat. Ook Amal houdt in haar kleding rekening met de reacties van Nederlanders, immers: *volgens mij is islam niet anderen laten schrikken.* Ze legt uit: *je bent wel hier, en, je hoeft niet in een minirokje te gaan lopen, maar je hoeft ook niet een ander laten schrikken. Want als je gewoon een lange rok aan hebt en een lange jas of wat dan ook en gewoon een normale hoofddoek draagt dat is nu helemaal niet meer raar, maar die boerka's, dat vind ik - ja daar schrikken mensen van.* Yamina benadrukt dat zij, om mee te kunnen draaien in de samenleving, haar moslim zijn niet hoeft te compromitteren: *Ik kan gewoon meedoen met hoe hier geleefd wordt, dingen doen in deze gemeenschap, zonder dat ik zondig. Ik kan gewoon moslim blijven binnen de westerse samenleving.* De uitspraken van de twee vrouwen laten duidelijk zien dat zelfcategorisering altijd categorisering ten opzichte van een sociale context is. Een standpunt innemen is ook letterlijk een zelfpositionering in en

<sup>105</sup> Demant, *Islam is inspanning*, 21.



ten opzichte van de verschillende groepen die je referentiekader vormen. Het volgende hoofdstuk gaat over de vraag hoe de geïnterviewden zich als moslim positioneren binnen en ten opzichte van de verschillende groepen waarvan zij deel uitmaken.

## 3

MOSLIM ZIJN IN DE MAATSCHAPPELIJKE  
CONTEXT

*‘Ik ben geen moslim zoals er hier  
naar moslims wordt gekeken’*

---

## §1 PORTRETTEN: TARIQ EN AMAL

We zijn TARIQ in het vorige hoofdstuk al herhaaldelijk tegengekomen als iemand die heel intensief en bewust met islam bezig is, die gaat voor het ‘hele plaatje’ van volledig praktiseren, verdieping in de achtergrond van praktijken en in de geloofsleer, en gerichtheid op God en de medemens. Geboren is Tariq op het platteland in het noorden van Marokko. Als vijfde van zes kinderen (*dus een echt Marokkaans gezin, haha*) kwam hij als kleuter naar Nederland. Nu is hij dertig jaar oud. Over zijn ouders praat hij vol warmte, maar hun ongeletterdheid en gebrekkige kennis van de Nederlandse maatschappij betekenden wel dat hij in veel dingen zijn eigen weg moest zoeken. Meestal deed hij dus maar wat zijn vriendjes deden, en pas op het mbo begon hij bewust zijn eigen keuzes te maken. In dezelfde tijd ging hij ook steeds bewuster met zijn geloof om. Intussen heeft hij een hbo-opleiding afgerond en is hij *zoals de Engelsen dat zo mooi zeggen, ‘in between jobs’*.

Tariq streeft ernaar zich voortdurend bewust te zijn van zijn schepper en van de schepping: *hoe de mens in elkaar zit, hoe ingenieus dat is, en hoe de maan en zon en de aarde tot elkaar in balans staan; daar zie je gewoon de hand van God in. Dat is heel moeilijk om te begrijpen als je zelf niet gelooft. Iemand met een bepaald geloof zal dat makkelijker begrijpen. Iemand van het christendom of het jodendom of zo. Dat is misschien wel de overeenkomst met andere geloven.* In het dagelijks leven is hij veel met islam bezig, en nu hij zonder werk zit doet hij vrijwilligerswerk en is hij actief in de plaatselijke moskee. Hij komt er om te bidden, mensen te ontmoeten en te discussiëren, maar zit ook in allerlei commissies. Hij vindt het heel erg leuk dat er in de moskee niet alleen Marokkanen komen: *een hele multiculturele groep is dat. (...) Verschillende nationaliteiten, maar toch gewoon die broederschap, dat vind ik echt super.* Hoewel hij na zijn opleiding een half jaar in Marokko is geweest om Arabisch te



leren, heeft hij naar eigen zeggen niet zo veel met het land: *Leuk en aardig als het Marokkaans elftal moet spelen tegen China of zo (...) Maar daar houdt het dan ook op.*

Ook zijn Marokkaans 'cultureel erfgoed' heeft voor Tariq geen prioriteit: *ik stel mijn geloof ook boven culturele waarden. (...) Alleen (...) [mijn familie,] die hebben ook altijd bepaalde gebruiken, echt een cultuur waar ik eigenlijk niks mee heb.* Volgens hem is juist de generatie van zijn ouders geneigd om *werkelijk gewoon traditie [te] mixen met geloof.* Hijzelf vindt het belangrijk om die twee zaken uit elkaar te houden. Dat hij in Nederland is opgegroeid maakt het onderscheiden van cultuur en religie volgens hem een stuk makkelijker: *op een gegeven moment raak je toch los van de tradities. Het verwatert een beetje en dus ben je minder gevangen in die traditie en dat cultuur gedoe. In zekere zin vernederlands je ook.* Nederland is Tariqs primaire referentiekader, en vroeger was hij er ook niet mee bezig dat hij, als moslim, 'anders' was. *En toen kwam elf september eigenlijk.* Voor zijn gevoel was dat het moment dat hij zich voor het eerst in een hoek gedrukt voelde. De aanslagen van elf september 2001 en later de moord op Theo van Gogh hebben Tariq *qua mentaliteit, qua kijk op de wereld doen veranderen, (...) als moslim zijnde.*

Tariqs observatie is dat er sinds 2001 een tweedeling is gekomen tussen mensen die zich verstoppen, die zich schamen om er voor uit te komen dat ze moslim zijn aan de ene kant, en aan de andere kant mensen die juist meer nadruk op hun geloof zijn gaan leggen. Hijzelf hoort duidelijk in de tweede categorie: *op een gegeven moment ben ik die identiteit ook maar gaan houden. Ik vind ook - dat is mijn identiteit, moslim zijn. En voor de rest ben ik een wereldburger. Heel gek eigenlijk hoe een situatie kan bepalen hoe je een bepaalde richting wordt opgeduwd, waardoor je anders naar dingen gaat kijken.* Tariq wil niet alleen voor zichzelf zijn leven volgens de islam invullen, maar ziet 'moslim' ook als het belangrijkste kenmerk van de identiteit die hij naar buiten toe wil uitdragen. Toch worstelt hij er soms mee dat hij zich aan de ene kant ook als moslim wil profileren en aan de andere kant toch 'low profile' zou willen blijven in zijn Nederlandse context: *ik vind het ook wel belangrijk dat dat duidelijk naar voren komt. Ik ben moslim, hier sta ik, hier ben ik. [Maar] ik heb ook wel eens dat ik denk: weet je wat, hier ben ik opgegroeid, dit is mijn thuis, waarom moet ik me anders gaan opstellen?*

AMAL, de vrouw die een goed hart altijd belangrijker vindt dan een grote baard, ging voor het eerst naar school toen ze op haar tiende naar Nederland kwam in het kader van gezinshereniging. Haar leerachterstand kon ze niet goed inhalen, en een paar keer bleef ze zitten, *met nog heel wat stille Marokkaantjes die ook in die tijd zijn gekomen.* Veel opleiding heeft ze dan ook niet genoten, wel heeft ze altijd gewerkt, en dat doet ze nu, de 35 gepasseerd, nog steeds. Amal trouwde al heel jong, tegen de zin van haar

moeder zoals we al zagen, met een neef. Ze was op vakantie in Marokko verliefd op hem geworden, maar eenmaal in Nederland werd het huwelijk een drama. Het verhaal van Amal komt steeds weer terug op haar slechte huwelijk en de uiteindelijke beslissing om te scheiden. Haar man deed alles wat God verboden heeft maar verwachtte van zijn vrouw wel dat ze zich sluerde en ging bidden, en ook dat zij zich als een goede islamitische vrouw gedroeg. Dat kwam erop neer dat ze buiten werktijd het huis niet uitkwam en ook geen vriendinnen mocht hebben, alles met het argument dat anderen zouden kunnen roddelen.

Nu ze gescheiden is vreest ze op straat opnieuw afkeurende blikken van andere Marokkanen: *daar letten ze bij ons heel erg op. Als een vrouw alleen met een man praat, nou dan zegt dat al wat! Je kunt het gewoon over het weer hebben, over het leven. Maar daar wordt dan bij de moslims heel erg op gelet, wat de vrouw allemaal doet, en vooral als ze alleen[staand] is.* Amal is soms best trots op haar afkomst, maar over het algemeen levert die haar vooral kopzorgen op. *Toen met die moord op Theo van Gogh, ik heb echt zitten janken op het werk. Ik hoef me niet te schamen, ik ben niet de persoon die dat doet, maar toch - je bent wel een Marokkaan. En heel veel Nederlanders denken van één Marokkaan doet iets verkeerd, dus alle Marokkanen zijn hetzelfde, alle Marokkanen zijn dieven, alle moslims zijn slecht.* Amal maakt zich erg druk om het beeld dat Nederlanders van Marokkanen en moslims hebben. Toen ze haar op het werk eens vroegen om Marokkaanse recepten wilde ze die zelfs niet geven uit angst dat het niet zou smaken. Ze vindt het heel jammer dat alle Marokkanen in Nederland een stempel krijgen omdat er een paar rotte appels tussen zitten.

We hebben Amal in het vorige hoofdstuk al horen zeggen dat zij best islamitisch wil leven, maar wel *met de Nederlandse cultuur mee*. Ze vertelt dat ze veel dingen uit die cultuur heeft overgenomen, en dat ze in Marokko (waar ze al jaren niet geweest is) veel heimwee heeft. Zelf kijkt ze positief tegen Nederland en Nederlanders aan. Hoe Nederlanders naar haar en andere moslims kijken hangt er volgens haar vanaf of ze zelf moslims kennen: *iemand die wel veel over moslims weet en die daar mee omgaat, (...) dan is het vaak heel erg leuk, maar iemand die niks met moslims heeft - dan is het van oh jee! (...) Dat is dat beeld dat je ook ziet op het journaal en in de dagbladen. Aanslagen en zo.* Op haar werk draagt Amal geen hoofddoek en maakt ze zich een beetje op – mensen met wie ze te maken krijgt denken altijd dat ze uit Zuid-Europa komt, *ze denken nooit Marokko*. Dat wil Amal ook graag zo houden: *ik vind het gewoon niet fijn dat ze gelijk als ze naar je kijken al kunnen zien van oh, dat is een moslim, die is gevaarlijk!*

Aan haar kinderen wil ze goed duidelijk maken dat terrorisme niet islamitisch is. Ze wil hen leren *dat het belangrijk is om de islam te volgen, en ook vertellen dat al die bommen en slachtingen, dat dat er gewoon niet bij hoort*. Ze vindt het heel vervelend



dat zij *die niet moslim zijn dus hier in Nederland islam zo snel als een bedreiging zien en zou ze graag meegeven dat het een fijn en eerlijk geloof is. En dat er wel mensen zijn die bommen gooien en zo, maar dat niet alle moslims zo zijn. Je hebt ook hele goeie moslims, eerlijk en lief. Ze zeggen zo makkelijk van een moslim is gelijk een terrorist, een slecht persoon, klaar.* Bovendien heb je bij de joden ook terroristen, zo legt ze uit. Dat betekent niet dat ze zelf problemen heeft met joden, zij kan met iedereen wel overweg: *als mijn buurvrouw joods is en ze is lief voor mij dan is dat prachtig.* Net als Tariq benadrukt ze vooral de overeenkomsten tussen de islam en andere geloven. Met een moslim kan ze goed over het geloof praten, met een Nederlander doet ze dat eerder niet, behalve wanneer die zelf ook gelooft: *als je zeg maar een goede christen hebt - dat wijkt niet echt veel van elkaar af, de islam en het christendom, de koran en de bijbel, dus.*

## §2 INLEIDING: POSITIONERING EN ONDERHANDELING

---

Amal hecht er waarde aan het geloof door te geven aan haar kinderen en hen duidelijk te maken dat islam niets met terrorisme te maken heeft, zoals 'ze' zo makkelijk zeggen. We zagen aan het eind van het vorige hoofdstuk al dat de geïnterviewden een eigen, persoonlijke invulling geven aan hun geloof, zich daarbij echter ook per definitie op een bepaalde manier verhouden tot hun omgeving – zowel tot bredere tradities en vertogen in de groepen waarvan zij deel uitmaken als ook tot 'significant others' in hun directe omgeving. In dit hoofdstuk richt ik mij op de relatie van de informanten met hun omgeving. Daarbij ga ik steeds uit van de beleving van de informanten zelf: hoe verwoorden zij hun relaties tot anderen - groepen en individuen? En hoe zien zij zichzelf door de ogen van die anderen? De geïnterviewde moslims zijn zoals alle mensen steeds bezig hun eigen plaats te bepalen in de sociale velden waarin ze zich bewegen – ze onderhandelen met zichzelf en met verschillende groepen over hun positie in of ten opzichte van de desbetreffende groep.

Dit proces kunnen we op allerlei manieren terugzien in de levensverhalen. Vaak verwijzen mensen in hun verhaal naar de meningen van anderen of nemen ze zelfs concrete dialogen met derden op om te laten zien waar ze zelf staan. In het vorige hoofdstuk noemde ik bijvoorbeeld de discussies over tolerantie die Souad heeft gevoerd met andere moslims en die ze in haar verhaal opnam om mij te laten zien hoe zijzelf tegenover andersdenkenden staat. Ik bespreek hier nog een aantal voorbeelden waarin informanten hun eigen positie bepalen ten opzichte van andere moslims in hun directe omgeving. Door te refereren aan de posities die anderen in hun omgeving innemen en de gesprekken die ze met hen voeren, laten ze op verschillende manieren zien wie zij zelf zijn en waar ze staan. Je zou ook kunnen zeggen: ze voeren die

anderen op als personages in hun verhaal. Via deze personages staan ze in dialoog met de sociale wereld om hen heen.

Malika zet zich bijvoorbeeld af tegen haar vriendinnen en legt uit dat ze in kledingstijl netjes in het midden zit: ze heeft een aantal vriendinnen die helemaal geen hoofddoek dragen, andere die juist voor alleen maar lang kiezen en 'echt netjes' gesluierd gaan. *Als ik zo kijk naar vriendinnen, daar zit ik precies tussenin.* In bepaalde opzichten bevindt zij zich verder aan de rekkelijke kant: *qua denkbeelden ben ik ben ik meestal wel wat vooruitstrevender, voor mij kunnen wat meer dingen dan voor de meeste vriendinnen.* Als Malika bijvoorbeeld met vriendinnen naar een concert in Amsterdam gaat, vinden sommigen dat helemaal niet kunnen, zo zonder man op stap. Ook Yamina vertelt dat ze in de ogen van anderen misschien wel erg 'westers' is. Ze werkt, haar man helpt in het huishouden en soms gaat ze zelfs een weekendje weg met een vriendin. Zelf vindt ze dat helemaal normaal, maar in haar familie- en kennissenkring is het een grote uitzondering. *Naast mijn moslimidentiteit heb ik ook een westerse identiteit. En sommige familie en kennissen, die hebben dat niet zo zeer, een westerse identiteit.*

Tariq neigt juist naar het andere uiterste, in ieder geval tegen zijn familie: *mijn broers, maar met name mijn zus - want mijn zus die heeft in bepaalde dingen een wat vrijere interpretatie, zeg maar. (...) En zij dacht dat ik een beetje te ver ging: 'Ja, je gaat te ver' of zo (...) Omdat ik ook gewoon mensen kende met zo'n baard, die in klederdracht liepen. Mijn zus werd daar heel erg bang van. Dan zei ze van 'Oh nee', en zus en zo. 'Dan word je een extremist!' Haha, en ik (...) [heb] ook gezegd: die uitstraling en dat uiterlijk - hoe ik er uitzie en dat ik me gedraag als een moslim - als dat betekent dat ik een extremist ben, dan ben ik maar een extremist', zoiets.* Tariq laat hier delen van gesprekken met zijn zus terugkomen om te laten zien dat hij zich op een andere plaats in een spectrum van manieren van moslim zijn bevindt dan zijn zus. De twee onderhandelen hier ook over de benoeming van zijn positie: zij vindt dat hij bezig is te extreem te worden, hij gaat daar op in door haar definitie van extremisme uit te dagen: *dan ben ik maar een extremist!* Zelf associeert hij extremisme met gewelddadigheid, maar anderen gebruiken die term blijkbaar ook voor het soort gedragingen die voor Tariq 'gewoon' vallen onder 'je gedragen als een moslim'.

Een heel ander soort discussies heeft Tariq met andere mannen in de moskee. Deze gaan vaak over de uitleg van regels. Houdt de regel dat je broek niet op de grond mag komen bijvoorbeeld alleen in dat de broekspijpen, zoals Tariq vindt, boven de grond moeten hangen, of moet je broek al boven de enkel ophouden? En mag je als moslim wel in een niet-islamitisch land wonen? Tariq is best bereid om zijn eigen opvattingen hierover uit de doeken te doen, maar het lijkt hem er in het vertellen over deze discussies vooral om te gaan te laten zien dat ze juist onder gelijken worden



gevoerd. Hij benadrukt dat hij het heel goed kan vinden met zijn 'tegenstanders', en dat zij in het gesprek dezelfde uitgangspunten hebben: de discussies zijn bedoeld om de eigen kennis van het geloof te verrijken, en waar de kennis ophoudt hoor je je eigen ratio in te zetten. Uiteindelijk krijgt bovendien niemand gelijk: *we zijn geen geleerden. Dus uiteindelijk wordt het ook in het midden gelaten. Van nou ja, goed, het is wel best of zo.* Hoewel Tariq inhoudelijk wel degelijk een andere mening heeft, positioneert hij zich juist náást zijn discussiepartners, die net als hij weten dat hun kennis eindig is, maar graag in gesprek gaan – niet om hun gelijk te halen maar om hun kennis te vergroten en zo een betere moslim te kunnen zijn.

Veel van de vragen die Tariq in de moskee bespreekt worden aangedragen door de media. Dat je een vrouw geen hand zou mogen geven bijvoorbeeld, daar had hij nog nooit bij stilgestaan voordat in alle kranten stond dat een imam Rita Verdonk geen hand wilde geven. Verderop in dit hoofdstuk kom ik nog terug op het belang dat geïnterviewden de media toeschrijven in de Nederlandse beeldvorming over moslims, maar dit voorbeeld laat zien dat de media ook rechtstreeks van invloed kunnen zijn op de manieren waarop zij met hun geloof omgaan. Een ander voorbeeld daarvan geeft Yamina wanneer ze vertelt dat ze besloot een hoofddoek te gaan dragen toen ze op televisie steeds meer meiden van haar leeftijd met hoofddoek zag – uit haar eigen omgeving kende ze dat niet, daar liepen destijds alleen de vrouwen van haar moeders leeftijd met een hoofddoek.

In hoeverre de sterke aandacht, zowel bij moslims als bij niet-moslims, voor de hoofddoek terug te voeren is op de media laten we hier in het midden. Feit is dat de omgang met het kledingstuk vaak door vrouwen wordt aangehaald als een soort van graadmeter, om te illustreren hoe 'streng' zij zelf en andere vrouwen precies zijn. Dat zagen we al bij Malika en Karima, en ook Amal vertelt erover wanneer ik vraag of haar interpretatie van de islam afwijkt van die van haar omgeving: *een vriendin van mij bijvoorbeeld, als we dan aan het praten zijn, raken we in discussie. Ik draag bijvoorbeeld mijn hoofddoek wel buiten, maar niet op het werk, ik vind dat niet fijn. En dan zegt zij 'dan kan je hem net zo goed helemaal afdoen.' Ik zeg: 'Nee, ik vind niet, omdat ik dan op het werk geen hoofddoek draag, dat ik dan een minder goede moslim ben. Ik heb een goed hart en ik ben behulpzaam. (...) Een goede moslim zijn wil niet alleen maar zeggen dat je gesluierd moet lopen.'* Amal verzet zich niet alleen tegen het standpunt van haar vriendin dat je de hoofddoek altijd of anders helemaal niet moet dragen, maar relativeert ook het belang van de sluier door, zoals we al eerder van haar hebben gezien, de morele consequenties van de islam prioriteit te geven boven de meer oppervlakkige regels. Ze verdedigt zich tegen de latente beschuldiging dat ze geen goede moslim zou zijn.

Ook Yamina voelt zich wel eens op die manier veroordeeld, door haar geradicaliseerde nicht bijvoorbeeld: *Zij ziet mij ook als een slechte moslima. [F]S: hoe voelt dat?* *Dat vind ik wel heel erg. Het voelt net als bij iemand van de centrumpartij, haha, die tegen buitenlanders is. (...) Ja ik voel me echt gediscrimineerd.* In het geval van haar nicht is volgens Yamina onderhandelen over een invulling van moslim zijn die voor beide partijen aanvaardbaar is onmogelijk: *Ik kan geen contact meer met haar maken.* Karima vertelt dat ze ook met haar moeder vaak niet eens meer in discussie gaat, omdat die daar gewoon niet voor openstaat. Haar moeder vindt bijvoorbeeld dat je als vrouw geen broek mag dragen. Karima legt uit:

*die heeft dus niet geleerd, maar ze is nog steeds heel hardnekkig in al die verboden. Die is daar veel meer mee bezig dan met het mógen van dingen. Nou ja, dat is haar stukje. Ik ga daarover niet met haar in discussie. Ik probeer het wel, van: ja, maar je hebt die boeken niet gelezen.' Dat soort boeken waarin je uitlegt krijgt dat iets wèl mag. Maar bij haar is dat zo ingeworteld. (...) Mijn moeder vindt bijvoorbeeld dat een vrouw er altijd bedekt bij moet lopen. Dat heeft ze zo geleerd van kinds af aan. Dat zijn haar normen en waarden en ze heeft vroeger gehoord dat het volgens de islam zo is. Dat is ook zo, maar (...) er zitten nog kleine details aan vast.*

Karima ziet dit verschil in benadering als een generatieverschil: met haar vriendinnen zit ze wèl op een lijn.

De geïnterviewde moslims verhouden zich op allerlei manieren tot de personages die ze opvoeren: soms zeggen ze 'verder' te gaan dan de mensen om hen heen, in hun 'westerse' gewoontes of juist in de striktheid waarmee ze islamitische regels navolgen, soms benadrukken ze de gelijkwaardige relatie met die anderen, en soms verdedigen ze zich tegen posities die hun manier van omgaan met islamitische voorschriften veroordelen. Deze voorbeelden laten zien hoe voor de geïnterviewden ook de eigen 'individuele' visie op het geloof tot stand komt in wisselwerking met de sociale omgeving. Hun eigen leven geven ze immers altijd betekenis in het kader dat deze sociale wereld biedt. In de woorden van Hermans: 'Meanings are pre-structured and colored by the societal positions represented by the collectivities to which one belongs. Because collective voices are not only outside but also in a particular individual self, a collective voice may constrain or even suppress the meaning system of an individual.'<sup>106</sup> Dat collectieve stemmen ook binnen het zelf hun weerklank kunnen hebben, is een punt dat terug zal komen in hoofdstuk vier. In dit hoofdstuk kijk ik allereerst naar de 'societal positions' die informanten als moslims innemen, en vraag ik mij af of en hoe hun moslim zijn hen beïnvloedt en soms beperkt in hun verdere identificaties en in de interpretatie van hun eigen positie.

<sup>106</sup> Hermans, 'Conceptions of self and Identity', 58.



Het gaat mij hier dus specifiek om de sociale positionering van mensen als moslim. De volgende paragraaf gaat dan ook over moslim zijn als sociale (deel)identiteit. Immers, in de woorden van Verkuyten, 'sociale identiteiten positioneren mensen ten opzichte van elkaar.'<sup>107</sup> Processen van identiteitsconstructie - persoonlijk of collectief - houden volgens Baumann een voortdurende dialoog in en gaan daarom niet alleen over wat hij 'selfing' noemt, maar altijd ook over 'othering'<sup>108</sup>: de eigen identiteit wordt altijd gezien in het licht van wie en wat ik juist niet ben, een in-group verwijst per definitie naar de out-group. Omdat ieder mens bij verschillende groepen hoort en de precieze grenzen van in- en uitsluiting onduidelijk en voor onderhandeling vatbaar zijn, bespreek ik in de rest van het hoofdstuk de verhouding van de deelidentiteit 'moslim' met andere groepen waarmee veel informanten zich (des)identificeren: Marokkanen, anders- en niet-gelovigen, Nederlanders, en tenslotte extremisten en terroristen. In hoeverre worden andere deelidentiteiten gepresenteerd als overlappend (of zelfs samenvallend) of juist als schurend of botsend met de moslimidentiteit? Hoe zijn ze met elkaar verweven, of worden ze juist gezien als separate compartimenten in het eigen leven? Hoe gaan mensen om met mogelijke spanningen? In Yamina's ogen zitten haar 'westerse identiteit' en haar 'moslimidentiteit' elkaar niet in de weg, maar veel mensen in haar omgeving – veel islamitische Marokkanen in haar omgeving om precies te zijn<sup>109</sup> – denken daar anders over. Het is niet toevallig dat alle voorbeelden van 'westerse' dingen die Yamina noemt juist van haar als vrouw vreemd worden gevonden. Gender speelt in veel van de hier besproken kwesties een rol, met name voor de vrouwelijke informanten, en daarom zal ik ook hieraan aandacht besteden.

### §3 'MOSLIM' ALS SOCIALE DEELIDENTITEIT

*Ik weet het: ik heb een doek op, en ik draag iets uit. Dat is ook iets dat je tegenwoordig in de media ziet: de islam, het moslim zijn. Maar ik ervaar mezelf niet als een standaard-moslima of zo. Ik zie mezelf niet als moslima. Ik ben moslim, maar ik ben geen moslima in al mijn gedragingen. Nee, zo bedoel ik het niet... Ik ben geen moslim zoals er hier in Nederland naar moslims wordt gekeken.*

Yamina is zich er duidelijk van bewust dat zij moslim is en door anderen ook als moslim wordt gezien. Zij zet echter vraagtekens bij de invulling die in Nederland aan het etiket 'moslim' en meer nog 'moslima' wordt gegeven. Amal heeft zo veel moeite

<sup>107</sup> Verkuyten, *Etnische Identiteit*, 23.

<sup>108</sup> Baumann G., 'Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach' in: (red.) Baumann G. en Gingrich A., *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, New York 2004, 19.

<sup>109</sup> In paragraaf vijf zullen we echter zien dat veel informanten ervan uitgaan dat een westerse en een moslimidentiteit ook in de ogen van veel Nederlanders niet goed samengaan.

met die invulling dat ze op haar werk geen hoofddoek draagt omdat ze liever niet als moslim gezien wil worden. Tariq zou juist wel door een baard te laten staan ook naar buiten toe willen tonen dat hij gelooft. 'Moslim' is in de Nederlandse context een sociaal relevante categorie, met een exclusief karakter en op basis van categoriale lidmaatschapskenmerken. Kortom, 'moslim' fungeert als een sociale (deel)identiteit volgens de omschrijving van Verkuyten die we in het eerste hoofdstuk hebben gezien. Zijn uitwerking van het concept vormt in deze paragraaf de richtlijn van mijn bespreking van 'moslim' als sociale identiteit.

Welke sociale categorieën door een individu of door de samenleving als geheel als relevant worden gezien, kan natuurlijk veranderen. Zo vertelt Tariq dat hij het gevoel heeft dat vroeger vooral op huidskleur werd gelet, en dat hij toen door veel Nederlanders werd gezien als een 'buitenlander'. Pas later ging de aandacht specifiek uit naar 'die Marokkanen' en nog later naar de moslims. Ook in het publieke debat heeft de aandacht voor 'allochtonen' goeddeels plaatsgemaakt voor die voor 'moslims'. Veel informanten zeggen ook zelf vroeger veel minder bij hun religieuze identiteit te hebben stilgestaan dan nu. Blijkbaar heeft moslim zijn als sociale identiteit aan relevantie gewonnen. Het wordt, door moslims en niet-moslims, met toenemende mate als label gebruikt om mensen als groep in de samenleving te onderscheiden, als kenmerk op basis waarvan sociale structurering plaatsvindt (Verkuytens sociaal-structurele component van sociale identiteit).<sup>110</sup>

Naarmate de indeling als moslim meer sociaal gewicht krijgt, is er ook meer aandacht voor de culturele component: 'bijbehorende gedragsmanifestaties, gedragsconsequenties en (stereotype) gedragsverwachtingen' die sociaal worden gedeeld.<sup>111</sup> Amal vertelde, zoals we in haar portret al zagen, dat de verwachtingen die Nederlanders hebben van moslims sterk afhangen van hun bekendheid met moslims en islam – mensen die geen moslims kennen en weinig van de islam weten denken bijvoorbeeld snel dat alle moslims stelen. Malika heeft de indruk dat veel Nederlanders denken dat moslims uitsluitend Arabisch praten en *de hele dag met bidden bezig zijn*. Samir heeft een positievere formulering: *ze verwachten denk ik wel dat ik iemand ben die geen verkeerde dingen doet. Zoals alcohol drinken, varkensvlees eten, dat soort dingen*. Andere Marokkanen verdenkt hij er juist van dat ze hem veroordelen omdat zijn gedrag niet aan hun verwachtingen voldoet: *ik denk wel dat mensen naar mij kijken van jij bent moslim, iemand waarvan je weet dat mijn ouders moslim zijn. En dan verwachten ze dat je je daar ook aan houdt. Maar dan zien ze dus dat ik een Nederlandse vriendin heb, en een kind, nou dan kijken ze ook gelijk van ben jij nog wel moslim? Ja, eigenlijk ben je geen goede moslim*. Bij wat mensen, zowel

<sup>110</sup> Verkuyten, *Etnische Identiteit*, 24-25.

<sup>111</sup> *ibidem*, 25.



Marokkanen als Nederlanders, in de ogen van informanten van hen verwachten omdat ze moslims zijn, sta ik in dit hoofdstuk uitgebreid stil.

Verkuyten stelt dat mensen kunnen protesteren tegen elk van de componenten van sociale identiteit. Samir verzet zich tegen de bovenstaande redenering dat hij geen moslim meer zou zijn omdat hij niet zoals het hoort getrouwd is, met een Marokkaanse moslima natuurlijk. Ook Yamina heeft geen bezwaar tegen de indeling als moslima, maar wel tegen het beeld dat Nederlanders daarvan hebben. De geïnterviewden laten zich niet alleen uit over hun inschattingen van de verwachtingen van anderen, maar koesteren zelf ook verwachtingen en anticiperen daarop in hun handelen. Tariq legt uit: *ik heb het uiterlijk van een moslim dus daar moet ik me ook naar gedragen weet je*. De derde component bij Verkuyten, de zijnsdefinitie, verwijst naar de sociale verwachting dat leden van een categorie bepaalde onzichtbare kenmerken delen en daarin diepgaand verschillen van anderen. In de komende paragrafen zal ik verder ingaan op gedragsverwachtingen en zijnsdefinities die zowel Marokkaanse als ook Nederlandse mensen - in de ogen van de informanten - van hen 'als moslims' hebben.

Soms is het oordeel over het 'wezen' van moslims behoorlijk zwart-wit. We hebben bij Anwar al gezien dat hij de veronderstelling ontkracht dat je als moslim per definitie een goed mens bent, die blijkbaar bij sommige moslims leeft. Souad protesteert in een reflectie op haar zware leven nog heviger tegen zulk chauvinisme: *mensen zeggen vaak, wij zijn móslims, wij zijn dit, wij zijn dat... Wij zijn gewoon de rotste mensen die er bestaan!* Amal vreest dat er onder Nederlanders aan de andere kant vaak wordt gedacht dat moslims inherent slecht zijn; *want als een meisje thuiskomt met een moslim dan is het gelijk dikke oorlog thuis: 'je moet het uitmaken, want het is een slecht persoon' en bla bla bla!* Malika verzet zich op iets genuanceerdere wijze tegen de opvatting dat ze inherent zou verschillen van haar burens: *Op een gegeven moment kom je er dan achter dat je eigenlijk niet zo anders bent als er altijd naar je gekeken werd. (...) Ze denken dat je eigenlijk heel anders leeft, een heel andere denkwijze hebt. Maar eigenlijk zijn er veel meer overeenkomsten dan verschillen.*

Natuurlijk heeft ieder individu een meervoudige sociale identiteit, met verschillende deelidentiteiten die op verschillende manieren samen kunnen gaan. Vertovec en Rogers benadrukken dat juist nakomelingen van migranten vaak vaardig zijn in het selecteren, combineren en herinterpreteren van bepaalde facetten van de verschillende 'lifeways' die voor hen relevant zijn.<sup>112</sup> Yamina legt uit dat ze blij is met de manier waarop ze als 'de moslima die ik nu ben' de verschillende aspecten van haar leven integreert: *hoe ik mijn geloof en mijn leven en mijn werk en mijn alles combineer.*

<sup>112</sup>Vertovec & Rogers, *Muslim European Youth*, 6.

*En dat ik daar ook tevreden over ben. Het is oké zo. Dat ik èn moeder ben, èn werkende vrouw, èn echtgenote.* Yamina zal in haar dagelijks leven soms meer handelen als een moderne werkende vrouw, soms meer als moeder of als gelovige. Niet alle deelidentiteiten die een individu combineert zijn op elk moment even relevant. Samir legt bijvoorbeeld uit dat hij in zijn keuze voor zijn vriendin en hun ongebooren kind puur vanuit zijn hart heeft gemaakt zonder te kijken wat vanuit de islam de beste keuze zou zijn: *ik kijk daar als persoon tegenaan, zoals ik voel dat ik het moet doen. Het geloof komt er dan helemaal niet bij kijken.* Tariq maakt zelfs volkomen onuitgenodigd een lijstje met een aantal van zijn identificaties in volgorde van belang: *mijn identiteit, daarin komt de islam toch als nummer één. En vervolgens mijn Nederlanderschap, en mijn Berber afkomst. En daarna komt pas mijn Marokkaanschap.*

Ik refereerde er in het eerste hoofdstuk al aan – een meervoudige sociale identiteit wordt pas problematisch wanneer het samengaan van verschillende deelidentiteiten door het individu zelf of door zijn omgeving wordt ervaren als tegenstrijdig. In dit geval lijkt dat vooral op te gaan bij de combinatie van een identificatie met ‘de Nederlanders’ en met ‘de Marokkanen’ of ‘de moslims’. Daarbij zijn de categorieën ‘Marokkaan’ en ‘moslim’ vaak sterk met elkaar verweven, zoals we straks ook nog zullen zien.<sup>113</sup> Samir vertelde bijvoorbeeld dat zijn Marokkaanse omgeving op basis van zijn ‘te Nederlandse’ keuzes (samenwonen met zijn zwangere Nederlandse vriendin in plaats van trouwen met een Marokkaans meisje) concludeerde dat hij dan vast geen moslim meer was, of in ieder geval geen goede.

Tariq heeft eveneens meer met Nederland dan met Marokko, en vroeger voelde hij zich ook ‘gewoon Nederlander’. Maar vroeg of laat raakte hij ervan overtuigd dat er niets te kiezen viel. *Alles wat ik doe, dat heb ik hier gedaan. (...) [maar op een gegeven] moment ga je de dingen toch anders bekijken. Je hoort er toch niet bij. Je bent anders. En dan ga je je ook anders opstellen. Je bent toch- je bent een vreemdeling.* Tariq kiest nu bewust voor de islam als belangrijkste determinant van zijn identiteit, dat bleek al uit zijn uitspraak dat ‘moslim zijn zijn identiteit is’. Voor hem is er een duidelijk verschil tussen nationale en religieuze identiteit: *Ik heb geen keuze gehad in dat ik überhaupt hier in Nederland ben, ik heb geen keuze in dat ik Marokkaans ben. Het enige waarin ik een keuze heb is de islam. En dat is ook het enige waar ik blij van word, wat ik mooi vind, waar ik achter sta. Voor de rest ik heb geen keuze in hoe andere mensen naar mij kijken.* Het lijkt erop dat de islam voor Tariq ook de functie van tegencultuur vervult die Vertovec en Rogers noemen – een tegencultuur tegen opgelegde keuzes, tegen sociale uitsluiting, tegen de manieren waarop mensen naar hem kijken.

<sup>113</sup> cf. Demant, *Islam is inspanning*, 13-14.



Dat in zijn moskee mensen uit verschillende landen samen één gemeenschap vormen, sterkt Tariq in zijn overtuiging: *dat is dan weer een soort bevestiging, want je zegt voor jezelf op een gegeven moment ook ik kies voor de islam als identiteit. En dan zie je daar die verschillende nationaliteiten, en dan vind je dat (...) prachtig.* Tariq formuleert zijn moslim zijn als een identiteit die nationale verschillen overstijgt. Volgens De Koning en Bartels is dat een belangrijke strategie van jonge moslims in hun zoektocht naar een plaats in de maatschappij.<sup>114</sup> Door het internationale, universele karakter van islam te benadrukken nemen ze afstand van de dichotomie Marokkaans – Nederlands die niet strookt met hun oriëntatie op de Nederlandse samenleving. Tariq drukt dat uit door te zeggen dat hij eerst moslim is, en dan wereldburger. De islam heft voor hem de verschillen op andere terreinen op: *Voor mij is de essentie de eenheid. Dat het geloof in staat is verschillende mensen, verschillende rassen, wit, bruin, zwart, en verschillende landen bij elkaar te brengen zonder vorm van 'jij bent minder dan ik' of 'ik sta hoger dan jij'.* Voor Tariq is dit een oplossing, maar ook uit zijn verhaal blijkt dat informanten het in ieder geval niet als vanzelfsprekend zien dat ze Marokkaans zijn, moslim zijn en Nederlands zijn kunnen en mogen combineren.

In de volgende paragrafen ga ik na hoe de geïnterviewden spreken over 'moslim zijn' als Marokkaan in Nederland. Eerder dan een systematische analyse te geven van de intersectie van de deelidentiteit van moslim met die van Marokkaan, Nederlander, man of vrouw, bespreek ik van de positionering tussen 'groepsgenoten' en 'anderen' steeds een aantal aspecten die in de interviews dominant aanwezig waren. Daarnaast ben ik benieuwd hoe de geïnterviewden hun toebehoren en hun anders-zijn beleven en betekenis geven, en in hoeverre zij in hun verhalen de nadruk leggen op hun eigen individualiteit of op groepskenmerken, en op de verschillen die hen anders maken dan anderen of juist op overeenkomsten die de verschillen overstijgen. Karima wijst in de volgende uitspraak zowel het generaliseren over groepen als ook de focus op verschillen nadrukkelijk af: *daar kan ik niet tegen, als iemand tegen mij zegt 'ja, jullie ook altijd', dan denk ik van ik sta hier toch alleen? Hoezo jullie? Ik ben toch niet meer dan één persoon? Daar hou ik niet van (...) die wij-en-jullie-cultuur!*

#### §4 MOSLIM EN MAROKKAAN

Tariq plaatst zijn geloof nadrukkelijk boven culturele tradities en etnische scheidslijnen. Hoewel er meer informanten zijn die zulk een onderscheid aanbrengen tussen Marokkaanse tradities en islam, lijkt Tariq de enige die in het dagelijks leven

<sup>114</sup> Koning, M. de & Bartels, E., 'For Allah and myself', in: Bos, P. & Fritschy, W. (red.), *Morocco and the Netherlands. Society, Economy, Culture*, Amsterdam 2006, 146-155.

veel contact heeft met moslims van verschillende afkomst. Voor de anderen vallen de categorieën 'moslim' en 'Marokkaan' in hun sociale contacten praktisch samen – ze lijken weinig contact te hebben met moslims die niet ook Marokkaan zijn, noch met Marokkanen die geen moslim zijn. Naast uitspraken waarin uitdrukkelijk gedifferentieerd wordt tussen geloof en cultuur zien we in de interviews ook veel voorbeelden van het door elkaar gebruiken van 'moslim' en 'Marokkaan' als inwisselbare termen – zoals in de woorden uit het portret van Amal: *alle Marokkanen zijn dieven, alle moslims zijn slecht*. Amal trekt zich zulke vooroordelen sterk aan. Terwijl Tariq zichzelf weliswaar als Marokkaan ziet en presenteert, maar verder weinig blijkt geeft van emotionele vereenzelviging en een gevoel van verbondenheid met de groep, zien we dat laatste bij Amal wel degelijk. In de termen van Verkuyten: bij Tariq zien we een zekere mate van zelfcategorisering als Marokkaan, bij Amal is daarnaast ook sprake van zelfidentificatie met andere Marokkanen.

Die 'andere Marokkanen' komen in de levensverhalen voornamelijk enerzijds terug als 'de Marokkaanse gemeenschap' in abstracto, en anderzijds in de vorm van naasten, zowel de eigen ouders als de vertegenwoordigers bij uitstek van de eigen afkomst en van de eerste generatie migranten, als de eigen Marokkaanse vriendenkring en in bredere zin de eigen generatie van in Nederland opgegroeide Marokkanen.

#### §4.1 moslim in de Marokkaanse gemeenschap

Wanneer mensen spreken over 'de Marokkaanse gemeenschap', dan gaat het meestal om dingen die deze gemeenschap van hen verwacht – om sociale controle. Amal mocht van haar man niet de stad in omdat ze anders door allemaal Marokkaanse mannen gezien zou worden die zouden zeggen dat ze een slechte vrouw was, en Malika legt uit dat de gemeenschap haar voor gek verklaarde toen zij als getrouwde vrouw en moeder aan een vervolgopleiding begon. Zij vertelt dat ze zich prima voelt in de Marokkaanse gemeenschap, maar wel vaak 'verder' is dan andere vrouwen. Ze is dan ook blij dat ze zelf in een 'witte' wijk woont waar de directe sociale controle minder speelt: *dat ik lekker in huis kan lopen zoals ik wil, want dat kan ook niet als je in een buurt woont waar iedereen langs kan lopen. (...) Dat ik me meer bloot kan kleden, mijn haar lekker los, gewoon*.

Yamina heeft de indruk dat ze zelf niet wordt beperkt: *in Marokko was die sociale controle heel erg. Als een vrouw 's nachts nog op straat was, alleen, dan werd er ook gepraat, van 'oh, ja, die heb ik met die man gezien' (...) Maar hier in Nederland leven we in een hele andere samenleving. Hier speelt dat niet*. Op een ander moment vertelt ze echter dat zij er wel degelijk op is aangesproken als ze bijvoorbeeld 's avonds laat



alleen naar huis liep. Zij trekt zich hier echter weinig van aan. Haar uitspraak moeten we dan ook eerder zien als een claim dat de sociale controle hier geen dwingende kracht heeft, en niet als een ontkenning van het verschijnsel als zodanig. Souad ervaart dat heel anders. Voor jongens die ze ontmoette hield zij angstvallig verborgen dat ze op zichzelf woonde, omdat ze wist dat dat in Marokkaanse kringen een grote schande was en dat jongens haar als een slet zouden zien en behandelen als ze wisten dat ze uit huis was. Toch had ze in die tijd naar eigen zeggen veel meer speelruimte dan na haar trouwen. *Ik ben een getrouwde vrouw, en zo moet ik me ook gedragen. Want alle ogen zijn op mij gericht hè? Zo kwam ze er met het slachtfest niet onderuit om een schaap te laten slachten, hoewel ze dat zelf helemaal niet nodig vond. Het werd nu eenmaal van haar verwacht, en niet eens uit religieuze gronden, vindt ze: de controle onder de Marokkaanse gemeenschap is echt heel groot. En als ik geen schaap koop, dan denken ze dat wij niks te eten hebben hier.*

Ook Samir verhaalt van de afkeuring van zijn handelen door de gemeenschap, die volgens hem zijn moslim zijn in twijfel trekt omdat hij samenwoont met zijn Nederlandse vriendin. Hij noemt dat kortzichtig, maar trekt het zich daarom niet minder aan. Bij Amal kwam de controle vooral via haar man, die haar haarfijn wist te vertellen wat 'men' allemaal van haar als getrouwde vrouw verwachtte. Vanuit de islamitische 'gemeenschap' voelt zij zich nu trouwens juist als gescheiden alleenstaande vrouw heel erg bekeken: *Ik ben een moslim en ik ben alleen. Soms houd ik er wel rekening mee, dat ik niet buiten met een man ga staan praten, maar ja, je komt gewoon een bekende tegen en dan kun je moeilijk doen alsof je hem niet ziet omdat er net een andere moslim aankomt.* Uit deze twee voorbeelden blijkt dat afwijkend gedrag door wat informanten als 'de gemeenschap' zien kan worden afgestraft met het oordeel geen goede moslim te zijn. Dat ondervond ook Karima toen haar ex-man probeerde haar zwart te maken: *hij is naar de Marokkaanse gemeenschap hier in -- geweest om over mij te klagen (...) zodat ik geïsoleerd zou worden in onze cultuur als de slechterik, gewoon als een slechte vrouw die niet volgens de normen en waarden van de islam leeft.*

Bijna al zulke verhalen over sociale verwachtingen en oordelen worden verteld door vrouwen en gaan ook over hun gedrag als vrouw. We hebben ook in het vorige hoofdstuk al voorbeelden gezien van thema's die juist voor vrouwen spelen. Ook daar ging het vaak om naar buiten toe gepast gedrag als islamitische vrouw – om kledingregels, omgang met mannen, de grote verandering in situatie die het huwelijk met zich meebrengt. Juist in genderkwesties zijn etnische en religieuze aspecten vaak

sterk met elkaar verweven.<sup>115</sup> Soms lijken vrouwen die verwevenheid in te zetten om hun eigen positie te onderbouwen. Yamina verweert zich bijvoorbeeld tegen de positie van 'extremen' zoals haar radicale nicht dat je je als goede moslima volledig dient te bedekken: *het is niet Marokkaans, het is niet Nederlands, het is niet Berbers!* Amal denkt er net zo over: *zelfs in Marokko zie je dat niet, dus. En hier is het echt extreem.* De vrouwen verwerpen een extreme interpretatie van een islamitische regel door te verwijzen naar de Marokkaanse situatie.

Yamina vertelt ook dat ze juist in Marokko anders ging kijken naar de beperkingen die haar ouders haar als meisje oplegden. Als ze in Nederland zag dat andere meisjes meer vrijheid kregen, leek dat haar een vanzelfsprekendheid: *dat is omdat het een Nederlands meisje is, die mag alles.* Dat ze door haar ouders thuis werd gehouden en niet mocht doorleren, kwam volgens haar 'gewoon' omdat ze Marokkaans was: *Ik had daar een bééld van. En dan kom je in Marokko, en dan zie je dus dat het meisje in het ene gezin wel mag studeren, in het andere gezin niet. En die heeft een hoofddoek op, en die niet. Die moeder heeft gewoon haar haar kort en gekleurd, en die moeder heeft wel zes sluiers om. Dan zie je daar heel duidelijk dat er heel verschillend mee wordt omgegaan - met het geloof, met de tradities.* Het geloof kan dus een drukmiddel zijn in de sociale controle onder Marokkanen, maar andersom kan de Marokkaanse afkomst ook worden ingezet in de onderbouwing van een minder strikte interpretatie van bepaalde islamitische regels.

#### §4.2 moslim uit Marokkaanse ouders

Yamina's beeld van wat normaal was voor een Marokkaans meisje stelde voornamelijk op wat ze hierover van huis uit had meegekregen. Niet voor niets gebruikt Demant de wijze waarop mensen zich verhouden tot de manier waarop hun ouders praktiseren als een belangrijk criterium bij haar indeling in vier 'types' moslims: Ouders zijn in veel verhalen de belangrijkste bron en vaak ook het symbool van Marokkaanse tradities. Daarbij hoort voor de vrouwelijke geïnterviewden ook dat zij thuis minder bewegingsvrijheid kregen dan de jongens. Ik sta in deze deelparagraaf eerst stil bij dit genderverschil. Vervolgens laat ik zien hoe een aantal informanten nadrukkelijk onderscheid maakt tussen het 'Marokkaanse' en het 'islamitische', tussen cultuur en religie - volgens hen is dit het grote verschil tussen hun eigen generatie en die van hun ouders. Ook in andere opzichten contrasteren informanten hun eigen omgang met de islam regelmatig met die van hun ouders, terwijl ze binnen hun eigen

<sup>115</sup> cf. Buitelaar, M.W., 'Staying close by moving out. The contextual meanings of personal autonomy in the life stories of women of Moroccan descent in the Netherlands', *Contemporary Islam. Dynamics of Muslim Life*, 1(1), 2007, 2-23.



generatie vooral de overeenkomsten met anderen centraal stellen. Als laatste bespreek ik hoe de uitwisseling met generatiegenoten wordt beschreven.

Terwijl je de geïnterviewde mannen niet hoort vertellen over verschillen tussen jongens en meisjes tijdens hun opvoeding, is dat in de verhalen van veel vrouwen een terugkerend thema. Meisjes moesten hun moeder helpen terwijl hun broertjes buiten speelden, moesten zich decent kleden, kregen weinig ruimte in hun sociale contacten en werden ontmoedigd om door te leren. Karima had dat laatste dolgraag gewild, maar *mijn vader had dus aangekondigd dat dat niet ging gebeuren, want de vrouw gaat uiteindelijk toch thuiszitten en voor de kinderen zorgen en in de keuken staan*. Yamina had op school geen andere Marokkaanse meisjes waarmee ze haar eigen situatie kon vergelijken. Er zat wel een Marokkaanse jongen in haar klas, maar *dat was een jongen. Dat was anders, daar kon je je niet mee identificeren*.

Souad vond het als puber allemaal verschrikkelijk oneerlijk: *Dat ik geen make-up mocht, dat ik geen strakke kleren mocht aantrekken en dat ik niet met jongens mocht praten. En dat ik niet naar buiten mocht. Ik vond dat het nergens op sloeg. Want mijn broer die was een jongen, en hij mocht alles*. Toch zegt ze die regels nu beter te begrijpen: het was allemaal bedoeld om haar te beschermen voor de aandacht van mannen en voor roddels. *Bij Marokkaanse gezinnen is het gewoon totaal anders. Als je make-up hebt, dan ben je al de weg kwijt. Tegenwoordig wordt dat gelukkig wat normaler*. Zelf zou ze haar kinderen wel iets meer vrijheid geven dan ze zelf had, en zeker een betere opleiding, maar toch zouden juist de meisjes niet zo maar alles mogen: *als ik een dochter heb (...) dan mag ze van mij zeker het huis niet uit tot ze getrouwd is*. Terwijl Souad achteraf in hoofdlijnen instemt met haar moeders opvoeding, wil Karima haar kinderen helemaal gelijk opvoeden. *Want ik zou mijn kinderen dus niet zo opvoeden van 'jij hoort mij te helpen als meisje, en jij mag lekker buiten spelen'. (...) Ik vind dat dat gewoon zo hoort. Er is geen verschil. Ik vind dat een meisje net zo slim of misschien nog slimmer kan zijn dan jongens*.

Alle geïnterviewde vrouwen zien zich in hun opvoeding en door de Marokkaanse gemeenschap beperkt in hun bewegingsvrijheid. Pels en De Gruijter bespreken niet alleen verschillende manieren waarop islam een 'hulpbron' kan vormen voor Marokkaanse vrouwen<sup>116</sup>, maar stellen ook dat de religieuze voorschriften tot beperking van hun bewegingsvrijheid kunnen leiden. In de interviews valt op dat vrouwen weliswaar klagen over zulke beperkingen, die echter vrijwel nooit toeschrijven aan hun religie. Dit verschijnsel zien we ook op andere plekken terugkomen: de informanten zijn geneigd om negatieve zaken te scheiden van de islam: terrorisme is onislamitisch, en regels die men afkeurt worden gezien als horend bij de cultuur en niet bij de religie. Dat laatste sluit aan bij een trend die we in

---

<sup>116</sup> Zie hoofdstuk twee, §5.1

het eerste hoofdstuk al door verschillende auteurs gesignaleerd zagen: het maken van een onderscheid tussen de 'echte' islam en de cultuur en tradities die voor ouders en anderen gelijk lijken te staan aan een islamitische leefwijze. Dit onderscheid stelt moslims in staat kritisch en selectief om te gaan met hun religieuze erfgoed, zonder islam af te vallen.

Volgens verschillende informanten is het belang dat zij hechten aan het onderscheid tussen cultuur en religie typisch iets van hun eigen generatie, en onderscheiden ze zich hierin duidelijk van hun eigen ouders. Met name Karima en Malika doen herhaaldelijk uitspraken waarin dit onderscheid gemaakt wordt. Het duidelijkste voorbeeld is echter Tariq. We hebben hem al eerder horen beweren dat hij zijn geloof boven culturele waarden stelt. Wanneer hij bij familie is wil hij zich best aanpassen, en hij veroordeelt anderen ook niet om hun gebruiken: *zij mogen het doen. (...) Maar voor mezelf houd ik dat niet intact. Dat soort gebruiken. 'Dat soort gebruiken' was in zijn eigen opvoeding ook belangrijk: het was werkelijk gewoon traditie mixen met geloof. En de traditie was in zekere zin nog sterker dan het geloof.* Tariq is streng in het onderscheid tussen traditie of cultuur en geloof. Zelfs het gebed en de vasten hebben volgens hem voor veel mensen meer te maken met traditie dan met religie: *Wij vasten omdat dat een onderdeel van onze traditie, van onze cultuur geworden is of zo. In plaats van uit geloof.* Het verschil tussen religie en traditie lijkt bij Tariq dus te liggen in de intentie. Pas wanneer je een religieuze handeling bewust uitvoert met de bedoeling God te aanbidden, en niet uit gewoonte, *is het geen ritueel meer, of een cultuuruiting.*

Naast de tendens om islam nadrukkelijk apart te zetten van Marokkaanse tradities, zien we ook vaak dat informanten geloof en cultuur juist wel ervaren als sterk verweven of zelfs vrijwel identiek. Zo legt Amal uit: *ik heb bijna niks met Marokko, ik kan helemaal niet beleefd Marokkaans praten, (...) en er zijn heel veel regels - kijk bijvoorbeeld bij de moslims, als je met elkaar praat dan hoor je de ogen neer te slaan, maar bij de Nederlanders is dat gewoon onbeleefd als je iemand niet aankijkt!* In dit citaat illustreert Amal haar niet-Marokkaanse gedrag met een voorbeeld van wat 'bij de moslims' gebruikelijk is. Geloof en cultuur, 'Marokkaans' en 'moslim' lijken hier volledig inwisselbaar. De sterke associatie tussen deze twee categorieën zien we heel vaak terug in het op deze manier door of naast elkaar gebruiken van termen. Samir vat bijvoorbeeld het commentaar van zijn familie op zijn keuzes samen: *de schande, je bent toch Marokkaan, je bent moslim, dat doe je toch niet?* Ook Anwar is in zijn formuleringen geneigd 'Marokkaans' en 'islamitisch' als synoniemen te gebruiken. En Souad expliciteert de link zelfs: *cultuur en moslim zijn - bij ons is cultuur en geloof eigenlijk één.*



Hoewel sommige informanten vaker een onderscheid maken tussen hun Marokkaanse en hun islamitische deelidentiteit (Tariq, Malika, Karima) en bij anderen veeleer de verwevenheid van deze twee overheerst (Souad, Samir, Anwar), is dit met name een verschil in accent. Zo lopen de categorieën cultuur en religie ook bij de mensen die het vaakst hameren op het verschil tussen deze twee op andere mensen door elkaar. We hoeven maar te denken aan Karima, wier man beweerde dat zij 'volgens onze cultuur' slecht was omdat ze zich niet aan de normen en waarden van de islam hield. En zelfs Tariq, die zich zo expliciet distantieert van de Marokkaanse traditie, ziet het tegelijkertijd als een teken van hoog geloofsniveau om in traditionele kledij over straat te lopen, en ook hij gebruikt de termen 'moslim' en 'Marokkaan' vaak samen: *als Marokkaan, als moslim in Nederland heb je toch een andere belevingswereld*. Dat mensen zeggen islam en traditie te willen scheiden, betekent blijkbaar nog lang niet dat ze dit ook altijd doen. Tot deze conclusie komt ook De Koning in zijn proefschrift: 'jongeren claimen weliswaar een islam te construeren buiten het concept van cultuur om, maar in de praktijk lopen religie en cultuur wel door elkaar heen.'<sup>117</sup>

De 'traditionele' islam waar sommigen zich tegen afzetten is over het algemeen de islam zoals die door de eigen ouders wordt voorgeleefd. Tariq ziet het feit dat hij bewust met zijn geloof bezig is, dat hij verder gaat dan de traditie, dan ook als een belangrijk onderscheid tussen hemzelf en zijn ouders. De geïnterviewden kijken op verschillende manieren tegen de invulling van het geloof door hun ouders aan. Aan de ene kant staat de opvatting dat de eigen ouders beter met de islam 'bezig' zijn dan zichzelf, aan de andere kant wordt opgemerkt dat ouders te veel vasthouden aan Marokkaanse gebruiken en te weinig zelf kritisch het geloof bevragen. Bij Tariq overheerst het tweede, terwijl Amal vooral vertelt dat haar moeder elke dag bidt en zelfs buiten de ramadan nog extra vast. En terwijl Karima klaagt dat haar ouders weinig weten en zich vastklampen aan achterhaalde tradities, vertelt Anwar juist vol bewondering dat zijn moeder zo 'puur' is in haar praktisering. Wel vindt hij het jammer dat zijn moeder maar weinig weet van de islam en hem dus ook maar weinig kon meegeven. Samir vertelt juist dat zijn ouders niet alleen meer bidden en meer met islam bezig zijn, maar dat ze ook veel meer kennis hebben en dus op beide fronten hoger scoren dan hijzelf.<sup>118</sup>

Hoewel informanten vrijwel altijd de vroomheid van hun eigen ouders benadrukken, plaatsen sommigen daarbij dus de kanttekening dat hun ouders weinig

<sup>117</sup> Koning, M. de, *Zoeken naar de 'zuivere' islam. Geloofsbeleving, identiteitsvorming en radicalisering van jonge Marokkaanse moslims*, (werktitel dissertatie) verwacht, Amsterdam, 85.

<sup>118</sup> Hij benadrukt dat zijn ouders en vooral zijn moeder erg belangrijk zijn: *bij ons is het ook in het geloof zo van je moeder komt eerst*. We moeten echter niet veronderstellen dat de mensen die kritiek hebben op de manier waarop hun ouders met het geloof ingaan minder respectvol over hen praten. Ook Tariq stelt bijvoorbeeld: *bij ons zijn ouders heel belangrijk, zeg maar vanuit het geloof*. Evenmin zijn de mensen afstand nemen van de manier van praktiseren van hun eigen ouders de enigen die het van belang achten hun kennis over het geloof te vergroten.

weten en gevangen zitten in tradities die meer met cultuur dan met geloof te maken hebben, terwijl anderen vooral bewondering hebben voor de toewijding waarmee hun ouders zich aan de religieuze verplichtingen houden. In alle gevallen schetsen informanten een statisch beeld van hun ouders, terwijl ze zichzelf in dynamische termen beschrijven. We zagen immers in het vorige hoofdstuk al dat de geïnterviewden hun eigen religiositeit presenteren als een stijgende lijn. We zouden kunnen zeggen dat de manier waarop hun eigen ouders omgaan met de islam voor mensen als Samir, Souad en Amal het einddoel van die ontwikkeling vormt. Souad bijvoorbeeld wil er later net zo uitzien en haar dochter zo opvoeden als haar moeder, en Amal denkt dat het een kwestie van tijd is tot zij er ook aan toe is zich met dezelfde vasthoudendheid als haar moeder aan het geloof te wijden. Voor Tariq en Karima lijkt de ouderlijke positie juist het startpunt van hun eigen ontwikkeling, die hen dichter bij de islam moet brengen dan hun onwetende ouders.

Ouders vormen voor alle informanten een belangrijk referentiepunt, ze laten zich echter in de interviews zelden uit over de verwachtingen die hun ouders nu van hen hebben. Alleen over het huwelijk komen de ouders soms aan het woord. Yassin en Samir melden dat hun ouders teleurgesteld waren dat zij een relatie kregen met een Nederlandse en niet trouwden met een Marokkaans moslimmeisje, en Souad vertelt dat haar moeder helemaal gelukkig is nu ze netjes is getrouwd, 'helemaal halal'. Dat er weinig wordt verteld over de religieuze verwachtingen van ouders komt wellicht ook omdat er in de meeste gezinnen vroeger weinig gepraat werd, en de meeste informanten nog steeds weinig met hun ouders bespreken. Des te meer wisselen ze uit met mensen van hun eigen generatie.

Met uitzondering van Tariq, wiens vriendenclub naar eigen zeggen 'echt multiculti' is, en Yassin, die 'gewoon niet zo veel Marokkanen tegenkomt', heeft elk van de informanten onder zijn vrienden en kennissen veel (maar nooit uitsluitend) andere nakomelingen van Marokkaanse migranten. Volgens Karima geldt voor hen allemaal dat ze meer hebben geleerd dan hun ouders en daarom ook anders met de islam omgaan: *Ook over de islam hebben ze niet zo veel geleerd. Alleen dat je moet bidden, dat je een hoofddoek moet dragen en basta, maar niet dat je het gaat bevragen. Wij doen dat juist wel. Wij zijn koppiger geworden, maar wij hebben dan ook op school gezeten. Wij hebben geleerd dat elk vraagje een antwoord heeft, en daarom ga je je er ook in verdiepen.* Gewapend met kritisch denkvermogen zoekt Karima haar eigen weg, en om zich heen ziet ze hetzelfde gebeuren. *Dat geldt voor mijn generatie in het algemeen. Als wij onderling praten met vriendinnen merk ik toch dat je er hetzelfde over denkt, en dat wij allemaal globaal gezien zo over onze ouders denken, en dat we kritischer kijken naar dingen.*



Met vriendinnen praat Karima dus wel over geloofszaken. Ze is niet de enige die vertelt discussies over islam te voeren met broers en zussen, vrienden en kennissen. Van Tariq zagen we dit al. Maar ook Amal vindt het prettig om met andere moslims in gesprek te gaan, al hoopt ze wel dat haar kinderen later dankzij de koranlessen meer 'munitie' hebben om zich in dat soort discussies te handhaven. Voorbeelden van discussies met andere moslims heb ik in paragraaf twee al besproken. Hier wil ik daaraan alleen nog toevoegen dat uit de verhalen over zulke gesprekken en over de relatie met vrienden in het algemeen vaak een grote tolerantie ten opzichte van afwijkende standpunten spreekt. Zo vertelt Samir dat zijn vrienden weliswaar vraagtekens plaatsten bij zijn keuze om samen te gaan wonen, maar hem wel hielpen klussen. En over de vriend die zich helemaal niet aan islamitische voorschriften houdt, al geeft hij toe dat wat wel zou moeten, zegt hij: *ook al drinkt hij, dat weerhoudt mij er niet van goede vrienden met hem te zijn*. En zo zijn er meer verhalen over vrienden die 'best extreem' zijn of juist 'heel los'.

Het lijkt er dus op dat in het spreken over de oudere generatie migranten de nadruk ligt op de verschillen met de eigen positie, terwijl binnen de huidige generatie nakomelingen verschillen weliswaar worden onderkend, maar niet centraal gesteld. Naar ouders wordt vooral verwezen als degenen van een bepaalde manier van omgaan met de islam aanreiken en vertegenwoordigen die men ofwel zelf uiteindelijk ook wil bereiken ofwel ziet als een 'lager' stadium dat men voorbij wil streven. Generatiegenoten worden opgevoerd als partners in discussies waarin posities worden uitgewerkt en tegen elkaar afgezet.

## §5 MOSLIM EN/OF NEDERLANDER?

---

Net zoals voor de meeste informanten de categorieën moslim en Marokkaan vrijwel samenvallen, zo vallen andersom ook de Nederlanders samen met de niet-moslims. In religieus opzicht vallen die niet-moslims uiteen in mensen die een ander geloof aanhangen en mensen die helemaal niet geloven. In deze paragraaf zal ik eerst stilstaan bij de vraag hoe moslims zich positioneren ten opzichte van anders- en niet-gelovigen. Daarna bespreek ik in hoeverre zij zichzelf identificeren als en met Nederlanders. Vervolgens draai ik de zaken om en kijk ik hoe Nederlanders - in de ogen van de informanten - hen als moslims zien en benaderen. Volgens alle informanten leven er aan Hollandse zijde veel misvattingen en vooroordelen over moslims. De belangrijkste bron hiervan is de grote aandacht voor moslimterrorisme sinds de aanslagen op elf september 2001. In veel verhalen vormen elf september en de moord op Theo van Gogh breuklijnen in de beleving van hun sociale moslimidentiteit, en ik zal er dan ook een aparte subparagraaf aan wijden. Als laatste

sta ik stil bij de verschillende manieren waarop informanten reageren op en verklaringen zoeken voor negatieve beeldvorming over moslims.

### *§5.1 houdingen jegens anders- en niet-gelovigen*

Amal snapt nooit zo goed waarom mensen zich zo richten op onderlinge verschillen, ook wat het geloof aangaat. Zelf weet ze wel dat mensen vaak zeggen dat bijvoorbeeld moslims en joden niet samengaan, maar zij kan nar eigen zeggen 'met iedereen overweg'. Ook met een joodse buurvrouw, als die maar lief voor haar is, zo zagen we al in haar portret. Tariq vertelt dat hij ook een boeddhistische vriend heeft, een christelijke en zelfs een hindoe, en dat zij allemaal elkaars geloof respecteren. Karima dacht vroeger dat het klopte wat 'ze' zeiden: dat je niet-moslims niet hoeft te respecteren. Maar nu ze zich wat meer in de islam heft verdiept weet ze dat dat juist wèl moet. Souad heeft haar woordje wel klaar als andere moslims laatdunkend over anders-gelovigen praten: *En als zij tegen mij zegt 'ons geloof is het allerbeste', zeg ik: 'nee, want die andere mensen bestaan ook op de aarde. Anders waren ze niet geschapen. Ze verdedigt met name het jodendom: Mensen moeten gewoon gelijk behandeld worden. Ben isra'il wordt ook gewoon in de qur'an genoemd. En er staat niet ben isra'il - tussen haakjes: dat zijn de slechten. Zij waren ook gelovigen, voordat de islam bestond waren wij ook joods.*

Karima en Souad betogen dat de islamitische bronnen gelovigen aansporen aanhangers van andere religies te respecteren. Tariq vindt dat ook juist een van de mooie dingen waar hij achter is gekomen door zich meer met de islam bezig te houden: *ik kom er hele mooie dingen in tegen. Dit is mijn waarheid, maar die laat tegelijkertijd wel ruimte voor een andere waarheid. Als jij een andere waarheid hebt is dat ook goed.* Volgens Karima en Souad denken sommige individuen en media daar helaas anders over, en ook Samir vertelt dat 'ze zeggen' dat islam en christendom niet samen gaan, al ervaart hij dat zelf helemaal niet zo. Hij en Amal verwijzen daarbij niet naar islamitische bronnen, maar benadrukken dat zij als individu tolerant zijn ten opzichte van andersdenkenden, zolang die henzelf ook maar respecteren.

Tariq vertelt ook dat hij vroeger atheïsten minder als een bedreiging zag dan christenen, maar dat hij naarmate hij zich verdiept in zijn geloof juist meer respect krijgt voor joden en christenen. Hij vindt nu dat hij beter met hen kan praten en meer met hen deelt dan met mensen die helemaal niets geloven. Dat zie je bijvoorbeeld terug in zijn politieke voorkeur: *het CDA, daar vind ik ook aansluiting bij, omdat het toch denkt vanuit de religie, het christelijke geloof, dat sluit toch echt wel meer bij mij aan dan helemaal geen geloof bij voorbaat.* Ook Samir vindt het 'al een pluspunt' als iemand net als hij in God gelooft, en er zijn meer informanten die aangeven dat ze



beter overweg kunnen met anders- dan met niet-gelovigen. Zo zagen we ook bij Amal dat ze met de meeste Nederlanders niet graag in discussie gaat over het geloof, behalve als ze met 'echt gelovige' christenen te maken heeft. Daarmee verschilt ze immers niet veel, hun overtuigingen en hun heilige boeken komen volgens Amal grotendeels overeen.

Niet alle geïnterviewden uitten zich over het onderwerp anders-gelovigen. Malika, Karima en Yamina hoor je er helemaal niet over. Alle anderen benadrukten net als Amal dat de verschillen, voornamelijk tussen de drie monotheïstische religies, minder belangrijk zijn dan de overeenkomsten. Zo zegt Tariq over het christendom: *tachtig, negentig procent is hetzelfde. Lief en aardig zijn voor je medemens, geduld hebben en noem maar op.* Ook Anwar en Samir, die net als Amal wel eens in gesprek gaan met hun 'echt christelijke' collega's, merken nadrukkelijk op hoezeer gelovige moslims en christenen op één lijn zitten en dat ze in de basis dezelfde normen en waarden hebben. Tariq zegt ook in zijn portret dat iemand die zelf gelooft, een jood of een christen, zich veel makkelijker zou kunnen verplaatsen in de manier waarop hij tegen de wereld aan kijkt.

Maar één keer staat Tariq stil bij het onderscheid tussen islam en christendom: naar aanleiding van mijn vraag of hij momenten heeft gehad waarin hij de nabijheid of het handelen van God in zijn leven meende te bespeuren. Dat vindt hij een typisch christelijke vraag. *Dat zweverige, zo van 'opeens zag ik het licht' of zo. En bij ons is de islam behalve een spiritueel gedeelte ook een complete manier van leven.* Naast hem is Anwar de enige die wijst op een substantieel verschil: hij vindt het, *met alle respect,* maar raar dat christenen zeggen dat hun zonden bij voorbaat al vergeven zijn - dan hoef jij je toch niet meer in te spannen voor het paradijs? *Het grootste verschil tussen islam en christendom - buiten dat héél veel dingen hetzelfde zijn - is dat de christenen vinden, dat Jezus eigenlijk alle zonden al heeft weggenomen. (...) Wij moeten in ons leven juist zo veel mogelijk doen. Om te bewijzen dat we dus in ons geloof geloven.*

Waar het gaat om mensen met een ander geloof - feitelijk hebben informanten het voornamelijk over christenen en joden - worden dus over het algemeen de verschillen met moslims gerelativeerd, terwijl de overeenkomsten juist nadruk krijgen. Vaak wordt daar wel de kanttekening geplaatst dat het dan alleen om 'echt gelovige' mensen gaat. Met hen zeggen velen meer te delen dan met mensen die helemaal niet geloven. Maar ook meer in het algemeen benadrukken geïnterviewden dat ze respect hebben voor andersdenkenden. Dat respect wordt onderbouwd door te wijzen op de grote overeenkomsten tussen religies, door te stellen dat de islam tolerantie voorschrijft en respect aanmoedigt, of door zich als individu op te stellen en te zeggen dat men anderen respecteert, zolang men zelf ook op respect voor de islam kan rekenen. Verschillende informanten vertellen ook over minder tolerante geluiden,

maar het zijn altijd anderen, 'de mensen' in het algemeen, of de media die de relatie tussen moslims en niet-moslims problematiseren. Terugdenkend aan de religieuze 'stijlen' van Buitelaar kunnen we dus stellen dat alle genoemde informanten eerder het religieuze vertoog in verband brengen met andere, in dit geval voornamelijk christelijke, vocabulaires, dan dat ze islam aanwijzen als een factor die 'ons moslims' anders maakt dan anderen.<sup>119</sup>

### §5.2 moslim in de Nederlandse cultuur

*Ik ben wel een product van Nederland. Dat is ook mijn identiteit, om het maar zo te zeggen. In mijn diepste ben ik ook heel trots op Nederland. Op bepaalde vlakken. Hoewel ik dat niet graag zeg, want je voelt je toch verraden. (...) Je hebt een soort haat-liefde verhouding met Nederland. Ik maakte ook altijd het onderscheid tussen een Hollander en een Nederlander. Dus ik was een Nederlander, maar ik was geen Hollander.*

Tariq geeft uiting aan een zekere spanning die hij zoals vele anderen voelt ten opzichte van Nederland, Nederlanders en het Nederlandschap. Hij is hier opgegroeid en voelt zich emotioneel verbonden met Nederland, hij is als het ware met het land vergroeid, maar tegelijkertijd voelt hij zich verraden, niet geaccepteerd. In bepaalde opzichten voelt hij zich Nederlander, in andere weer niet - dit verschil drukt hij uit door onderscheid te maken tussen Hollanders en Nederlanders. Voor nakomelingen van migranten is 'Nederlander' een categorie waar ze noch volledig buiten staan noch eenduidig bij horen - iets wat in het publieke debat termen als 'medelander', 'Marokkaanse Nederlander' of 'Nederlandse Marokkaan' oplevert, maar zulke termen zijn in de interviews ver te zoeken.

Al naar gelang de context rekenen informanten zichzelf bij de groep Nederlanders of plaatsen ze zich daar als Marokkaan, buitenlander of moslim juist buiten. Het schuiven van indelingen zien we terug als we een aantal uitspraken van Tariq over Nederlander zijn naast elkaar zetten. Hij vertelt over zijn vriendenclub op school: *Eigenlijk hadden we niet veel gemeen. Ja met die Marokkaanse jongen had ik wel veel gemeen en met die Turkse ook wel wat meer, vanwege de religieuze achtergrond. Maar verder was het enige wat we gemeen hadden dat we konden vitten op de Nederlanders.* Op school vormden de jongens een groep die kon 'vitten' op de Nederlanders, de gedeelde Ander (al relativeert Tariq ook meteen dat er op sommige momenten ook gewoon Nederlanders bij hun clubje hoorden). Hier rekent Tariq zichzelf op grond van zijn afkomst niet bij de Nederlanders, maar op andere momenten doet hij dat juist wel; we zagen immers dat hij zijn Nederlandschap

<sup>119</sup> Buitelaar, *Islam en het dagelijks leven*, 126-140.



belangrijker vindt dan zijn Berberse en Marokkaanse achtergrond. Hij vertelt dat hij toen hij volwassen werd, gerichter ging nadenken waar hij nou bij hoorde: *Ben ik nou een Nederlander of een Marokkaan? (...) Die keuze maakte eigenlijk zichzelf. Ik was Nederlander, ik was hier en that's it.*

Naarmate hij zich verder verdiepte in het geloof kwam de islam als primaire bron van identificatie op de voorgrond te staan, en na de aanslagen van elf september kwam daarbij het gevoel 'verraden' te zijn en er als Marokkaan en moslim nooit helemaal bij te kunnen horen in Nederland. *Je kunt hoog en laag springen, je zult er nooit bij horen. (...) [Of je zou] je eigen geloof links moeten laten liggen.* In zeker opzicht voelt Tariq zich dus op basis van zijn religieuze identiteit uitgesloten van het Nederlanderschap als sociale identiteit. Maar op een ander moment sluit hij juist anderen uit van die categorie: *Bijvoorbeeld zo'n Ayaan Hirsi Ali. Van die nieuwkomers die hier nog maar net een aantal jaren zijn, daar kan ik mezelf niet mee identificeren, als Nederlander zijnde. In die zin was ik het ook wel een beetje eens met Fortuyn. Het Nederlanderschap wordt een beetje los zand.* Tegenover 'nieuwkomers' die niet eens in Nederland zijn opgegroeid voelt Tariq zich juist weer Nederlander, en hij heeft er moeite mee dat zulke mensen dan in de politiek zitten en over hem de baas willen spelen. Het voorbeeld van Hirsi Ali zal allicht extra weerstand oproepen door haar islamonvriendelijke houding. Uiteindelijk plaatst Tariq zijn moslim zijn immers bovenaan, nog boven zijn Nederlanderschap en, zoals we in paragraaf drie zagen, als een identiteit die nationale verschillen overstijgt.

Tariq spreekt afwisselend over zichzelf als Nederlander en als Marokkaan. Toch plaatst hij deze twee deelidentiteiten eerder tegenover dan naast elkaar. Een mogelijke oplossing van zijn ambivalente positie reikt hij zelf aan door een onderscheid te maken tussen Nederlanders en Hollanders. We zouden kunnen zeggen dat hij uitgaat van een overkoepelend Nederlanderschap, waarbinnen (onder andere) onderscheid kan worden gemaakt tussen Hollanders en Marokkanen. Daarvoor spreekt ook dat Tariq de benaming 'Marokkanen' vrijwel uitsluitend gebruikt in de Nederlandse context, en niet om te verwijzen naar 'de mensen in Marokko'. Hetzelfde geldt ook voor de andere informanten. Zij delen zichzelf geregeld in de categorie 'Marokkaan' in, maar dan gaat het altijd om Marokkanen als een categorie binnen de Nederlandse samenleving.<sup>120</sup> Al identificeren zij zich, anders dan Tariq, nauwelijks ook als 'Nederlander', ze voelen zich wel verbonden met Nederland, Nederlanders en Nederlandse cultuur. Allemaal vertellen ze dat ze een 'product' zijn van Nederland, zich veel uit de Nederlandse cultuur hebben eigengemaakt - dat ze zijn 'vernederlandst'.

<sup>120</sup> Alleen Yamina en Anwar dromen ervan om in Marokko te gaan wonen - mits ze wel af en toe terug kunnen naar Nederland.

Dat geldt ook voor Amal, die zichzelf standaard tot de Marokkanen rekent, maar meer uiting geeft aan haar affiniteit met de Nederlandse cultuur dan met de Marokkaanse. *Als ik echt moet kiezen, hier of daar - hemeltje lief, ik wil eigenlijk beide landen hebben (...) maar die keuze kan ik dan wel maken, ik heb bijna niks met Marokko.* Als argumenten draagt zij omgangsnormen en taal aan: ze kan bijvoorbeeld niet eens 'beleefd Marokkaans' praten, is gewend mensen aan te kijken als ze met ze praat, en komt heel Nederlands altijd op tijd op afspraken: *tijd is tijd. Nou, dan moet je met een Marokkaan afspreken; half twee is niet half twee, dat is half drie. Daar heb ik echt een hekel aan. Dus ik heb eigenlijk heel veel overgenomen.* Samir kan eveneens dergelijke voorbeelden noemen. Hij vertelt hoe hij op vakantie in Marokko soms tegen verschillen met zijn neven daar aanloopt: *dan gingen we proberen om ons Nederlandse mopje in het Marokkaans te gaan vertellen. Maar het lullige is dat zij die Nederlandse moppen niet zo leuk vinden. En dan vertellen zij iets in het Marokkaans, een mop, maar die zijn zo droog dat je er eigenlijk niet om kunt lachen.* Als we uitgaan van de antropologische gemeenplaats dat je de cultuur van mensen aardig hebt doorgrond als je hun humor begrijpt, is het veelzeggend dat Samir niet kan lachen om de grapjes van zijn familie in Marokko.

Amal 'wil beide landen hebben' en zegt ook bij beide groepen te horen: *we hebben een Marokkaanse gemeenschap waar ik bij hoor, en je hebt ook een Nederlandse gemeenschap waar ik bij hoor.* Ze voelt zich nergens buitengesloten, en dat geeft een heel fijn gevoel. Amal is er trots op twee culturen te 'hebben'. Ze geeft nergens uitdrukking aan een spanning tussen die twee maar spreekt van een 'mix': *Marokkaanse gewoontes en de Nederlandse een beetje bij elkaar mixen gewoon.* Tegelijkertijd lezen we in Amals portret soms ook de angst om juist als moslim buitengesloten te worden. Ze vreest dat Nederlanders haar geloof zien als onverenigbaar met de Nederlandse cultuur. Zelf vindt ze dat niet, ze kiest er juist voor om islamitisch te leven *met de Nederlandse cultuur mee.* Ook Tariq ziet geen spanning tussen Nederlandse cultuur en islam, sterker nog: *het gekke is dat ik de Nederlandse cultuur dichter bij de islam vond staan dan de Marokkaanse.* Hoewel hij het niet snel zou toegeven, is Tariq ook wel trots op Nederland en vindt hij zichzelf behoorlijk vernederlands: *in zekere zin vernederlands je ook (...). In het benaderen van dingen en in de manier van denken zeg maar.*

Ik noemde eerder al dat de identificaties van een persoon volgens Verkuyten niet altijd samenvallen met zijn of haar sociale identiteiten. Hoewel de geïnterviewden niet in brede kring als Nederlanders erkend worden, identificeren ze zich wel met en soms ook als Nederlanders. Wanneer zij spreken over zulke identificaties, refereren ze nauwelijks aan hun moslim zijn. Dit zou erop kunnen wijzen dat ze een zekere spanning beleven tussen deze identificaties, maar kan bijvoorbeeld ook betekenen dat



zij 'Nederlander' en 'moslim' zien als separate categorieën die weinig met elkaar te maken hebben. In de vorige paragraaf zagen we dat Marokkaan zijn en moslim zijn in de verhalen van informanten juist wel sterk verweven zijn. Wanneer er wel wordt verwezen naar de islam, gaat het er meestal om dat geïnterviewden vermoeden op basis van hun geloof door Nederlanders gezien te worden als 'anders'. We verschuiven nu de focus van de manieren waarop het Nederlanderschap en de Nederlandse cultuur figureren in de zelfopvatting van informanten naar die andere Nederlanders. Wat zeggen informanten over hoe ze als moslims (verwachten te) worden gezien en benaderd door Nederlanders? Hoe beleven ze anders gezegd de Nederlandse beeldvorming over moslims, en hoe reageren en anticiperen ze daarop?

Geïnterviewden berichten zowel van voorbeelden van een positieve houding tegenover henzelf en moslims in het algemeen als ook van vooroordelen en vijandigheid. De positieve geluiden zijn in de minderheid en gaan met name over rekening houden met islamitische gebruiken. Zo vertelt Amal dat ze vroeger op school tijdens de ramadan niet hoefde mee te doen met kookles. Samir en Yassin zijn als enige overwegend positief over de houding van Nederlanders; Samir merkt dat men van hem vooral verwacht dat hij als moslim geen verkeerde dingen doet, en dat mensen om hem heen rekening houden met bijvoorbeeld islamitische voedselvoorschriften. Zulke dingen maakt ook Yassin geregeld mee. Hij vindt het niet vervelend dat mensen hem voor een moslim aanzien: *die mensen proberen daar rekening mee te houden, dus dat vind ik niet slecht. In 99 procent van de gevallen is een Yassin een moslim, dus ja, dat ik dan die uitzondering ben...* Tariq heeft van zichzelf weleens gemerkt dat hij bij Nederlanders automatisch een afwijzende houding verwachtte, terwijl dat eigenlijk wel meeviel. Hij geeft bijvoorbeeld rondleidingen in de lokale moskee, en lange tijd durfde hij de vrouwelijke bezoekers niet te vragen binnen de moskee een hoofddoek te dragen, uit angst hen voor de borst te stuiten en hun negatieve kijk op de islam nog te versterken. Maar toen hij het onderwerp uiteindelijk ter sprake bracht, leverde dit helemaal geen problemen op; iedereen blijkt het de normaalste zaak van de wereld te vinden om bij een moskeebezoek een hoofddoek te dragen.

Amals Nederlandse collega's reageren wisselend wanneer zij bijvoorbeeld vast tijdens ramadan: *Sommigen wel positief, die zeggen van 'wat goed', en sommigen zeggen 'wat een onzin, je gaat toch niet de hele dag niet zitten eten?'* Uit ervaring weet ze echter dat ze bij de mensen die ze graag mag op alle begrip kan rekenen. Eén Nederlandse vriendin heeft zelfs een keer uit solidariteit meegevast. Alle informanten hebben naast veel Marokkaanse contacten ook (goede) Nederlandse vrienden, of op zijn minst vriendschappelijke contacten met Nederlandse burens en collega's. Anwar legt uit dat zijn vrienden zich heel anders opstellen tegenover zijn geloof dan

bijvoorbeeld sommige collega's: *Die verdiepen zich ook in jouw leven. Dus dan heb je ook niet die discussie, van waarom dit of dat. Zij weten gewoon, dat is Anwar, en hij gelooft daarin, en dat is belangrijk voor hem en klaar.* Bij hun vrienden, zo vertellen velen, voelen ze zich geaccepteerd als individu en niet buitengesloten als lid van een groep. Dat is ook Samirs ervaring: *Mensen om mij heen die zien dat precies zoals ik dat zie: dat het gaat om de persoon, en niet om het geloof, om dat je een moslim bent, dat je gekwalificeerd wordt naar een bepaalde groep. Daar ben ik wel blij om, dat ik zo niet aangekeken word.*

Tegenover zulke positieve geluiden staan negatieve ervaringen en vooral ook negatieve verwachtingen van hoe Nederlanders over moslims denken. In dit hoofdstuk zijn we al een paar voorbeelden tegengekomen. We zagen Amal vrezen voor negatieve zijnsdefinities van moslims, als slechte personen, dieven en gevaarlijke lieden. Ook over minder flatteuze gedragsverwachtingen wordt vaker verteld; we zagen Yamina protesteren dat zij niet aan het Nederlandse beeld van de standaard moslima voldoet, en Malika uitleggen dat ze helemaal niet zo anders is dan haar burens. Zij haalt de veronderstelling aan dat ze als moslim de hele dag zit te bidden. *En ze denken dat we onze kinderen heel anders opvoeden, heel traditioneel en helemaal de geloofskant op, maar dat is helemaal niet zo.* Malika ziet het geloof weliswaar als een centraal punt in haar bestaan, maar het stoort haar als ze enkel wordt gereduceerd tot haar moslim zijn, als mensen denken dat ze met niets anders bezig is. Karima vertelt dat sommige Nederlanders islam vooral zien als iets heel moeilijks: *niks mag, alles is haram, je mag niet roken, je mag dit en dat niet.* Zo wordt de islam weggezet als een collectie storende regeltjes, terwijl het volgens Karima juist gaat om de diepere betekenis achter die regels.

Yamina observeert dat juist islamitische vrouwen sterk gestereotypeerd worden en refereert aan het beeld van de Marokkaanse vrouw die op straat een paar meter achter haar man loopt. Ze maakt zich zorgen over het Nederlandse klimaat, en hoopt maar *dat ik mijn geloof kan blijven uitoefenen zoals ik dat nu doe, en dat ik gewoon een hoofddoek mag blijven dragen bijvoorbeeld, dat dat niet verboden wordt.* Ook bij de andere informantes zien we vrees voor negatieve reacties op hun hoofddoek. Tariq houdt in de formulering van zijn geloofsopvattingen al rekening met mogelijke misverstanden: *Als ik het zo zeg, van alles draait voor mij om God, dan is het snel van mensen zijn niet belangrijk, alles blind volgen of zo. Maar dat is absoluut niet het geval.* Blijkbaar heeft Tariq redenen om van buitenstaanders, en wellicht ook van mij als interviewer, te verwachten dat hij als overtuigde moslim wordt aangezien voor iemand die op monomane wijze zijn religieuze overtuigingen naleeft en daarbij het welzijn van zijn medemens uit het oog verliest. *Het gevaar is dus dat het heel snel verkeerd wordt geïnterpreteerd.*



Geïnterviewden nemen dus bij Nederlanders allerlei vooroordelen waar, over de hoofddoek, over een obsessieve aandacht voor regeltjes, een leven dat volledig beheerst wordt door religie en een eenzijdige focus op God. Veel vaker nog geven ze in algemene bewoordingen aan dat moslims onder Nederlanders een slechte naam hebben. Amal zegt bijvoorbeeld: *Ze zijn ook bang voor de islam, waarom weet ik niet. Nee, ze hebben niet echt een goed beeld over islam.* Als moslim word je volgens haar vaak automatisch gezien als een slecht persoon. Wat dat betreft is het begrijpelijk dat ze liever niet heeft dat de klanten in de zorginstelling waar ze werkt meteen kunnen zien dat ze moslim is en dus vast gevaarlijk. Volgens Malika is het echt iets van Nederland om zo sterk onderscheid te maken op basis van geloof: *In Marokko hebben ze geen benul wat discriminatie is en wat dat je kan aandoen. In Casablanca wonen ook heel veel joden, maar die wonen daar gewoon met elkaar in goede harmonie. (...) Er is wel een verschil. Maar er wordt niet zo negatief op gefocust. (...) Dat is waarschijnlijk hier ontstaan, ook door de Nederlandse maatschappij.*

Voor haar gevoel valt Malika in Nederland al heel snel op als anders, in negatieve zin. Ook Yamina legt uit: *op het moment dat ik bij de mensen ben die mij kennen en die ik ken, (...) dan voel ik me niet afwijkend. Maar wanneer ik ergens ben waar ik de mensen niet ken, dan kan ik soms het gevoel hebben van oh, ik ben anders, ik ben moslim!* Volgens Tariq had hij vroeger veel minder het gevoel anders te zijn door zijn geloof. De omslag ligt volgens hem bij de aanslagen van elf september 2001: *Ja, elf september voelde ik me dus echt in een hoek gedrukt en in zekere zin voelde ik me echt anders. Want ik hoorde er dus niet bij.* Deze en verdere aanslagen, terrorisme in de naam van de islam en de moord op Theo van Gogh vormen een thema dat in alle verhalen steeds opnieuw opduikt. Deze gewelddaden kleuren het islambeeld van Nederlanders en hebben hun sporen achtergelaten in de manier waarop moslims zelf over hun geloof denken en spreken. Amal legt uit: *ik denk dat het allemaal na die elf september is gekomen, en met al dat gedonder met Osama Bin Laden. Toen is de islam zo negatief in beeld gekomen. En dan de moord op Theo van Gogh en zulke dingen.*

### §5.3 Voor en na: elf september als gedeeld ijkpunt

Voor veel Nederlandse moslims vormden de gebeurtenissen na elf september een keerpunt<sup>121</sup>, zo niet in hun persoonlijke geloofsbeleving dan toch wel in de mate waarin en de manier waarop ze zich door anderen bekeken en beoordeeld voelen.<sup>122</sup> Karima is dan ook huiverig voor alles wat moslims een slechte naam kan geven. *Voor al*

<sup>121</sup> cf. De Koning & Bartels, 'For Allah and myself', 150.

<sup>122</sup> Natuurlijk is het goed mogelijk dat er meer mensen ook in hun persoonlijke geloofsbeleving zijn veranderd na en mede door de aanslagen, maar in hun eigen reconstructie van hun ontwikkeling leggen zij geen verbanden tussen hun toegenomen betrokkenheid bij de islam en de gebeurtenissen vanaf 2001.

*in deze tijd dat alles heel gevoelig ligt met al die aanslagen, vind ik dat je dat niet nog eens moet gaan benoemen van 'er is een inbraak gepleegd in Amsterdam door een Marokkaan.'* Ook Samir is erg beducht op imagoschade. Na de moord op Pim Fortuyn was zijn eerste gedachte: *laat het geen Marokkaan zijn, of geen moslim. (...) Als het een moslim was geweest, dan was het misschien wel uit de hand gelopen hoor, hier in Nederland.* Het meest gearticuleerd is de breuklijn van elf september opnieuw bij Tariq. De datum is een terugkerend referentiepunt in zijn hele verhaal. Zo sluit hij zijn betoog dat hij zich vroeger helemaal Nederlander voelde, af met de woorden *en toen kwam elf september eigenlijk*, en zegt hij om de vroomheid van een van zijn voorbeelden te benadrukken: *dit is allemaal ver voor 11 september hè* - blijkbaar is het extra indrukwekkend als iemand zich niet pas sinds die tijd in het geloof heeft verdiept.

Van zichzelf verzekert Tariq ook dat zijn spirituele zoektocht al voor die tijd was begonnen, maar door de aanslagen is er wel *een versnelling bijgekomen*. Sterker nog, het heeft zijn perspectief behoorlijk veranderd: *Elf september en Theo van Gogh. Die hebben mij qua mentaliteit, qua kijk op de wereld doen veranderen. Honderdtachtig graden niet, maar ik heb toch wel een redelijke draai gemaakt, als moslim zijnde.* Volgens Tariq zijn er veel meer mensen *waarbij dat zeg maar een versnellend effect heeft gehad*. Op alle negatieve reacties die moslims kregen, zag hij bij zichzelf en anderen juist *een tegenreactie ontstaan*. *Het mooiste zie je dat bijvoorbeeld met die vrouwen die zich helemaal bedekken (...) terwijl dat verder eigenlijk nergens voorkomt, sowieso niet in de koran, dat je je helemaal moet bedekken. Maar dat zie ik ook als een reactie.* Anders dan sommige andere informanten keurt Tariq de trend je als vrouw helemaal te bedekken niet expliciet af, maar hij benadrukt wel dat het om een eigen keuze gaat, en dat er geen koranische onderbouwing voor is te vinden.

Een hele andere reactie ziet hij bij zijn eigen zus, die heeft gekozen voor de *low profile* benadering. Zij en velen met haar *hebben juist afstand gedaan*. *Niet van hun geloof, ze zijn nog altijd moslim, maar ze zijn zich gaan verstoppen. In de zin van niet naar voren willen komen met 'ik ben moslim' of zo. Een vorm van schaamte. Terwijl dat ik dat juist niet heb.* Zijn familie, die vóór elf september weinig aandacht had besteed aan Tariqs groeiende profilering als moslim, werd er nu zenuwachtig van: was hij niet een extremist aan het worden? Vooral zijn zus vond dat hij te ver ging. Tariq wuift zulke beschuldigingen van extremisme zoals we zagen weg. Hij legt uit: *extremisme, dan denk ik heel snel aan geweld*. Daar houdt hij zich verre van, maar velen hebben volgens hem tegenwoordig in Nederland een wel erg ruime interpretatie van de benaming 'extremist': *je hoeft maar een bepaalde klederdracht te hebben of een bepaald uiterlijk, en dan val je al onder die term*. Soms lijkt het of Nederlanders in elke bebaarde man, in elke vrouw met hoofddoek een extremist zien - en in zeker opzicht



gaat Tariq met deze begripsverruiming mee door te zeggen dat hij in dat geval ook wel onder de categorie 'extremist' valt: *Als dat mij een fundamentalist maakt, dan ben ik maar een fundamentalist, zeg ik dan maar. (...) Dus ik geef er eigenlijk een andere betekenis aan.*

Hoewel Tariq zijn religieuze ontwikkeling beschrijft als één van innerlijke groei, is hij zich terdege bewust van de sociale invloeden op dit proces: *heel gek eigenlijk hoe een situatie kan bepalen dat je een bepaalde richting wordt opgeduwd (...). Dat de situatie bepaalt hoe je denkt. Nou, als moslim zijnde, hoe ga ik nu door het leven? Nou, anders dan voor elf september, laat ik het zo zeggen.* Tariq is uitzonderlijk reflectief over de invloed van de internationale doorbraak van het moslimterrorisme op zijn eigen geloofsbeleving. Bij de andere informanten zien we dit minder, ook zij noemen echter zonder uitzondering elf september en de moord op Theo van Gogh als ingrijpende gebeurtenissen met verstrekkende gevolgen. Maar terwijl Tariq benadrukt dat hijzelf is veranderd, heeft Amal het er vooral over dat ándere mensen anders zijn gaan denken. Die hebben nu *niet zo'n mooi beeld over moslims, over de islam, door al die aanslagen, door al die journalisten die in het buitenland worden gekidnapt en weet ik wat allemaal.* Voor mensen die niets weten over moslims is de eerste associatie bij islam nu 'aanslagen'. *Na die elf september is het echt verrot geworden,* verzucht Amal, en er wordt nu veel meer gediscrimineerd dan vroeger. Haar reactie daarop is precies wat Tariq omschrijft als de tweede tactiek: verstoppen.

Amal neemt herhaaldelijk nadrukkelijk afstand van de gewelddaden die in naam van haar geloof worden gepleegd. *God heeft jou niet op de wereld gezet en gezegd 'ga maar, hang je lichaam helemaal vol met bommen, laat jezelf ontploffen en neem zoveel onschuldige mensen mee.' Dat is geen moslim! Islam betekent vrede.* Ze wil aan haar kinderen en het liefst ook aan alle mensen om haar heen die slecht over moslims denken laten weten dat terrorisme niet bij de islam hoort, dat het een 'fijn' en vreedzaam geloof is, dat er ook goede moslims zijn. Ook de andere informanten distantiëren zich net als Amal en Tariq van gewelddaden. *Ik keur het niet goed. Van Allah soebhanoehoe wata'ala<sup>123</sup> mag je jezelf niet vermoorden. En je mag ook anderen niet vermoorden,* zegt Souad bijvoorbeeld. Moslims voelen zich dezer dagen vaak geroepen om persoonlijk afstand te nemen van agressie in naam van hun geloof, en dat lijkt ook van ze verwacht te worden. Anwar vertelt bijvoorbeeld dat hij snel opmerkingen van collega's krijgt wanneer er weer een aanslag is gepleegd.

Yassin voelt zich helemaal niet aangesproken als mensen hem bijvoorbeeld vragen wat hij vindt van Mohammed B.: *dan zeg ik eerder van 'Hoezo, jij komt toch uit Amsterdam, ik niet.' Wat heb ik met die man? Niks!* Yamina wordt juist heel erg geraakt

<sup>123</sup> Zegenformule bij het uitspreken van de Godsnaam. Souad was de enige die tijdens het interview geregeld zulke Arabische formules gebruikte, en heel tekenend het interview ook begon met *bismillah*.

door alle negatieve commotie rond de islam: *de moord op Pim Fortuin, Theo van Gogh, Ayaan Hirsi Ali (...) Daardoor heeft natuurlijk de islam even onder vuur gestaan. En dat raakt me, dan voel ik mezelf ook onder vuur staan. (...) Het geloof wordt vernederd, en dan heb ik het gevoel dat ik ook vernederd ben, indirect.* Samir heeft weinig geduld met mensen die alle moslims associëren met narigheid: *dan denk ik van 'als je heel dom bent, dan zeg je dat ik een terrorist ben, en dat mijn geloof gewoon een slecht geloof is. Terwijl ze lang niet weten wat het geloof betekent en dat het juist goed is voor de mensen. Dat soort mensen daar kan ik eigenlijk niet zo goed tegen, maar ik ben gelukkig nog niemand tegengekomen die zo zwart-wit denkt.* Uit de laatste woorden van Samir blijkt dat hij zelf geen ervaring heeft met zulke 'domme mensen'. En toch voelt hij zich aangesproken en reageert hij al fel op de gedachte dat iemand hem en zijn geloof in verband zou kunnen brengen met terreurdaden. Deze uitspraak illustreert dat beeldvorming niet op 'objectief' waarneembare gebeurtenissen hoeft te stelen om de subjectieve beleving te beïnvloeden: alleen al door het vermoeden in de ogen van anderen een terrorist te zijn voelt Samir zich in de verdediging gedrukt.

De geïnterviewden voelen dus aan dat zij als moslims in Nederland in verband worden gebracht met terrorisme en reageren daarop. Enerzijds benadrukken ze dat zulke ideeën niets met henzelf te maken hebben, anderzijds voelen ze zich vaak toch aangesproken, en dat lokt protest uit. Karima concludeert verontwaardigd: *Dan lijkt het alsof ik ook een terrorist ben, terwijl ik diegene niet eens ken!* We hebben in deze paragraaf al gezien dat het vertellen over negatieve beeldvorming meestal gepaard gaat met een uitleg van wat er kwetsend is aan bepaalde vooroordelen, wat er niet aan klopt en hoe men ermee omgaat. In het laatste gedeelte van dit hoofdstuk bespreek ik de beleving van beeldvorming over moslims door te laten zien hoe mensen reageren op negatieve beelden over moslims, en hoe ze die beeldvorming proberen te verklaren.

#### §5.4 vooroordelen tegen moslims: reacties en verklaringen

In het eerste hoofdstuk heb ik gerefereerd aan Camilleri en Malewska-Peyre, die een aantal strategieën voor het omgaan met negatieve beeldvorming onderscheiden: niet opvallen, belastende ervaringen negeren, proberen te assimileren of juist de waarde van het eigen verschil benadrukken, en ten slotte agressief reageren. Niet al deze strategieën zijn in mijn materiaal gemakkelijk te onderkennen. Zo is het op basis van interviewteksten lastig om vast te stellen dat mensen belastende ervaringen negeren als dat betekent dat ze er ook niet over vertellen.<sup>124</sup> Ook maken de vertellers tijdens

<sup>124</sup> Wel vermoedt Tariq dat hij vóór elf september deze strategie toepaste: *Ik wilde dat niet geloven, dat iemand zich zo opstelt naar mij toe, omdat ik anders ben.*



de interviews nergens gewag van agressieve reacties - hoogstens geven ze een keer aan boos of verontwaardigd te zijn (geweest). Assimilatie wordt niet als strategie opgevoerd, al zou je van een soort selectieve assimilatie kunnen spreken bij de mensen die proberen hun geloof op een 'Nederlandse manier' in te vullen. Verregaande assimilatie wordt door de (waargenomen) mate van 'othering' van de kant van autochtone Nederlanders sterk bemoeilijkt.

Daarentegen zijn we de strategieën van proberen niet op te vallen of juist de waarde van het eigen verschil benadrukken al tegengekomen in het contrast tussen Tariq, die zich naar de samenleving toe sterk profileert als moslim, en Amal, die juist zo weinig mogelijk herkend wil worden. Zij vormen twee uitersten; de andere posities zijn minder uitgesproken. Malika kiest er bijvoorbeeld voor om een hoofddoek te dragen, waardoor iedereen meteen kan zien dat ze moslim is, maar geeft wel aan dat ze niet wil dat de doek haar voorkomen dusdanig domineert dat mensen niets anders meer in haar zien dan een moslima. Maar ook de posities van Amal en Tariq zijn niet absoluut. Zo is Tariq weinig enthousiast over de bouw van een minaret bij zijn moskee: *het is ook wel dat het een zekere angst inboezemt bij bepaalde mensen. Dan vind ik het misschien wel handig dat je bepaalde dingen wat low-profile doet. Ik ben ook wel benieuwd hoe de omgeving gaat reageren. Een minaret - de islam komt wel heel dicht bij dan.*

Ook wil Tariq niet tot het uiterste aan bepaalde regels vasthouden als dat voor sociaal onwenselijke situaties zorgt. Hij geeft vrouwen liever geen hand, maar als er anders problemen van komen wel - dat is ook wat de imam hem heeft gezegd. Het aannemen van een rekkelijke houding om niet-moslims niet te provoceren zouden we kunnen zien als een bepaalde vorm van de niet opvallen-strategie. Amal verklaart: *Islam is niet mensen laten schrikken volgens mij.* Yamina hoopt weliswaar dat het nooit zo ver komt, maar als het klimaat zo zou zijn dat ze haar werk niet meer kon doen met een hoofddoek zou ze wel degelijk overwegen die dan maar af te doen. Ook op dit moment draagt ze haar hoofddoek niet 'zoals het hoort' ook over haar hals heen, terwijl ze dat vroeger wel deed. *Helaas, want ik vind het zo wel veel mooier. (...) Ook qua image. Zoals ik hem draag - vrouwen zonder haar, en vrouwen uit Afrika, die hebben hem ook zo. Maar er is maar één soort die hem zó heeft, en dat zijn de moslimvrouwen.*

Eigenlijk wil Yamina dus graag met haar hoofddoek duidelijk laten zien dat zij islamitisch is. Ze wil zich naar buiten toe profileren en deed dat vroeger ook, maar sinds een paar jaar krijgt ze het benauwd van alles wat om haar hals zit. *Ik vind het gewoon verstikkend, en misschien ligt dat aan die hoofddoek. Of misschien, daar heb ik ook wel bij stilgestaan... Die periode met Pim Fortuyn en Theo van Gogh en 11 september. Ik was heel boos, maar die boosheid was voor mij ook verstikkend. Dus ik denk dat die doek mij ook verstikte hier.* Yamina brengt haar fysieke gevoel van

verstikking in verband met de verstikkende boosheid en frustratie die zij voelde toen de islam onder vuur kwam te liggen. Door alle negatieve aandacht voor moslims kon ze niet meer vrij ademen en voelde ze zich niet meer op haar gemak met een 'typisch islamitische' hoofddoek op. Voor Yamina levert dit een innerlijke tweestrijd op, omdat ze zich enerzijds als moslim wil profileren en anderzijds door minder op te vallen wil ontkomen aan de verstikking waarvoor haar hoofddoek symbool lijkt te staan. Eerder dan eenmalig te kiezen tussen niet opvallen of juist het anders zijn positief benadrukken, combineren informant en beide motivaties op individuele wijze.

Veel informanten reageren op de druk van buiten dus zowel door zich sterker te willen profileren als ook door te proberen juist minder op te vallen. Er zijn nog meer soorten reacties te onderscheiden die we in meerdere interviews terugvinden en die vaak naast elkaar voorkomen. We zagen al de neiging om zich als individu te distantiëren van alles wat met terrorisme, intolerantie en criminaliteit van doen heeft en zich te verzetten tegen generaliseringen. Daarnaast zien we ook een sterke motivatie om aan Nederlanders te laten zien dat het ook anders kan en uit te leggen 'hoe het wèl zit'. Ten slotte proberen velen ook voor zichzelf te verklaren waar bepaalde beelden vandaan komen.

Het gebeurt opvallend vaak dat informanten in interviews verkondigen dat zij aanslagen en ander geweld in de naam van religie afkeuren. Ik heb daarvan al een paar voorbeelden laten zien. Behalve door daden af te keuren, distantiëren mensen zich ook van de daders. Die daders worden voor hun gevoel vaak gezien als behorend tot dezelfde groep als zijzelf. In de woorden van Yassin (die zelf geen moslim is maar wel protesteert tegen zulke generaliseringen): *één of andere gek vliegt de Twin Towers in en alle moslims in de rest van de wereld worden erop aangesproken*. Om zich te distantiëren van die 'ene gek' kunnen mensen ontkennen dat alle groepsleden zijn eigenschappen delen. Dat is in feite wat Amal doet wanneer ze zegt *dat er wel mensen zijn die bommen gooien en zo, maar dat niet alle moslims zo zijn. Je hebt ook hele goeie moslims*. Zij erkent dat er 'slechte' moslims zijn, maar protesteert ertegen dat hun opvattingen en gedragingen worden gezien als een categoriaal lidmaatschapskenmerk van de hele groep.

Anwar en Karima vinden dat je sowieso geen conclusies moet trekken over individuen op basis van kenmerken van de groep waar ze bijhoren. *Hoezo 'jullie'? Ik ben toch niet meer dan één persoon?* roept Karima, en Anwar betoogt: *Al was het zo! Misschien (...) zijn heel veel Marokkanen wel crimineel. Dat interesseert me niet. Kijk gewoon naar een persoon, naar hoe iemand is. Dat is belangrijker*. Een andere variant van dit soort reacties is het ontkennen dat daders bij de eigen groep behoren. Dat kan ofwel door te zeggen dat zij niet bij jouw groep behoren - dat terroristen eigenlijk geen moslims zijn en extremisten niet islamitisch, zoals Amal bezweert - of door te



zeggen dat jijzelf niet bij de groep moslims hoort die er gevaarlijke denkbeelden op na houden. Vaak dragen informanten alternatieve, positieve omschrijvingen van de islam aan, zoals Amals 'islam betekent vrede' en Samirs nadruk dat het een geloof is dat juist goed is voor de mensen. Ook Yamina maakt een duidelijk onderscheid tussen 'de moslima die ik ben', die haar geloof combineert met een gezin, een baan en een sociaal leven buitenshuis, en de extremistische moslims die dit alles afkeuren.

De meeste informanten doen verder pogingen om vooroordelen bij te stellen door met Nederlanders in gesprek te gaan. Alleen Souad en Karima zeggen niet expliciet dat ze de behoefte hebben aan anderen uit te leggen hoe dingen wel in elkaar zitten. Malika verklaart: *Ik heb liever dat ze vragen, dat zeg ik ook altijd, dan dat je fantasie iets verzint dat helemaal niet klopt.* Malika, Yamina en Tariq praten niet alleen persoonlijk met mensen maar proberen ook via respectievelijk de lokale politiek, lezingen en rondleidingen in de moskee een beter beeld van moslims in Nederland te schetsen. Amal legt aan haar collega's bijvoorbeeld uit dat echtscheiding, in tegenstelling tot wat zij denken, wel degelijk is toegestaan in de islam; en dat 'niet alle moslims slecht zijn' zou ze het liefst aan de hele wereld laten weten. Anwar heeft wel eens meegemaakt dat een oude buurman, die hij vaak hielp, behoorlijk schrok toen hij hoorde dat Anwar moslim was. *'Heb je ook aardige moslims dan?' (...) Aan de ene kant is het heel triest wat je zo hoort, maar aan de andere kant vind je het wel fijn dat je dat soort mensen dus weer ook de andere kant kunt laten zien.*

Wanneer Malika merkt dat mensen denken dat zij de hele dag alleen maar bidt, haar kinderen indoctrineert en Arabisch spreekt, maakt ze vaak een grapje: *Dan zouden we helemaal niet kunnen werken als we dat zouden doen.* Maar ze gaat ook altijd serieus op vragen in: *Ik leg uit hoe het in werkelijkheid is.* Dat je die vijf keer per dag bidden best 's avonds kunt inhalen, dat die ramadan helemaal niet zo raar en lastig is als je er aan bent gewend. Op haar werk voelt Malika zich geregeld geroepen om vooroordelen uit de weg te ruimen, niet alleen die van Nederlanders over moslims, maar ook andersom. Ze organiseert koffiemiddagen voor jonge ouders, mede met de bedoeling allochtone en autochtone moeders met elkaar in contact te brengen door wat ze delen: hun moederschap. Maar dat blijkt makkelijker gezegd dan gedaan: als de Turkse en Marokkaanse vrouwen komen blijven de Nederlandse weg, en vice versa. Ik sta hier wat uitgebreider bij Malika's verhaal stil, omdat het laat zien hoe verschillende van de thema's die ik heb besproken, in een concrete context met elkaar kunnen samenhangen.

*De reden dat sommige Nederlandse moeders wegblijven is ook dat er een aantal keren meteen een discussie ontstaat over dat buitenlands zijn en over die hoofddoek. Weet je wel, die overduidelijke dingen waar Nederlandse mensen tegenaan lopen of die zij als negatief beeld al hebben opgeslagen, van de media,*

*van weet ik wat. Dat projecteren ze in die groep. Nou moet ik ook zeggen, een grote groep van de allochtone moeders is ook laag opgeleid. Dus die kunnen de nuances niet leggen tussen de ene opmerking en de andere. Wordt meteen al heel persoonlijk opgevat, en meteen heb je een felle discussie. (...) Ik heb het er tijdens de supervisie op school ook vaak over gehad, want wat ik dan deed is er steeds tussen in gaan zitten. Dus ik ging beide groepen ondersteunen, of verduidelijken naar elkaar toe. Dan probeerde ik tegen de Nederlandse te zeggen: 'Ach nee maar zo bedoelt ze het niet, ze bedoelt het zus of zo!' Weet je wel? Dan praatte ik eigenlijk voor die ander, om het te sussen. (...) Ik was een beetje de tussenpersoon, de bemiddelaar, en dat werkte ook niet. Want dan verdedigde je de ene groep en dan werd de andere boos.*

Malika voert hier twee partijen op: aan de ene kant staan de Nederlandse moeders, die al binnenkomen met allerlei vooronderstellingen over bijvoorbeeld hoofddoeken, en die het algemene negatieve beeld dat Nederlanders hebben over moslimvrouwen generaliseren naar de Turkse en Marokkaanse moeders die ze ontmoeten. Aan de andere kant heb je de Marokkaanse en Turkse moeders, die zich ook door belangstellende vragen meteen persoonlijk aangesproken voelen en in de verdediging schieten. Dat levert spanningen op, die Malika tevergeefs door haar tussenkomst en uitleg probeert weg te nemen.

Dit verhaal zegt ons ook veel over Malika zelf. Verschillende rollen die zij in haar dagelijks leven speelt komen hier samen: ze is tegelijkertijd gastvrouw van de bijeenkomst en zelf ook moeder, studente en werkende vrouw. Zij voelt zich bovendien met beide groepen moeders verbonden, ze identificeert zich met beide groepen vrouwen. Ze heeft begrip voor beide posities en probeert de vrouwen dichter bij elkaar te brengen door hun woorden voor elkaar te 'vertalen'. De twee groepen accepteren echter niet dat ze bij allebei hoort en nemen het haar kwalijk dat ze niet eenduidig hun kant kiest. Desalniettemin blijft ze het proberen, al wordt ze er soms moedeloos van. Dit lijkt een kenmerk te zijn van alle mensen die ik heb gesproken: ze worden er soms heel moe van steeds weer geconfronteerd te worden met beelden en verwachtingen, maar blijven de dialoog zoeken.<sup>125</sup>

Malika probeert mij tijdens haar verhaal ook meteen uit te leggen waaróm de vrouwen met elkaar botsen: de autochtonen generaliseren op basis van slechte ervaringen en van wat ze in de media horen, terwijl de allochtonen zich sowieso al snel persoonlijk aangevallen voelen en bovendien laag opgeleid zijn. Ook het proberen

<sup>125</sup> Het is goed mogelijk dat de geïnterviewden deze houding in sterkere mate aannemen dan veel anderen. Juist mensen die het belangrijk vinden om een ander geluid te laten horen zullen immers bereid zijn hun medewerking te verlenen aan een onderzoek als het deze. Hierop wijzen ook de woorden van een man die ik niet bereid vond om mee te werken: hij legde me uit dat de meeste mensen die hij ontmoette het helemaal gehad hebben met alle (negatieve) aandacht voor Marokkanen en waarschijnlijk geen zin zouden hebben om aan wat voor onderzoek dan ook mee te werken.



voor jezelf en anderen te verklaren waarom er negatieve beelden heersen is een reactie op de confrontatie met vooroordelen en kan een manier zijn om daar mee om te gaan. Er worden in de interviews allerlei verschillende verklaringen aangedragen. De voornaamste zijn onwetendheid, generaliseren op basis van incidentele slechte ervaringen, angst voor terrorisme en de invloed van de media. Malika houdt het op onterecht generaliseren, de invloed van de media en onwetendheid. Anwar ziet ook veel onwetendheid om zich heen, maar vindt het vooral verwerpelijk dat mensen niet hun best doen om hun kennis te vergroten. Veel van zijn collega's staan bijvoorbeeld als ze iets horen meteen met een oordeel klaar, terwijl ze niet de moeite nemen zich in de islam te verdiepen.

Tariq suggereert dat er nog een andere reden is: moslims doen het te goed in Nederland.

*We eisen steeds meer ons deel van de cake. Marokkanen, en misschien islam in het algemeen. (...) En als jij een deel van de cake krijgt, dan blijft er natuurlijk ook wat minder over voor de dominante cultuur, de dominante groep. In het verleden is er altijd gehamerd op meedoen, meedoen, meedoen, en ik denk dat dat in zekere zin steeds meer gebeurt, maar dat dat dan weer een bepaalde dreiging vormt. En op die dreiging komt dan weer een reactie. Daarnaast denkt hij dat de media een belangrijke rol spelen: Ik wil niet roepen - het is altijd zo makkelijk, we worden er ook altijd op gewezen dat wij, moslims en Marokkanen, altijd de schuld aan de media willen geven. Maar ze spelen in ieder geval een belangrijke rol in die beeldvorming, hoe je het wendt of keert.*

Tariq formuleert het voorzichtig en wil zich indekken tegen het verwijt dat moslims altijd een slachtofferrol aannemen en boos naar de media wijzen. Malika ziet het probleem vooral in het feit dat veel mensen geen andere informatiebronnen over moslims hebben dan de media. *Sommige [Nederlandse bezoekers] hadden eigenlijk geen benul van ons leven of hoe wij in het leven staan. Daar hebben ze geen flauw idee van. Behalve wat ze in de media horen.* Het is dus een combinatie van onwetendheid en negatieve berichtgeving die volgens Malika voor verkeerde beeldvorming zorgt. Bij de overige informanten is de meestgehoorde klacht dat de media het er altijd zo dik bovenop legt als bijvoorbeeld een misdaad door een moslims is gepleegd. Opgeteld bij alle aandacht voor moslimterrorisme maakt dat moslims heel kwetsbaar voor vooroordelen. Amal uit, niet als enige, haar frustratie dat een kleine minderheid van alle moslims in de media prominent aanwezig is en het voor de rest verpest.

Uit alle interviews spreekt bij tijd en wijle vergelijkbare frustratie over de eigen machteloosheid tegenover alle negatieve beeldvorming. Tariq plaatst hierbij een kanttekening: moslims moeten niet vanuit hun frustratie gaan denken dat alle Nederlanders een hekel aan hen hebben.

*Misschien is er een zelfde proces gaan plaatsvinden als bij de Hollanders zeg maar. Een proces van angst. Kijk, als een individu mij aanspreekt op wat ik ben dan voel ik me niet zo snel bedreigd. Dan denk ik 'Goed, jij mag het zo vinden, jongen. Jouw probleem.' Maar als het de hele Nederlandse maatschappij is... En dat is misschien meer de rol van de media hierin. Ik ga dat zien als een blok, hoe Nederlanders denken. Door de media zie ik negatieve verhalen - dus zo zien Nederlanders mij. Terwijl dat eigenlijk een hele gevaarlijke gedachte is. Je gaat op dezelfde manier denken als wat jij de Hollanders eigenlijk kwalijk neemt.*

Tariq ziet het proces van negatieve beeldvorming dus als een wisselwerking, waarbij negatieve berichten over moslims niet alleen de vooroordelen bij Nederlanders bevestigen, maar ook moslims zelf bevestigen in hun veronderstelling dat alle Nederlanders het op hen gemunt hebben.<sup>126</sup>

Tariq raakt misschien wel aan het meest fundamentele gevolg van de enorme groei van de overwegend negatieve aandacht voor moslims in Nederland: zij ontkomen er niet aan zich intensief bezig te houden met de vraag hoe anderen hen zien. Bewuster dan de meeste mensen kijken zij naar zichzelf met de ogen van anderen. Wat zij daar ook zelf van mogen vinden, de publieke opinie lijkt besloten te hebben dat hun moslim zijn hun andere sociale identiteiten overheerst. Souad formuleert het tegen het eind van ons gesprek als volgt: *Soms vraag ik me af, als er geen geloof zou zijn (...) Hoe zouden wij met elkaar omgaan, hoe zou de sfeer zijn? Als ik bang ben om te zeggen dat ik van Marokkaanse afkomst ben, en dat ik een geloof heb. Want hoe wordt er naar mij gekeken?* Tariq noemt het voortdurende rekening houden met het oordeel van anderen zelfs als de rode draad in zijn levensverhaal: *Dat een moslim toch een andere belevingswereld heeft. (...) Hoe anderen mij bekijken, daar ben ik me wel redelijk van bewust. (...) Dat verschil is er gewoon. (...) Ik heb er geen keuze in hoe andere mensen naar mij kijken. Ik doe af en toe wel mijn best om dat te veranderen.*

In dit hoofdstuk heb ik gekeken hoe mensen in hun verhalen hun eigen plaats bepalen in de sociale velden waarin ze zich bewegen, in of ten opzichte van de verschillende groepen waarmee ze te maken hebben. Daarbij stond hun moslim zijn steeds centraal. De sociale categorie 'moslim' overlapt bij de geïnterviewden in sterke mate met de categorie 'Marokkaan'. Hoewel islam en Marokkaanse cultuur in alle verhalen sterk met elkaar verweven zijn, maken informanten soms een duidelijk conceptueel onderscheid tussen religie en cultuur of traditie. Hun kritische houding zien ze dan als

<sup>126</sup> Hierbij moet worden opgemerkt dat de individuele reacties van moslims zoals ik ze hier beschrijf, net zo goed als individuele vooroordelen bij Nederlanders, ook te relateren zijn aan een gedeeld vertoog van moslims over die vooroordelen. Dit gedeelde vertoog kan ik hier niet laten zien, daarvoor is het aantal informanten dat ik heb gesproken veel te klein, maar ik ben me er wel bewust van dat informanten ook in hun reacties op vooroordelen kunnen putten uit collectieve verhalen.



een van de belangrijkste verschillen tussen henzelf en de generatie van hun ouders. Terwijl informanten ten opzichte van de geloofsbeleving van hun ouders vooral nadruk leggen op de verschillen met henzelf, wijzen ze binnen hun eigen generatie vooral op de overeenkomsten. Hetzelfde geldt wanneer zij spreken over andersgelovigen: hoewel ze de verschillen met de islam erkennen, zien ze die niet als problematisch en richten ze zich voornamelijk op gedeelde noemers met mensen die net als zij in God geloven.

De informanten identificeren zich in wisselende mate met Nederland en Nederlanders. Velen zeggen tot op zekere hoogte 'vernederlandst' te zijn. Vaak valt dat goed te combineren met hun moslimidentiteit, soms levert het spanningen op. De meeste spanningen zijn er echter ten opzichte van andere Nederlanders. Dat de geïnterviewden zich wel mét, maar niet áls Nederlanders identificeren lijkt vooral te komen omdat ze het gevoel hebben door autochtone Nederlanders sterk als 'ander' te worden neergezet. Hoewel ze ook Nederlandse vrienden en goede ervaringen met Nederlanders hebben, overheerst de ervaring van en de angst voor negatieve beeldvorming en discriminatie, zeker na de gebeurtenissen van elf september.

Wanneer het gaat om de 'cultural stuff', dan benoemen de geïnterviewde moslims dus zowel contrasten als ook overeenkomsten tussen de islam en andere religies, en tussen de islam en de Nederlandse en Marokkaanse cultuur. Spanningen, of identiteitsconflicten zoals we ze in het eerste hoofdstuk door Ketner verwoord hebben gezien, tussen hun binding aan de islam en hun verbondenheid met de Nederlandse maatschappij, ervaren zij zeker, maar voornamelijk als iets dat hun van buitenaf wordt opgelegd.<sup>127</sup> Voor hun gevoel vormt hun moslim zijn in de ogen van veel Nederlanders een belemmering voor volledige opname in de samenleving. Ook zien zij zich geconfronteerd met beelden van de islam die zij zelf niet onderschrijven, maar die in hun ogen wel op hen geprojecteerd worden. We hebben echter ook gezien dat het niet alleen Nederlanders zijn die volgens de informanten de combinatie van moslim zijn met de Nederlandse cultuur problematiseren. In verschillende interviews vertelden mensen ook over andere Marokkanen die vinden, dat Marokkanen die in hun ogen te zeer 'vernederlandst' of 'verwesterd' zijn, geen goede moslims zijn.

Zoals ik in het eerste hoofdstuk al zei, maakt het weinig uit of de inschattingen, die individuele moslims maken van hoe ze door de ogen van andere Marokkanen en Nederlanders gezien worden, ook echt 'kloppen', en gaat het er voornamelijk om hoe deze inschattingen hun zelfbeeld en hun opstelling beïnvloeden. Wanneer mensen spanningen ervaren tussen hun verschillende bronnen van identificatie, moeten zij meer moeite doen om hun identificaties te integreren in een coherent zelfbeeld. Samen met de ervaring van discriminatie - ook een aanleiding voor

<sup>127</sup> Ketner, 'Ik weet hoe ik ben'.

identiteitsconflicten volgens Ketner - zorgt dit ervoor dat deze moslims zich moeilijker thuis kunnen voelen in de Nederlandse samenleving. In dit licht is het nog verontrustender dat de polarisatie en discriminatie volgens de geïnterviewden na gebeurtenissen als elf september en de moord op Theo van Gogh sterk zijn toegenomen. Mensen voelen zich vaak op een hoop gegooid met moslimsterroristen, terwijl ze zich zelf juist in sterke mate distantiëren van geweld en andere wandaden in de naam van hun geloof en uitleggen dat islam voor hen iets heel anders betekent. Dit is een van de reacties op negatieve aandacht die ik heb besproken, naast de keuze om niet te veel op te vallen of juist het eigen verschil positief te benadrukken, de motivatie om aan Nederlanders uit te leggen hoe moslims denken en leven opdat ze een beter beeld krijgen, en het zoeken naar verklaringen voor de negatieve beelden.

Ik haalde in het eerste hoofdstuk Vertovec en Rogers aan, die benadrukken dat juist nakomelingen van migranten vaardig zijn in het selecteren, combineren en herinterpreteren van bepaalde facetten van de verschillende 'lifeways' die voor hen relevant zijn.<sup>128</sup> Dit hoofdstuk illustreert deze uitspraak - mensen kiezen zelf in welke opzichten ze zich Marokkaan voelen en in welke minder, wat ze waardevol vinden aan de Nederlandse cultuur, en hoe hun moslim zijn en hun geloofsbeleving in dit plaatje past. Zij moeten dit echter wel doen binnen de parameters die door hun omgeving gesteld worden, rekening houdend met wat de verschillende groepen waarmee ze te maken krijgen van hen verwachten. Zo zoeken ze elk op eigen wijze hun weg in het spanningsveld tussen hun eigenheid en de invloeden van hun sociale omgeving.<sup>129</sup> We zagen bij de bespreking van de verschillende groepen dat de lijnen van in- en uitsluiting voortdurend schuiven, dat mensen enerzijds zeggen zich geaccepteerd te voelen en anderzijds toch weer niet, dat ze zich enerzijds met verschillende groepen identificeren en anderzijds hun eigenheid benadrukken.

Uit de heftige reacties op aanvallen van hun moslimidentiteit - op de afkeuring van moslims en islam door buitenstaanders, maar ook op andere moslims die de eigen interpretatie van het geloof afkeuren - blijkt nog een keer het grote belang van islam voor de zelfbeleving van veel informanten. Ook de neiging om alles wat een negatieve connotatie heeft los te koppelen van het geloof wijst hierop. Een strategie om kritiek te leveren op aspecten van de traditie is bijvoorbeeld deze aspecten af te doen als onderdeel van de cultuur en niet van de religie. Ook elke associatie van islam met extremisme en geweld is de informanten een doorn in het oog. En hoewel we vrouwen in hoofdstuk twee zagen vertellen over de islamitische regels van seksescheiding, ontbreken verwijzingen naar het geloof vrijwel volledig wanneer zij klagen over de sociale controle van de Marokkaanse gemeenschap die hen als vrouw beperkingen

---

<sup>128</sup> Vertovec & Rogers, *Muslim European Youth*, 6.

<sup>129</sup> Alma, H. & Zock, T.H., 'I and Me: The Spiritual Dimension of Identity Formation', *Journal of Education and Religion*, 2(1), 2002, 1.



oplegt. De schuld voor misstanden ligt voor hen altijd elders, niet in de islam. Blijkbaar is dat geloof zo wezenlijk voor de zelfbeleving van informanten dat aantasting ervan hen al snel diep raakt.

## 4

RELIGIEUZE ERVARINGEN IN HET  
LEVENSVERRHAAL*'Dit heeft gewoon met Allah te maken!'*

## §1 INLEIDING: DE DROOM VAN YAMINA

*Die droom vergeet ik nooit en nooit weer. Want je hebt de vastenmaand - dat ken je wel hè, de ramadan - en als je als vrouw ongesteld bent, dan hoef je niet te vasten. Dan mág je niet vasten, omdat je niet ritueel gereinigd bent... Haha, omdat je niet clean bent. Dan hoef je ook niet te bidden. En dat hoef je niet in te halen, maar het vasten moet je wel inhalen voordat de volgende vastenperiode weer begint. Ik was een jaar of 17. En ik had dus ook een periode niet gevast, en ik had het steeds uitgesteld om het om het in te halen. En een maand voordat de vastenmaand weer zou beginnen, had ik een hele, hele, hele beangstigende droom. Of beangstigend, nee, waarschuwend. Ik lag gewoon ergens in de zon. En ik weet nog, in die droom, ik had het echt heel erg warm, ik had echt behoefte aan schaduw, aan verkoeling. En er kwam iemand naar me toe. Ik zie geen gezicht voor me, maar iemand, een persoon. Die had een paraplu bij zich en die zei 'zeg, deze paraplu is je vastenperiode - dat je dat moet doen vóór - als je dat doet, dan is dit jouw paraplu.' Dan heb ik dus die verkoeling. Ik ben meteen die volgende dag begonnen. Echt, dat was voor mij een waarschuwing, van Allah ... Het was heel symbolisch, ik lag daar in de zon, dus ik was met iets zondigs bezigs, ik heb iets slechts gedaan. Maar ik had nog een kans en dat was die paraplu. Om uit de zon te komen moest ik gaan vasten.*

Dit verhaal vertelde Yamina mij toen ik haar in ons interview vroeg of zij in haar leven het bestaan, de aanwezigheid of het handelen van God had ervaren. Deze droom had zij met gemak ook kunnen interpreteren als een manifestatie van haar opspelende geweten. Maar zo vertelt ze hem niet. Voor haar is dit een boodschap van God, en dat maakte diepe indruk op haar. Ik wil in dit hoofdstuk kijken naar dit soort verhalen waarin informanten God een min of meer actieve rol toebedelen in wat hen overkomt. Anders gezegd: Hoe plaatsen mensen bepaalde ervaringen in een religieus perspectief? Om deze vraag te beantwoorden zal ik een aantal voorbeelden bespreken



van verhalen over religieuze ervaringen. Ik gebruik daarbij de benaming 'religieuze ervaring' niet in de strikte zin waarin zij alleen verwijst naar mystieke ervaringen of rechtstreekse gewaarwordingen van het goddelijke. Veel mensen die zichzelf zien als moslim getuigen niet van zulke 'intense' ervaringen, maar refereren wel degelijk aan God bij het interpreteren van hun ervaringen. Volgens mij kan er sprake zijn van religieuze ervaring in alle verhalen waarin mensen, impliciet dan wel expliciet, aangeven dat de ervaringen waarover zij vertellen op de een of andere manier verbonden zijn met het goddelijke en/of moeten worden geduid vanuit een religieus referentiekader.<sup>130</sup>

De verhalen over zulke religieuze ervaringen zijn niet los te zien van de religieuze denkbeelden van de vertellers. Ze krijgen betekenis vanuit hun individuele geloofsbeleving en in de context van hun sociale leefwereld, en dat is nu juist wat ze hier interessant maakt. Wat zeggen de verhalen over religieuze ervaringen die de informanten vertellen over hun religieuze repertoire, en hoe passen zulke verhalen in het grotere geheel van het levensverhaal? Op welke wijze komt de buitenwereld terug in de verhalen en zijn al deze elementen in concrete verhalen met elkaar verweven? Ervaringsvertellingen zijn heel persoonlijk, en tegelijkertijd sterk verbonden met normatieve verhalen, met collectieve denkbeelden en sociale verwachtingen. Daarom vormen ze een goed brandpunt om de verwevenheid van al deze aspecten te bestuderen. Verhalen over religieuze ervaringen gaan bovendien niet zelden over cruciale momenten in het leven van de verteller. Juist op dit soort momenten ervaren mensen vaak het ingrijpen, de steun, straf of aanwezigheid van God. 'Religieuze ervaring' biedt dus allerlei mogelijkheden om de multidimensionele relaties tussen levensverhalen en godsdienst te analyseren.

Dit hoofdstuk heeft een andere insteek dan de vorige. Hoewel religieuze ervaring een belangrijk aspect van religieus leven kan zijn en ook in die hoedanigheid zeker een plaats verdient in een bespreking van de rol van religie in de levens van individuen, is het doel van dit hoofdstuk voornamelijk om, aan de hand van een specifiek thema, de belangrijke thema's uit de andere hoofdstukken op microniveau in hun samenhang te bestuderen. Ik zal sterk inzoomen op een aantal interviewpassages die gaan over religieuze ervaring, en deze vervolgens op verschillende niveaus contextualiseren. Om de betekenisrijkdom van specifieke ervaringen beter te kunnen duiden, en om te kunnen begrijpen waarom juist deze ervaringen worden gezien als betekenisvol, moeten we ze immers kunnen relateren aan andere verhalen van en over de verteller.<sup>131</sup>

<sup>130</sup> Sharf, R. H., 'Experience', in: M.C. Taylor (red.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago 1998, 94 -116.

<sup>131</sup> Het spreekt voor zich dat dit een eindeloos proces is en dat nooit geclaimd kan worden dat 'de betekenissen' van een ervaring volledig zijn doorgrond.

Zulke 'achtergrondinformatie' krijgen we in levensverhalen door de verteller zelf aangereikt. Ik zal dus proberen de gekozen passages terug te plaatsen in de context van het levensverhaal, en daarbij mijn voordeel te doen met de theoretische noties over levensverhalen die ik in hoofdstuk een heb gepresenteerd. Maar ook het materiaal dat ik in het tweede en derde hoofdstuk heb geanalyseerd vormt een belangrijke basis voor de contextualisering van de specifieke verhalen in dit hoofdstuk. Welke ervaringen informanten vanuit een religieus oogpunt bezien en hoe ze aan deze ervaringen betekenis geven, kan niet los gezien worden van hun individuele religiositeit, het onderwerp van hoofdstuk twee. En hoewel religieuze ervaringen door de geïnterviewden niet gerelateerd worden aan hun sociale moslimidentiteit, zien we ook in de interpretaties van deze ervaringen de verwevenheid van het individu met zijn omgeving. In de verhalen die ik bespreek zullen we zien hoe informanten stemmen van derden en collectieve stemmen laten meeklinken in de verwoording van hun ervaringen.

In wat volgt zal ik eerst net als in de voorgaande hoofdstukken uit mijn materiaal een tweetal geïnterviewden portretteren. In dit hoofdstuk staan deze casus, meer dan in de andere hoofdstukken, ook centraal in mijn verdere analyse. Voordat ik de ervaringsvertellingen in de volgende paragrafen op verschillende niveaus probeer te contextualiseren, geef ik in paragraaf drie een indicatie van een aantal manieren waarop de verschillende ervaringen die in mijn onderzoek naar voren kwamen kunnen worden ingedeeld. Vervolgens zal ik in de vierde paragraaf laten zien hoe de ervaringsvertellingen aansluiten bij de individuele religiositeit van geïnterviewden zoals ik die ook heb besproken in hoofdstuk twee. De manier waarop religieuze ervaringen worden geïnterpreteerd en verteld hangt sterk af van de individuele verhouding tot het geloof en kan ons andersom ook weer veel zeggen over die persoonlijke invulling.

Daarna wil ik in paragraaf vijf in de verhalen zoeken naar de impliciete en expliciete dialogen met anderen. Een individu interpreteert zijn situatie immers altijd vanuit zijn plaats in het sociale veld en zijn relaties met de mensen om hem heen, zo zagen we al in hoofdstuk drie. Ik zal laten zien hoe de meningen en oordelen van de Marokkaanse gemeenschap, van gesprekspartners en religieuze gezagspersonen, doorklinken in persoonlijke verhalen. In paragraaf zes kom ik terug bij het kader waarbinnen deze verhalen verteld zijn en waarmee ik in hoofdstuk een heb geopend: het levensverhaal. Ik zal verbanden leggen tussen verhalen over religieuze ervaringen en andere thema's, ontwikkelingen en gebeurtenissen in dat levensverhaal. In elk van deze drie paragrafen staat één van de twee casus centraal, maar passeren ook voorbeelden uit andere interviews de revue. In mijn afsluitende paragraaf pas ik mijn



inzichten uit dit hoofdstuk toe op de droom van Yamina waarmee ik ook ben begonnen.

## §2 PORTRETTEN: YAMINA EN KARIMA

---

YAMINA van halverwege de dertig kwam als kleuter met haar ouders naar Nederland. Ze groeide op onder het wakend oog van haar moeder, die zeer angstig was en haar kinderen het liefst altijd bij zich had. Op school had ze het erg naar haar zin, verder kwam ze nauwelijks de deur uit. School en thuis waren twee aparte werelden. Na de mavo mocht ze tot haar grote spijt niet doorleren omdat ze daarvoor naar een andere plaats zou moeten reizen. Gelukkig kreeg ze een baan in haar woonplaats, want thuiszitten was en is niets voor Yamina. Haar vakanties in Marokko, het sociale leven, de familie en de relatieve bewegingsvrijheid, zijn dierbare herinneringen. Op een van die vakanties ontmoette ze haar echtgenoot. Eenmaal getrouwd steunde hij haar in haar wens om alsnog door te leren. Dus combineerde ze de zorg voor haar oudste dochter met een baan en een hbo-opleiding, en werkt ze inmiddels met veel plezier als maatschappelijk werkster. Met een tweede kind en een gelukkig huwelijk is haar gezin nu compleet. Yamina vindt het geloof erg belangrijk en is ervan overtuigd dat haar moslim zijn prima te combineren is met haar 'westerse identiteit', al denken anderen in haar omgeving daar volgens haar soms anders over.

Yamina praat met stralende ogen over het dagelijks gebed, dat haar in haar beleving dichterbij God brengt: *Op dat moment ben ik, sta ik op dat kleed, en Allah is er. Ik ben er en Allah, verder niemand. (...) Ik kan het niet onder woorden brengen. Het is een gevoel van... rust.* Er zijn momenten in haar leven waarin ze duidelijk ervaart dat God haar bijstaat. Dat gebeurde bijvoorbeeld toen het gezin financiële problemen dreigde te krijgen door de langdurige werkloosheid van haar man: *Dan zouden we heel strak moeten leven. In de laatste week van juli - wanneer dus ook zijn uitkering dan zou stoppen - de laatste week solliciteert hij bij het bedrijf waar hij nu werkt, en hij kon hij kon meteen, per augustus, beginnen... Nou, dat was voor mij ook echt... ja, een wonder. En waar komt een wonder vandaan? Van Allah!*

Maar ook in kleinere dingen ervaart Yamina goddelijke hulp: *ik heb ook wel eens dat ik vijf afspraken heb op een dag, maar vier is het maximum, en dat ik de dag tevoren al zo moe ben, dat ik zoiets heb van 'Oh, dat ga ik niet redden, dat is gewoon te veel.' En dan kom ik op mijn werk en dan hebben gewoon twee afspraken zelf afgebeld (...) En dan denk ik van 'oh, dat is Allah, die heeft op dit moment even voor mij gezorgd'.* We hebben al gezien dat Yamina ook de kwestie van het alleen zijn met vreemde mannen op haar werk oplost in 'contact' met God: *ik voelde mij verantwoordelijk om binnen mijn religie, om daar iets aan te doen. (...) dus ik maak eerst contact met Allah.*

Na dat moment van contact kan zij met een gerust hart haar werk voortzetten: *Het is een schild dat je vraagt. Dit hoort bij mijn werk en ik heb daar geen bijbedoelingen bij, en ik wil hier ook niet fout op worden beoordeeld.*

KARIMA is van dezelfde leeftijd als Yamina en kwam op haar zevende in het kader van gezinshereniging met haar moeder en vijf broers naar Nederland. Het enige meisje zijn is 'niks aan' als je altijd je moeder moet helpen terwijl je broers buitenspelen, maar ze was wel vaders lievelingetje. Die band veranderde in de puberteit, en Karima voelde zich zo ongelukkig onder de huiselijke restricties dat ze tot twee keer toe wegliep en in de opvang belandde. Na hereniging met haar familie liet haar vader zich door familieleden overhalen om haar in Marokko achter te laten. Ze vertelt uitgebreid hoe ze tijdens drie jaren vol heimwee naar Nederland de speelbal was van verschillende partijen die haar wilden uithuwelijken.

Pas op haar achttiende kon ze op eigen kracht terugkeren naar Nederland, en na hernieuwd contact met een van de Marokkaanse huwelijkskandidaten trouwde ze met hem. Het eerste van hun drie kinderen, Naziha, bleek zwaar gehandicapt. Voor de zorg draaide ze alleen op, zonder hulp van haar gefrustreerde, werkeloze echtgenoot die haar mishandelde. Met vallen en opstaan rondde ze intussen haar sociale mbo-opleiding af. In haar werk beleefde ze veel plezier en bevestiging. Jaren sleepte haar slechte huwelijk zich voort voordat ze de knoop durfde door te hakken en haar man verliet. Ondanks haar terughoudendheid bouwde zij snel een sterke band op met een familievriend die haar veel hielp in de moeilijke tijd na de scheiding. Inmiddels zijn de twee getrouwd en is er een vierde kind. Voor Karima gaat nog veel tijd zitten in het verwerken van haar verleden, maar nu weet zij zich gesteund door haar man, en door haar geloof, dat volgens haar in haar moeilijke tijden heeft gezorgd dat zij een positieve levenshouding behield.

Ook de geboorte van Naziha heeft ze door haar geloof positief leren duiden. In het begin had ze het er erg moeilijk mee, *Maar door mijn geloof in Allah, heb ik het zeg maar een plekje kunnen geven dat ik een gehandicapt kind heb. Van mensen om je heen hoor je alleen maar van 'oh wat erg, wat zielig, en hoe zwaar'. Maar juist door God zie ik het anders. Ik zie het als een soort vertrouwen dat Allah in mij heeft, om mij een kind te geven dat van mij afhankelijk is. Want het is een paradijskind. (...) Zo ben ik het gaan zien. Op den duur.* Wanneer Karima het zwaar heeft komt ze nader tot God en voelt ze zich geholpen door het gebed: *Als ik bid, bid ik omdat ik het ook wil, niet omdat het moet van mijn geloof. Ik voel me er prettig bij. Ik voel me opgelucht, ik voel dat ik de wereld aankan nadat ik klaar ben met bidden. (...) En dan merk ik echt dat ik, als ik het 's avonds heb gedaan, dat ik dan de dag daarna zeg maar geholpen word.* Ook bij haar scheiding voelde ze dat het God was die haar de drempel over hielp. Jarenlang had ze



het niet aangedurfd om stappen tegen haar man te ondernemen: *Nou en dat vond ik allemaal niet moeilijk meer, alles ging heel soepeltjes. En toen zag ik dus dat echt iets heeft met de islam. Dat God mij heeft geholpen. Echt een duwtje in de rug heeft gegeven, zodat ik het makkelijker vond om iets los te laten, om alleen aan mezelf te denken en aan de kinderen, en niet meer aan het ideale beeld van het huwelijk.*

### §3 RELIGIEUZE ERVARINGEN IN SOORTEN EN MATEN

---

De verhalen over religieuze ervaringen die ik in dit hoofdstuk behandel, kunnen op verschillende manieren onderverdeeld worden. Alvorens dieper in te gaan op de contextualisering van de verhalen wil ik hier een aantal aspecten bespreken waarop (vertellingen over) religieuze ervaringen kunnen verschillen.

Yamina vertelt dat zij de nieuwe baan van haar man als een wonder ervaart. Deze gebeurtenis kan ook heel anders worden geïnterpreteerd en hoeft niet per definitie een religieuze betekenis te krijgen. Dit is een ander soort ervaring dan die van Karima wanneer zij het heeft over het gevoel geholpen te worden wanneer ze bidt tot God - het bidden heeft de ervaring dan al in een religieus referentiekader geplaatst. Popp-Baier maakt het onderscheid tussen 'a) ervaringen, die via interpretatie op een religieus referentiekader betrokken zijn en b) ervaringen, die reeds door een religieus gerichte begeerte een religieuze betekenis krijgen'.<sup>132</sup> In mijn onderzoek komen vooral ervaringen van het eerste type voor. Ervaringen die religieus 'voorgevormd' zijn, zijn bijna altijd gerelateerd aan het bidden.

Dit onderscheid is erg nuttig, maar zeker niet absoluut. Wat bijvoorbeeld te denken van Karima's interpretatie dat God haar heeft geholpen om de scheiding aan te vragen? Zij zegt daarover zelf: *ik dacht, dit heeft gewoon met God te maken, en niet omdat ik wijzer ben geworden, of dat vriendinnen tegen mij hebben gezegd van 'je moet het nu loslaten'.* Ze reflecteert hier zelf op mogelijke alternatieve interpretaties, maar kiest nadrukkelijk voor een religieuze uitleg. Een prachtig voorbeeld van 'type a' dus. Maar tegelijkertijd vindt Karima de kracht om de knoop door te hakken meteen nadat ze een imam heeft gevraagd hoe ze op een islamitische wijze met haar problemen kan omgaan. Geldt dat niet ook als het activeren van een religieus referentiekader?

Verder kunnen we ook een onderscheid maken tussen religieuze interpretaties van het hele leven of van bepaalde delen daarvan en religieuze interpretaties van specifieke gebeurtenissen. Souad vertelde mij bijvoorbeeld dat zij haar liefdesleven, een aaneenrijging van traumatische ervaringen, ervoer als de wil van God: *Dat is ook maktoeb. (...) Dit is mijn lot en ik moet het accepteren. Zo denk ik, dat is gewoon het*

---

<sup>132</sup> Popp-Baier, U., *Begeerte en Betekenis. Een psychologisch perspectief op ervaring en religie*, Utrecht 2005, 11.

*enige dat mij oplucht.* Dit is een ervaring op een ander 'niveau' dan bijvoorbeeld het 'wonder' van de goed getimede baan van Yamina's man. Deze twee voorbeelden verschillen daarnaast in 'toon': het verhaal van het wonder is overwegend positief, en dat geldt voor de meeste voorbeelden die hier worden besproken, maar het is beslist geen noodzaak. Ook negatieve ervaringen kunnen in een religieus referentiekader geplaatst worden, bijvoorbeeld als ze worden gezien als een 'test' of als straf van God. Dat laatste zien we vooral bij Souad, en in mindere mate ook bij Amal.

Er is nog een laatste onderscheid dat ik van belang acht voor de analyse van mijn materiaal: dat tussen spontane mededelingen en antwoorden op interviewvragen. Sommige van de opgetekende ervaringsverhalen kwamen in de loop van het levensverhaal vanzelf naar voren, maar de meeste vormen antwoorden op specifiekere vragen naar momenten waarop geïnterviewden iets merkten van de aanwezigheid of het handelen van God. Veel verhalen over bidden en interpretaties van het leven als geheel kwamen toevallig ter sprake, terwijl de verhalen over de onverwachte hulp van God in moeilijke situaties allemaal als antwoord op gerichte vragen werden verteld. Van al deze soorten ervaringen zullen we in de volgende paragrafen voorbeelden tegenkomen.

#### §4 RELIGIEUZE ERVARINGEN MET EEN PERSOONLIJKE ONDERTOON

---

##### *§4.1 individuele religiositeit in religieuze ervaringen*

In de vorige paragraaf heb ik opgemerkt dat Souad het handelen van God in haar eigen leven meer dan andere geïnterviewden ziet in negatieve ervaringen. Voor haar is God niet uitsluitend goedheid, zo blijkt ook uit het volgende citaat: *Ik weet niet, ik denk wat ik vroeger heb gedaan - al dat uitgaansleven; je drinkt, je rookt, mensen belachelijk maken - God straft ook. God geeft je wel eens een knijp om te zeggen van 'ik kan ook anderen wegnemen.'* Haar God is blijkbaar ook een straffende God. In Souads portret zagen we bovendien dat zij God ook ervaart als ver weg. Dat is een heel ander beeld dan dat wat Yamina schetst, en dat ook doorklinkt in haar verhalen, van haar nabije helpende God. Dit godsbeeld zagen we in hoofdstuk twee al als een centraal kenmerk van Yamina's individuele invulling van het geloof. De verhalen over religieuze ervaring kunnen ons veel vertellen over de individuele religiositeit van informanten. Daarover gaat deze paragraaf.

Hoewel de meeste van mijn informanten vermoedelijk bevestigend zouden antwoorden als men ze rechtstreeks vroeg of God ook straft, komt in de meeste



verhalen het thema van de goddelijke straf niet voor. Yamina verwoordt haar eigen visie op discipline als volgt (het gesprek gaat over het drinken van alcohol): *Allah gaat niet een bliksemschicht op mij afvuren op dat moment, haha... Maar de islam is erop gericht om het toch juist niet te doen. Want er gebeurt uiteindelijk niets, maar ik zoek mijn toevlucht bij Allah om het niet te doen, om het steeds niet te doen.* Terwijl de God van Souad wel eens een 'knijp' geeft om je bij de les te houden, doet die van Yamina dat juist niet. Hij verwacht van haar dat ze zelf de juiste keuzes maakt, maar staat klaar om haar daarin te sterken. Uit de uitspraken over goddelijke straf van beide vrouwen spreekt een duidelijk verschil in hun godsbeeld en hun opvattingen over goddelijk handelen in de wereld. Ik wil hier kijken hoe dit soort verschillen in individuele religiositeit doorklinken in hun verhalen over religieuze ervaring en op welke manieren mensen elementen uit de koran en islamitische tradities aanhalen in hun verhalen.

Ook over het gebed spreken Souad en Yamina verschillend. Voor Souad is bidden een poging om voorzichtig iets dichterbij God te komen en Zijn wraakzucht te temperen. Voor Yamina vormt het gebed een rechtstreekse lijn naar God: *Op het moment dat ik het bidkleed op de grond leg en daarop ga staan, dan sta ik direct in verbinding met Allah, direct. Dat is mijn lijntje met Allah, haha.* Dit rechtstreekse contact met God heeft voor haar een sterk positieve lading. Wanneer ik haar vraag hoe zij dit contact ervaart zegt ze: *Ik voel het. Het is een gevoel van rust. Ontwapening, rust, kalmte en ja, echtheid. Ik voel dan echt dat ik besta. Een heel lekker gevoel. Bijna Dalai Lama-achtig, niet om het mooier te maken dan het is, maar zo ervaar ik het.* Hoewel Souad en Yamina het gebed beiden zien als een plicht en als een manier om in contact te komen met God, geven ze dit dus niet dezelfde invulling. Bij Souad staan schuld en afstand, die door het gebed moeten worden verkleind, centraal, bij Yamina de nabijheid van God tijdens het bidden.

Die nabijheid ervaart Yamina niet alleen in het gebed. Ook wanneer ze beslissingen moet nemen wendt ze zich, zoals we in hoofdstuk een al zagen, vaak even tot God: *omdat ik in Allah geloof, geloof ik ook dat hij altijd bij me is, waar ik ook ben, wat ik ook doe. Dus voordat ik iets doe of iets wil ondernemen, of iets wil zeggen - ja, ik ben ook maar een mens. Dan beden ik van 'mag dit wel? Zou dit wel mogen van Allah? Zou dit wel goed gedacht zijn van een moslim, een moslimvrouw?' Ik word gestuurd door Allah - ook lichamelijk, want als hij zegt 'nu ga je weg, nu houdt je hart ermee op'...* De nabijheid van God betekent dus voor Yamina ook dat ze zich in haar handelen steeds afvraagt of ze wel juist handelt in de ogen van God - iets wat we al herhaaldelijk van haar hebben gezien - en dat God haar leven stuurt. Toch is dit laatste bij haar minder sterk aanwezig dan bij Souads licht fatalistische houding. Elders in ons gesprek vertelt Yamina: *Kijk, nu stuur ik mijzelf. Met behulp van Allah, maar ik stuur mijzelf. Ik bepaal*

*zelf hoe ik de dingen beleef, en de keuzes die ik maak. Wat wel kan en wat niet kan. Wat wel mag en wat niet mag.* Bij haar gaat dus de wetenschap dat God haar stuurt samen met een sterk gevoel van autonomie en eigen verantwoordelijkheid.

Yamina geeft in ons gesprek steeds weer aan dat zij zich houdt aan islamitische regels, maar deze wel steeds kritisch onderzoekt om zelf te bepalen welke betekenis ze voor haar hebben. Als een situatie vragen oproept dan gaat zij even bij God te rade, zoals bij een-op-een contact met mannelijke cliënten:

*Ik weet dat ik daar in die spreekkamer moet zitten en dan kan ik kan ik gaan bedenken van, is het wel goed dat ik als vrouw, ook als getrouwde vrouw, daar zo met een man zit. Je kunt dat ook als heel intiem contact zien. Dus ik maak eerst contact met Allah, van 'hé, ik doe dit omdat het mijn werk is, dus ik heb er geen bijbedoelingen bij', en daarmee ontlast ik mijzelf, dus dan kan ik dit ook doen, zonder dat ik het gevoel heb dat ik als vrouw heb gezondigd.*

Ik heb in hoofdstuk twee al besproken dat Yamina de vrijheid neemt om islamitische richtlijnen op haar eigen manier te interpreteren. In dit citaat zien we hoe ze die vrijheid grondt in de mogelijkheid tot direct contact met God.

Yamina hecht zeker waarde aan de regel dat ze als vrouw niet alleen hoort te zijn met vreemde mannen, maar in kritische samenspraak met zichzelf en met God, besluit ze dat ze deze regel gerust naast zich neer kan leggen om haar werk te kunnen doen, zonder bijbedoelingen. In dit voorbeeld is misschien geen sprake van een intensieve ervaring zoals het gebed, maar ook hier is sprake van contact met God. In dat opzicht is het een voorbeeld van een ervaring 'die reeds door een religieus gerichte begeerte betekenis krijgt'<sup>133</sup>: Yamina neemt bewust even de tijd om contact op te nemen met God, en voelt zich daarna, omdat haar intenties zuiver zijn, vrijgesteld van de regel dat een vrouw niet alleen hoort te zijn met een man buiten de familie. Dit is typerend voor haar houding tegenover islamitische leefregels, namelijk dat ze in te passen moeten zijn in haar manier van leven en geen keurslijf moeten vormen.

Yamina's nadruk op zelf denken, zelf kiezen, zelf doen neemt niet weg dat zij grote waarde hecht aan een zeker geloofsvertrouwen. Ook dit aspect van haar persoonlijke religiositeit is van belang voor het begrijpen van haar religieuze ervaringen, met name van de vertelling over de baan van haar man. Dat verhaal heeft een sterke opbouw. Eerst schetst zij hoe haar man zijn werk verloor en thuis kwam te zitten, hoe hij jarenlang op zoek was naar werk en steeds wanhopiger werd. Dan beschrijft ze de situatie vlak voor de nieuwe baan: zijn WW-uitkering zou aan het eind van de maand aflopen. De financiële situatie werd op de spits gedreven, maar juist

---

<sup>133</sup> Popp-Baier, *Begeerte en Betekenis*.



toen het gezin zich had ingesteld op magere tijden, kreeg Yamina's man die baan! Na dit relaas reflecteert zij:

Hij was echt wanhopig. Ik was degene die hem steeds weer moest motiveren, ook vanuit de religie, ook vanuit Allah. Als het niet goed is, gebeurt het niet en als het goed is, gebeurt het. Zo moet je er steeds naar kijken, vind ik vanuit mijn visie op het geloof. Hij heeft ook dezelfde visie, alleen hij gelooft niet sterk genoeg soms. Ik kan dat heel sterk: dat ik iets los kan laten en dat ik het in de handen van Allah leg. [FJS: Dus je kunt vertrouwen?] Ja, gewoon vertrouwen. Nou op het moment dat hij dat ook kon, toen was het helemaal niet moeilijk een baan te vinden. Het was binnen een week geregeld. Zelf verantwoordelijkheid nemen, kritisch denken en eigen keuzes maken gaat voor Yamina prima samen met het bewustzijn dat je soms ook moet kunnen loslaten, in het vertrouwen dat God het beste met je voorheeft. Dit vertrouwen is volgens Anwar, die verder veel minder reflecteert op de aard van zijn relatie tot God, het belangrijkste. Hij vertelde mij hoe zijn geloof hem overeind hield toen hij kanker kreeg, legde de nadruk sterk op de rechtstreekse troost in het gebed en het vertrouwen in God: *Nou joh, de mensen om me heen huilen! Terwijl ik er zelf helemaal geen moeite mee had. En dat ziekenhuis, die hadden ook een afdeling waar je met een psychiater kan praten - ook geen behoefte aan. Gewoon, het enige wat mij troost geeft en sterk maakt, is gewoon een kledje, en laat me maar gewoon lekker bidden, dan komt het goed.*

Zowel Karima als Yamina schetsen het beeld van een zorgzame God. Dit beeld van een God die beschermt en helpt spreekt ook uit de verhalen over ervaringen van beide vrouwen. Waar het gaat om regels van juist gedrag, zijn zij beiden sterk reflectief. Karima laat zien dat ze zich bewust is van de rol van haar eigen interpretatie en benadrukt dat zij altijd het waarom achter regels wil kennen. Yamina gaat daarin nog iets verder in. Ze is zich er duidelijk van bewust dat haar momenten van reflectie, waarin ze haar vragen aan God voorlegt, geduid zouden kunnen worden als puur innerlijk, maar ziet dat niet als een probleem: *voor mijn gevoel leg ik iets voor, maar ik leg eigenlijk iets voor aan mijzelf. Want Allah, dat ben ik ook. Omdat ik moslim ben, zit Allah ook in mij, dus ik leg het voor aan mijzelf. Van 'kan dit? Wat zouden de bezwaren kunnen zijn? Waarom kan dit wel, waarom zou dit niet kunnen, hoe sta ik daarin?' Ze benadrukt dat zij degene is die uiteindelijk de beslissingen neemt, hoe zeer ze zich daarin ook door God gesteund voelt.*

Tariqs invulling van zijn relatie tot God is anders dan die van Yamina. In zijn verhalen speelt gehoorzaamheid een veel grotere rol dan nabijheid. Hij vertelt een verhaal dat vergelijkbaar is met de 'wonderverhalen' van Yamina: hij wilde met een groep moslims op studiereis naar Engeland maar had daar eigenlijk geen geld voor, was zelfs bang dat hij zijn huur niet kon betalen. Toch besloot hij om mee te gaan, omdat hij de reis erg belangrijk vond voor het sterken van zijn geloof. Toen hij dat

eenmaal had besloten, diende zich opeens de gelegenheid aan om twee weken lang fulltime goed betaald te werken, waardoor hij genoeg geld had voor de reis maar niet vastzat aan een baan die het vertrek zou kunnen beletten. In zijn interpretatie benadrukt Tariq echter dat zijn intenties 'voor God' waren, dat hij de juiste keuze had gemaakt. Hij wilde een religieuze daad doen, en dáárom hielp God hem verder. Dat maakt het een ander verhaal dan de voorbeelden van Yamina, die ook in alledaagse dingen zoals afspraken op haar werk goddelijk ingrijpen bespeurt.

In de interpretatie van hun ervaringen maken informanten op hun eigen specifieke wijze gebruik van hun religieuze referentiekader - ze gaan uit van hun persoonlijke ideologische setting. Bij die ideologische setting hoort bijvoorbeeld het godsbeeld, dat we in deze paragraaf uitgebreid terug hebben zien komen. Een ander voorbeeld, waarin we duidelijk de gedeelde islamitische 'cultural stuff' kunnen onderscheiden, zien we in het gebruik van islamitische termen en concepten. In de tweede helft van deze paragraaf wil ik laten zien dat er soms hele specifieke concepten uit de geloofsleer terug te vinden zijn in ervaringsvertellingen. Met een aantal voorbeelden laat ik zien hoe informanten in de verhalen over religieuze ervaring, vaak impliciet, elementen uit de koran en islamitische tradities aanhalen.

#### *§4.2 islamitische concepten in religieuze ervaringen*

Tariqs Engelandreis is niet het enige voorbeeld van een verhaal waarin een informant vertelt ervaren te hebben dat hij of zij van God een steuntje in de rug kreeg. Herhaaldelijk wordt bij dit soort verhalen gezegd: Allah heeft het makkelijk voor me gemaakt. Op het eerste gezicht geen bijzondere uitspraak, maar wanneer je vertrouwd bent met bepaalde koranpassages gaat er een belletje rinkelen: op meerdere plaatsen wordt er in de koran gezegd dat God dingen 'makkelijk maakt' voor de mens, bijvoorbeeld in het 185<sup>e</sup> vers van de tweede soera: 'God wenst het jullie gemakkelijk te maken en niet moeilijk.'<sup>134</sup> Als ik met deze kennis gewapend naar mijn interviewteksten kijk, trekt de formulering van het 'makkelijk maken en niet moeilijk' opeens opvallend vaak mijn oog. Wellicht maken informanten hier gebruik van koranisch vocabulaire in verhalen over hun eigen godsdienstbeleving. Dat betekent echter niet dat zij op dit soort momenten ook bewust de koran aanhalen; vaak hebben ze het vocabulaire - zowel de letterlijke woordenschat als ook het narratieve vocabulaire van concepten, verhalen, vertelstijlen en motieven - geïnternaliseerd en is het, net als hun eigen herinneringen, deel geworden van het repertoire waaruit ze kunnen putten bij het vertellen van hun eigen levensverhaal.

<sup>134</sup> De Nederlandse weergave van aangehaalde koranteksten komt uit Leemhuis, F., *De Koran. Een weergave van de betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands*, Houten 2005<sup>5</sup>.



Tariq benadrukte dat bij zijn keuze om toch naar Engeland te gaan zijn 'intenties voor God' waren. De nadruk op goede intenties komt in veel verhalen van informanten naar voren. 'Intentie', *niyya*, is ook een belangrijke islamitische term. Hij komt niet letterlijk voor in de koran, maar wel in een invloedrijke hadith. In de meest strikte zin slaat de term op het uitspreken van de intentie voorafgaand aan rituele handelingen, zoals het vasten of het gebed. Zonder de juiste intentie zijn deze handelingen niet geldig. In ruimere zin kan *niyya* betrekking hebben op alle handelingen die aan het geloof gerelateerd zijn.<sup>135</sup> Strecking is dan dat de goede intentie zwaarder weegt dan de uitkomsten van feitelijke daden.<sup>136</sup> In zekere zin zou Yamina's gewoonte om even 'contact te maken' met God voordat ze zich in een dubieuze situatie begeeft – ze doet dit bijvoorbeeld ook voordat ze een kerk binnenstapt – kunnen worden gezien als het formuleren van de *niyya*. Ze doet dit immers voorafgaand aan een situatie om aan te geven dat ze geen slechte bijbedoelingen heeft en zo zichzelf te ontlasten.

Hoewel geïnterviewden in religieuze kwesties opvallend vaak spreken over hun goede intenties, verwijzen ze daarbij nergens letterlijk naar het religieuze concept door de Arabische term 'niyya' te gebruiken. Anders ligt dat bij voor uitspraken over het voorbestemd zijn van (gebeurtenissen in) het eigen leven. Daarbij wordt soms impliciet, maar soms ook expliciet verwezen naar het concept *maktoeb*. Zoals we in hoofdstuk twee al zagen speelt *maktoeb* een belangrijke rol in het verhaal van Souad. In de betekenis van '(het is) geschreven' verwijst deze term naar de notie dat alles wat gebeurt al bij voorbaat door God is vastgelegd in een boek. Dit vinden we in de koran terug in de 57<sup>e</sup> soera, vers 22: 'Geen onheil valt op de aarde of bij jullie zelf voor of het staat in een boek voordat Wij het laten gebeuren. Dat is voor God gemakkelijk.' Spreken over *maktoeb* heeft voor Souad de connotatie van zich neerleggen bij haar ongeluk omdat God het nu eenmaal zo bestemd heeft. Op haar eigen manier neemt Yamina een vergelijkbare houding aan. Ook zij vindt het belangrijk zich neer te leggen bij de wil van God, al lijkt dat voor haar vooral te betekenen dat ze dingen kan loslaten in het vertrouwen dat het allemaal goed komt. Wanneer haar man wanhoopt omdat hij het gezin niet kan onderhouden, houdt ze hem dan ook voor: *Allah ziet het. Als het niet goed is, gebeurt het niet en als het goed is, gebeurt het*. Dit moet haast wel een vrije weergave zijn van de koranische uitspraak 'maar misschien staat jullie iets tegen dat toch goed voor jullie is en misschien hebben jullie iets lief dat toch slecht is voor jullie. God weet en jullie weten niet.' (2:219)

<sup>135</sup> Lemma 'Niya' in : Chebel, M., *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, Paris 1995.

<sup>136</sup> Lemma 'Niyya' in: Bosworth, C.E. e.a. (red.), *The Encyclopedia of Islam*, Leiden 1995, 66.

## §5 STEMMEN VAN BUITEN IN INNERLIJKE ERVARINGEN

We hebben in het voorgaande gezien dat het repertoire waaruit mensen kunnen putten voor het vertellen van hun (levens)verhalen niet alleen uit hun persoonlijke herinneringen bestaat, maar ook gedeelde bronnen zoals de koran en de islamitische tradities kan omvatten. In de vorige hoofdstukken heb ik uitgebreid betoogd dat de geïnterviewden een eigen, persoonlijke invulling geven aan hun geloof, zich daarbij echter ook per definitie op een bepaalde manier verhouden tot hun omgeving. In het derde hoofdstuk heb ik laten zien hoe zij spreken over de verschillende groepen waarmee zij te maken hebben en hoe ze zich opstellen binnen dan wel ten opzichte van deze groepen. De gewaarwording dat het individu onlosmakelijk is verbonden met zijn wereld is op allerlei manieren verwoord en verklaard. McAdams stelt dat een evenwichtig levensverhaal niet alleen over het individu gaat maar ook over zijn 'creative involvement'<sup>137</sup> in sociale gehelen die het zelf overstijgen maar er tegelijkertijd door deze betrokkenheid onlosmakelijk mee zijn verbonden. In hoofdstuk een heb ik daarnaast ook gerefereerd aan Hermans' notie van het meerstemmige zelf, dat de verwevenheid van individu en wereld incorporeert door te laten zien dat in het zelf ook collectieve stemmen meeklinken. In deze paragraaf analyseer ik hoe informanten in concrete verhalen of verhaalepisodes impliciet en expliciet collectieve stemmen en stemmen van 'significant others' laten meeklinken.

Toen Karima eindelijk haar huwelijk durfde te beëindigen ging haar die keuze, maar ook alle moeilijke dingen die daar vervolgens praktisch bij kwamen kijken, opeens heel makkelijk af. De vertelling over Karima's besluit om te scheiden zit zo vol met verwijzingen naar wat anderen ervan vinden of zouden kunnen vinden dat het de moeite loont er een langer stuk van te lezen:

*Ik kon de knoop maar nooit doorhakken, terwijl we al jaren problemen hadden. En toen was ik echt heel erg bewust met God. Elke dag huilen en bidden, en ik sprak ook wel mensen die geleerd zijn in de islam, die heb ik ook vragen gesteld. Van 'ik heb een slecht huwelijk, en ik weet niet wat ik moet. Moet ik een scheiding aanvragen of moet ik het volhouden? Wat moet ik doen?' Ik heb deze vraag aan een vrouw gesteld die dus heel erg geleerd was in de islam, en die heeft ook gezegd - de normen en waarden van de islam heeft ze me uitgelegd, dat bijvoorbeeld een man absoluut niet de vrouw mag slaan in de islam, en geen alcohol mag drinken, niet mag vreemdgaan. Dat is gewoon verboden. Dus hij was sowieso al niet goed bezig. Ook volgens de normen en waarden van de islam is hij geen goede man. En zij zei dat het toegestaan is om te scheiden. Maar mijn gevoel liet mij niet los. Ook al wist ik, ik heb alle rechten, ik kan gewoon een scheiding aanvragen. Ik ben heel*

<sup>137</sup> McAdams, *The Stories we live by*, 113.



*slecht in keuzes maken, daar had ik het heel moeilijk mee. Terwijl mijn gevoel wel zei 'je moet los van die ernstige situatie'. Dus ik heb nog een andere - eh, hoe noem je dat? Die man die - een imam gevraagd. Daar heb ik ook een gesprek mee gehad, en gewoon ook een aantal details verteld over hoe mijn leven er een beetje uitzag. Hoe mijn man deed, en of ik er wel goed aan deed als ik een scheiding zou aanvragen. Of moet ik het volhouden? Soms hoor je dat wel. Als een huwelijk niet goed is, maar er is wat aan te doen - dan hoor je dat ook van de islam van dat ze dus gaan bemiddelen, waardoor ze het huwelijk toch nog redden. Maar bij mij was het, die ik had gevraagd hebben allebei gezegd van 'nee, je moet voor jezelf kiezen, en in de islam heb je méér en meer dan je best gedaan om je huwelijk te redden.' Want in de islam is scheiding het laatste redmiddel. Nou, en ik heb echt al het mogelijke gedaan. Toen merkte ik echt dat God mij heeft geholpen om een knoop door te hakken. En echt, gelijk toen ik bij dat gesprek vandaan kwam, voelde ik me al opgelucht, voelde ik me al gescheiden. En ik heb gelijk een gesprek gehad met een advocaat, ik heb gewoon alles dus gedaan om van hem te scheiden. (...) Nou en dat vond ik allemaal niet moeilijk meer, alles ging heel soepeltjes. En toen zag ik dus dat echt iets heeft met de islam. Dat God mij heeft geholpen. Echt een duwtje in de rug heeft gegeven, zodat ik het makkelijker vond om iets los te laten, om alleen aan mezelf te denken en aan de kinderen, en niet meer aan het ideale beeld van het huwelijk. Terwijl dat voor mij heilig was. Een huwelijk was voor mij altijd heilig. En op dat moment kon ik zeggen 'nee, dit is geen huwelijk meer'. En ik dacht van, dit heeft gewoon met God te maken, en niet omdat ik wijzer ben geworden, of dat vriendinnen tegen mij hebben gezegd van je moet het nu loslaten, maar echt dat het puur vanuit God kwam.*

In dit verhaal doet Karima verslag van feitelijke gesprekken met anderen die haar advies gaven, maar ook van de innerlijke dialoog die zij voerde toen ze maar niet tot een besluit kon komen. Ten dele gaat deze dialoog nog steeds door in het feitelijke vertellen van het verhaal, waarin ze mij en zichzelf lijkt te willen overtuigen dat ze inderdaad de juiste keuze heeft gemaakt. Aan het eind van deze passage benadrukt Karima dat ze *niet* is beïnvloed door bijvoorbeeld vriendinnen, maar dat de verandering 'puur vanuit God' komt. Dit hoeft blijkbaar niet te wringen met haar eerdere expliciete overwegingen van standpunten van anderen. Degene die ervoor heeft gezorgd dat zij uiteindelijk de knoop kon doorhakken is God, al zijn de meningen van anderen wel belangrijk geweest in de ontwikkeling van haar begrip van de situatie. Op welke manieren betreft zij het oordeel van verschillende partijen in haar verhaal?

Allereerst zijn daar de geleerde mensen, de eerste nadrukkelijk een vrouw, die rechtstreeks worden gevraagd hun mening over de situatie te geven. Karima zag haar

slechte huwelijk duidelijk als een probleem met religieuze relevantie en zocht dus steun bij mensen die beter thuis waren in de finesses van de religieuze regels. Zijzelf vat islamitische richtlijnen in haar verhaal altijd samen onder het koepelbegrip 'de normen en waarden van de islam', of ze verwijst simpelweg naar 'de islam'. Deze normen en waarden zijn in haar spreken gereïficeerd tot een vastliggend corpus dat je kunt raadplegen en waaruit je kunt afleiden hoe te handelen. Iemand anders zou hier misschien spreken over de shari'a, maar Karima kiest niet voor die islamitische term - wellicht vanuit haar Nederlandse context, 'normen en waarden' zijn immers sinds hun lancering door Balkenende kerntermen in ons publieke debat.<sup>138</sup> Karima wijdt in haar verhalen nergens uit over de inhoud van deze normen en waarden, en ook hier legt ze de concretisering ervan in handen van de geraadpleegde geleerden. Zij zijn het die uitleggen dat slaan, drinken en vreemdgaan niet mogen en meer dan genoeg grond geven tot een scheiding, ondanks het feit dat echtscheiding wordt gezien als onwenselijk en niet meer dan een laatste redmiddel.

Karima doet hier verslag van een innerlijke tweestrijd. Enerzijds vindt ze dat ze het huwelijk niet mag opgeven, anderzijds dat ze uit haar benarde situatie moet stappen, voor zichzelf en haar kinderen moet kiezen. In haar verwoording van die tweestrijd klinken aan beide kanten ook stemmen van buiten haar zelf mee, die van invloed zijn op haar eigen gedachtegang en die andersom ook gezien kunnen worden als een externalisering van de verschillende posities die in haar zelf om voorrang strijden. Ze hoort immers soms wel 'van de islam' dat ze dan gaan bemiddelen en er alles aan doen om een huwelijk alsnog te redden- ook hier een opvallend algemene bewoording, waaruit niet duidelijk wordt of ze vooral bedoelt dat je in praktijk hoort dat andere moslims gaan bemiddelen, of dat de islam voorschrijft dat er wordt bemiddeld. In elk geval lijkt het erop dat die bemiddeling, het idee dat je alles moet doen om een huwelijk te redden, voor Karima een islamitische norm is die in haar ogen ook onderschreven wordt door de moslimgemeenschap die haar referentiekader vormt. Los van de sociale druk die zij zelf misschien feitelijk ervoer, anticepeerde ze zulke druk als passend bij haar situatie. Tegelijkertijd vocht ze ook met haar eigen geïnternaliseerde beeld van de onschendbaarheid van het huwelijk dat voor haar immers 'heilig' was.

Aan de andere kant stond haar gevoel dat haar zei dat ze uit die 'ernstige situatie' weg moest. Hier klinken de stemmen mee van haar vriendinnen die zeiden dat ze moest loslaten, en van de beide geleerden die haar vertelden dat ze een scheiding moest aanvragen en die zich daarin geloofwaardig konden beroepen op de 'normen en waarden van de islam'. Beide 'kampen' in Karima's innerlijke tweestrijd,

---

<sup>138</sup> In zeker opzicht kunnen we dit gebruik van termen dan ook zien als een voorbeeld van het relateren van het religieuze vertoog aan andere, maatschappelijk vaak breder aanvaarde vocabulaires dat gesignaleerd wordt door Buitelaar (zie §4.1 van hoofdstuk een).



inclusief de externe stemmen die daarin worden ingezet en meeklinken, beroepen zich op de islam als uiteindelijke legitimatiegrond. En terwijl zij allerlei verschillende factoren meeneemt en benoemt, is het in haar ogen God die in haar cruciale besluit de balans laat doorslaan.<sup>139</sup>

Met het doorhakken van de knoop is het dilemma echter nog niet definitief uit de wereld, en dus gaan ook de dialogen, intern en extern, nog door. Karima vertelt over de hetze die haar ex-man tegen haar begint. Hij beschuldigt haar bij alle instanties van verwaarlozing van haar kinderen en stapt zelfs naar de Marokkaanse moskee in haar woonplaats om haar te beschuldigen van overspel: volgens hem had ze al een nieuwe vriend voordat ze gescheiden was. Zijn boodschap is duidelijk: ze is een slechte vrouw. Aan de omhaal van woorden waarmee ze uitlegt dat dat echt niet zo is, is te merken hoe zeer Karima zich deze beschuldiging aantrekt. Het is voorstelbaar dat de anekdote over de lasterpraat van haar ex-man ook uiting geeft aan een nog voortdurende interne dialoog. Het verwijt een slechte vrouw te zijn kan in dat opzicht ook worden opgevat als een zelfverwijt, dat wordt bestreden met de argumenten die Karima aandraagt tegen haar man: dat ze prima voor haar kinderen zorgde, en dat ze zeker geen overspel had gepleegd maar alles netjes volgens de normen en waarden van de islam had afgehandeld. Ze benadrukt dat ze altijd met goede intenties heeft gehandeld en ernaar heeft gestreefd alles in overeenstemming met haar geloof te doen.

Ook in het verhaal van Tariq over zijn reis naar Engeland heeft hij het zoals we al zagen over zijn goede intenties. Hij reflecteert: *Ik heb er vertrouwen in, ik heb het geloof daarin. Allah heeft het makkelijk voor me gemaakt.* Deze interpretatie heeft hij, zo zien we even verderop in zijn verhaal, aangereikt gekregen door een man aan die hij 'vaak tegenkomt', en die hem zodra hij had besloten om gewoon mee te gaan naar Engeland al voorspelde dat God dan wel voor de rest zou zorgen: *en het grappige is, deze man zegt: 'jouw intenties die moeten voor God zijn, en daar moet je ook voor gaan. Dan maakt God ook alles wel makkelijk.* Er lijkt hier welhaast een oorzakelijk verband gelegd te worden tussen de intenties en het makkelijk maken. In zijn weergave van het verhaal eigent Tariq zich deze interpretatie toe. Wanneer we dan nog meenemen dat de niyya wel wordt gezien als een marker van de overgang van profaan naar heilig<sup>140</sup> dan zouden we kunnen zeggen dat Tariq door de uitleg van deze man in te zetten in feite zijn hele Engelandreis verwoordt als een religieuze handeling.

In minder sterk religieuze bewoordingen verwezen ook diverse andere informanten naar hun goede intenties, zo zagen we eerder al. Opvallend hierbij was,

<sup>139</sup> Dit is des te meer van belang aangezien Karima met haar scheiding voor haar gevoel iets doet dat in de islam niet gewenst is. Door niet alleen te benadrukken dat geleerden haar gelijk gaven in haar keuze maar ook God zelf het laatste woord te geven in deze kwestie, presenteert ze haar besluit als gesanctioneerd door diezelfde God.

<sup>140</sup> Schimmel, A., *Deciphering the signs of God. A Phenomenological approach to Islam*, New York 1994, 102.

dat vrouwen vooral over intentie spraken in situaties waarin hun gedrag *als vrouw* onder vuur kwam te staan. Juist wanneer ze vertellen over alleen in een ruimte zijn met mannen (Yamina), uitgaan (Souad), van huis weglopen of scheiden (Karima), benadrukken zij dat ze daarbij zuivere intenties behielden en zeker niet van plan waren 'slechte vrouwen' te worden. Impliciet wijst het feit dat ze dit zo nadrukkelijk ontkennen erop dat anderen uit hun omgeving hun gedrag blijkbaar veroordelen - hun familie bijvoorbeeld, en wellicht ook de 'Marokkaanse gemeenschap', die, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, prominent figureert in verhalen over gender-specifieke sociale controle. Naast Amal was Souad de enige die zelf vond dat ze ook wel foute dingen had gedaan, en die ook vreesde voor de straf van God. Karima refereert eveneens aan het idee dat God ook straft, maar wijst het juist fel af. In haar uitleg haalt ze opnieuw externe sprekers aan die haar hebben geholpen bij het herinterpreteren van haar eigen situatie.

Het idee van de straf van God ging voor Karima spelen toen zij een zwaar gehandicapt kind ter wereld bracht. In het begin had ze het daar erg moeilijk mee, maar later kwam ze in contact met meer positieve interpretaties, in boeken en op televisie: *Bij de moslimomroep was er ook een soortgelijk voorbeeld. Een gezin met een gehandicapt kind. En [ze vertelden] dat heel veel mensen hebben gezegd - dat is onwetendheid - dat de ouder of ouders, iets slechts hebben gedaan in hun leven, waardoor God hun straft met een gehandicapt kind. En de imam, die heeft het juist positief uitgelegd. Hij zei 'God straft iemand nóóit zo om zijn daden. Het is juist een beloning, dat Allah jou vertrouwt, met een kind. Dat hij het eigenlijk in jouw handen schenkt zodat je ervoor mag zorgen. Dus toen hij dat zo uitlegde dacht ik van 'ja, dat is aan de ene kant ook wel zo'. Dus zo ben ik het gaan zien. Op den duur.*

Karima laat zien hoe een soortgelijk verhaal als het hare haar hielp in het positief herinterpreteren van haar eigen situatie. Zij voert de 'onwetende' moslims op die roepen dat een gehandicapt kind een straf van God is. Zelf had zij eerst ook zo een negatieve interpretatie van de last die de zorg voor haar dochter met zich meebracht. Maar daarna komt er een positief geluid, en wel van een imam, een religieuze gezagsfiguur die tegenover de groep onwetenden staat en wiens stem overwicht krijgt. Door deze dialoog met verschillende religieuze interpretaties kon Karima haar situatie reconstrueren en de geboorte van haar dochter Naziha en de jarenlange zorg vanuit een religieus referentiekader een meer positieve betekenis te geven: als een geschenk van God eerder dan als een straf. Karima erkent de rol van de meningen van anderen in dit proces van herinterpretatie, maar uiteindelijk schrijft ze deze verandering niet aan hen toe maar aan God: *juist door God zie ik het anders*. Karima's dochter speelt, net als haar scheiding, een belangrijke rol in haar levensverhaal. Vrijwel al haar verhalen over religieuze ervaringen zijn te relateren aan moeilijke



momenten in haar leven, waarin ze de hulp van God ondervond. In de volgende paragraaf wil ik laten zien welke plaats haar uitspraken over religieuze ervaringen innemen in het levensverhaal waarbinnen ze worden verteld.

## §6 RELIGIEUZE ERVARING IN HET LEVENSVERRHAAL

---

In het voorgaande heb ik vertellingen over religieuze ervaringen besproken in de context van de individuele religiositeit van de verteller en van de sociale context die erin doorklinkt. Maar eigenlijk is de eerste context waarin verhalen over religieuze ervaring geplaatst kunnen worden het levensverhaal. Dit geldt voor de verteller zelf: alle ervaringen worden immers opgedaan in het kader en in de loop van het eigen leven en de eigen duiding daarvan. Daarnaast is het levensverhaal in dit geval ook de vertelcontext; het is immers in het kader van levensverhaalinterviews dat ik heb doorgevraagd op religieuze ervaring.

Het terugplaatsen van ervaringsvertellingen in het grotere levensverhaal is voor mij dan ook een belangrijke stap om ze beter te begrijpen. Hierbij kunnen we op allerlei verschillende manieren teruggrijpen naar de theorievorming van McAdams en anderen over levensverhalen zoals ik die heb besproken in het eerste hoofdstuk. We kunnen kijken naar de samenhang met het grotere geheel of naar wat er direct voor en na een ervaringsrelaas is gezegd, we kunnen zoeken naar thematische overeenkomsten met andere episodes uit het verhaal of naar terugkerende narratieve motieven. Ook kunnen we kijken in hoeverre ervaringen een rol spelen in de plot van een verhaal, of in de identiteitsontwikkeling van de verteller. Sommige van de besproken ervaringen kunnen aangewezen worden als sleutelgebeurtenissen in het levensverhaal.

Karima vertelde mij hoe ze de hulp van God ervaart in het gebed:

*dat ik ook God om vergeving vraag om mijn daden, om wat ik niet goed heb gedaan, of vraag dat ik goed voor mijn kinderen kan zorgen. Alleen al die hulpvraag zeg maar, daarmee voel ik me eigenlijk al geholpen, op het moment dat ik het vraag. Ik voel een opluchting in mijn hart. Ook al is het nog niet daadwerkelijk gebeurd, maar het is alsof ik wacht. Omdat ik weet dat het toch gaat komen. Dat God mij gaat helpen om dat werkelijkheid te maken.*

De sterke lading van deze uitspraak, de grote waarde van het gevoel geholpen te worden en het vertrouwen in de toekomst, komt pas naar voren als we meer weten over Karima's levensverhaal en de grote moeilijkheden waarmee zij te kampen heeft gehad - als ze ons heeft verteld hoe zij als adolescent drie jaar in Marokko werd achtergelaten zonder paspoort en alleen getrouwd terug mocht komen, en hoe zij later jarenlang slachtoffer was van huiselijk geweld.

Het is juist bij tegenslag dat zij dichter bij God staat: *in mijn kwetsbare periodes, dan ga ik als ik alleen ben ook echt gewoon God vragen om mij te helpen: Laat me zien hoe ik het anders moet doen om het goed te doen. En dan merk ik echt dat ik dan, de dag daarna, de problematiek waar ik in leef op dat moment, eigenlijk helemaal niet zo erg vind.* Als Karima het moeilijk heeft, vertrouwt ze er dus niet alleen op dat het vroeg of laat beter wordt, maar ervaart ze door het gebed ook direct opluchting omdat ze minder zwaar tilt aan haar problemen. Ook haar verhaal over Gods hulp bij de scheiding, dat ik in de vorige paragraaf heb besproken, is te plaatsen in zo'n 'kwetsbare periode'. In de ontwikkeling van de 'plot' van haar verhaal over haar ongelukkige huwelijk is dit een sleutelmoment. Ik citeer opnieuw: *toen merkte ik echt dat God mij heeft geholpen om een knoop door te hakken. En echt gelijk toen ik bij dat gesprek vandaan kwam, voelde ik me al opgelucht, voelde ik me al gescheiden.* De crux van het verhaal, het besluit om van haar man te scheiden, schetst Karima dus in religieuze termen.

Het doorhakken van deze knoop is ook een sleutelmoment in een ander opzicht. Een belangrijk probleem in het verhaal van Karima is haar moeite om keuzes te maken. Op verschillende plaatsen in het verhaal komt deze eigenschap impliciet en expliciet terug. Daarnaast is er in de loop van haar verhaal sprake van een progressieve bewustwording van de eigen situatie en groeiende kracht om daarmee om te gaan. Narratief culmineert deze persoonlijke ontwikkelingslijn in het moment waarop zij de knoop doorhakt en haar man verlaat. En juist dát moment wordt door Karima gereproduceerd als een religieuze ervaring, als een moment waarop God, en niemand anders, haar het steuntje in de rug gaf dat ze nodig had om voor zichzelf te kiezen. Dat juist dit soort sleutelgebeurtenissen door de geïnterviewde moslims regelmatig in religieuze termen uit worden gelegd, laat zien hoe wezenlijk de islam vaak is voor het begrip van hun eigen leven.

Ten slotte valt nog een thematisch verband op tussen deze gebeurtenissen en een aantal andere in Karima's verhaal. Herhaaldelijk doet zich in haar verhalen een patroon voor van vastlopen in een moeilijke situatie, maar uiteindelijk zorg en hulp ontvangen om daar uit te komen. In termen van McAdams is dit een belangrijk 'thema' in haar verhaal.<sup>141</sup> Dit speelt in de moeilijke jaren in Marokko, waar haar oudere zuster ondanks armoede en eigen problemen voor haar zorgt en uiteindelijk haar eigen kostbaarheden verkoopt voor Karima's vliegticket terug naar Nederland. Wanneer ze vervolgens thuiskomt, blijkt er van alles voor haar geregeld te zijn: ze kan meteen een huis krijgen, staat al ingeschreven bij het arbeidsbureau: *terwijl ik heel veel problemen had in Marokko en ellendig leefde, werd er ondertussen eigenlijk, zonder dat ik het wist, in Nederland voor mij gezorgd. Gelijk al toen ik terugkwam kwam er een*

---

<sup>141</sup> McAdams, *The Stories we live by*, 67.



*maatschappelijk werkster bij mij aan de deur. Op vergelijkbare wijze vertelt ze het verhaal van haar opleiding: op het moment dat ze de belasting naast haar zware huwelijk en zorg voor haar gehandicapte dochter echt niet meer aankon en wilde stoppen met haar opleiding en baan, schoot haar baas te hulp en kreeg ze zelfs een eigen kantoor waar ze onder werktijd mocht studeren. Ik was daar heel blij mee. Dat er zo veel voor mij gezórgd werd eigenlijk.*

Karima's religieuze beleving van haar scheiding is dus een variatie op een thema dat typerend is voor haar levensverhaal - hulp krijgen, zorg ontvangen wanneer je het echt moeilijk hebt. Ook na haar scheiding herhaalt zich dit patroon: terwijl zij de scherven van haar gezinsleven bijeenraapt komt haar toekomstige man in beeld, die haar helpt in alle dagelijkse dingen waar ze als alleenstaande moeder van drie kinderen tegenaan loopt. We zien dus hoezeer Karima's verhalen over religieuze ervaring deel uitmaken van en verweven zijn met haar levensverhaal. We kunnen de lading van haar ervaringen beter begrijpen als we haar levensverhaal kennen, we hebben geraakt aan de sleutelrol van sommige ervaringen in de plot van haar grotere verhaal en in haar persoonlijke ontwikkeling, en aan de thematische samenhang van ervaringsvertellingen met andere episodens in het verhaal - allemaal dingen die bij McAdams centrale elementen van het levensverhaal vormen.

Tot nu toe hebben we in deze paragraaf gekeken naar religieuze interpretaties van specifieke gebeurtenissen, zoals de goddelijke hulp rond de scheiding van Karima en het werk van Yamina's man. Soms gaat het ook om dingen die zich herhaaldelijk voordoen, zoals bij Karima de hulp door het gebed. Dit soort ervaringen vinden we ook terug in het verhaal van Yamina. Denk aan de momenten waarin ze de werkdruk niet aankon en er spontaan twee cliënten afbellen: *ik zie het dan als een probleem en vervolgens lost het zich vanzelf op. Maar het lost zich niet vanzelf op. Nee, Allah heeft dat gedaan.* Volgens Yamina komt het heel vaak voor dat God haar in dit soort kleine dingen terzijde staat. Een voorbeeld van het tweede type ervaringen dat ik in paragraaf drie onderscheidde, de interpretatie van het gehele leven in religieuze context, vinden we bij Karima terug in haar reflectie op de positieve kijk op het leven die zij aan haar geloof dankt: *Dat dat mij echt houvast heeft gegeven, en moed, en kracht om van het positieve uit te gaan. Van 'er komt een goede tijd'. Want als ik geen geloof had zou ik denk ik alleen maar gaan piekeren van 'oh wat ben ik zielig'. Alleen maar daarin blijven leven en in die spiraal blijven.*

Een nog sterker voorbeeld van het ervaren van het hele levensverhaal in religieuze termen is Souads 'alles is maktoeb'. Ook hier zien we de verwevenheid, in meerdere opzichten, met het levensverhaal. Als we kijken naar de directe vertelcontext, dan zien we dat Souad de interpretatie van haar ellende heeft overgenomen van haar moeder die haar uitlegt dat dit haar lot is. Haar moeder speelt

een zeer centrale en ambivalente rol in Souads levensverhaal – aan de ene kant als de belangrijkste persoon in haar leven, aan de andere kant als degene die er niet in geslaagd is haar als kind een bepaalde basiszekerheid, een vertrouwen in de wereld mee te geven. Dit hangt ook samen met de afwezigheid van een vaderfiguur, iets wat door Souad zelf als de rode draad in haar leven wordt benoemd.

Het gemis van een band met haar vader doet op sommige momenten sterk denken aan Souads moeite om een goede band met God op te bouwen en aan haar angst om door God afgewezen te worden. We hebben eerder al gezien dat zij zich pijnlijk bewust is van haar eigen fouten en het beeld schetst van een moeilijk toegankelijke God, die ook straft. Het duidelijkst komen haar schuldgevoel en de afstand die dit creëert tussen God en haarzelf, naar voren wanneer ze vertelt over het moment waarop ze een abortus moet ondergaan: *Toen zei ik, ik moet gewoon in band komen met Allah - soebhanoehoe wata'ala. Want, ja, abortus plegen is ook niet fijn, dat mag abso- officieel niet hè. (...) Laat Allah -soebhanoehoe wata'ala - mij vergeven dat ik een abortus heb gepleegd, dat ik een leven heb vermoord. Zo heb ik besloten om te gaan bidden.* Met deze woorden besluit Souad haar antwoord op mijn vraag naar een dalervaring in haar leven, het ergste dat ze ooit heeft meegemaakt. Deze sleutelgebeurtenis in haar levensverhaal plaatst zij daardoor in een religieus referentiekader. Na haar abortus voelt zij in haar verdriet en in haar schuldgevoel de sterke behoefte om een band op te bouwen met God, en dat is de reden dat zij begint met bidden. Daarmee is dit verdrietige verhaal ook een voorbeeld van een trend die ik in hoofdstuk twee al heb aangestipt: een intensivering van de aandacht voor de islam na een moeilijke periode in het leven.

## §7 TOT SLOT: DE DROOM VAN YAMINA IN EEN NIEUW LICHT

---

Ik wil dit hoofdstuk graag afsluiten met het citaat waarmee ik het ook heb geopend: de droom van Yamina. Mijn hoop is dat de lezer deze droom nu op een andere manier zal lezen dan de eerste keer.

*Die droom vergeet ik nooit en nooit weer. Want je hebt de vastenmaand - dat ken je wel hè, de ramadan - en als je als vrouw ongesteld bent, dan hoef je niet te vasten. Dan mág je niet vasten, omdat je niet ritueel gereinigd bent... Haha, omdat je niet clean bent. Dan hoef je ook niet te bidden. En dat hoef je niet in te halen, maar het vasten moet je wel inhalen voordat de volgende vastenperiode weer begint. Ik was een jaar of 17. En ik had dus ook een periode niet gevast, en ik had het steeds uitgesteld om het om het in te halen. En een maand voordat de vastenmaand weer zou beginnen, had ik een hele, hele, hele beangstigende droom. Of beangstigend, nee, waarschuwend. Ik lag gewoon ergens in de zon. En ik weet*



*nog, in die droom, ik had het echt heel erg warm, ik had echt behoefte aan schaduw, aan verkoeling. En er kwam iemand naar me toe. Ik zie geen gezicht voor me, maar iemand, een persoon. Die had een paraplu bij zich en die zei 'zeg, deze paraplu is je vastenperiode - dat je dat moet doen vóór - als je dat doet, dan is dit jouw paraplu.' Dan heb ik dus die verkoeling. Ik ben meteen die volgende dag begonnen. Echt, dat was voor mij een waarschuwing, van Allah ... Het was heel symbolisch, ik lag daar in de zon, dus ik was met iets zondigs bezig, ik heb iets slechts gedaan. Maar ik had nog een kans en dat was die paraplu. Om uit de zon te komen moest ik gaan vasten.*

Net als de andere verhalen die ik heb besproken valt deze droom op verschillende manieren te relateren aan Yamina's referentiekaders. Thematisch valt een motief op dat we ook elders in haar levensverhaal treffen: de tweede kans. De lering die ze steeds weer trekt uit haar ervaringen, is dat je, als je het maar niet opgeeft, komt waar je moet zijn, al neem je niet de meest directe weg en maak je allerlei omwegen. Dit zien we onder andere in het relaas van haar opleiding, in het werk van haar man, en zelfs in haar 'levens thema': door blijven gaan binnen je eigen mogelijkheden, geduld hebben, dan kom je er wel vroeg of laat. Ook spreekt zelfs uit deze droom, die zij benoemt als beangstigend en waarschuwend, iets van Yamina's positieve invulling van het godsbeeld. Ze schetst opnieuw een nabije, welwillende God, die actief ingrijpt in het leven en wil dat je het goed hebt. Dit alles past goed in de optimistische 'toon' van Yamina's levensverhaal.

Verder is hier ook Yamina's islamitische 'vocabulaire' weer impliciet aanwezig. Het meest opvallend is dat in het beeld van de verkoeling die ze moet verwerven door haar vasten af te maken. 'Verkoeling' is een vertaling die Yamina eerder in het interview geeft voor het Arabische *rahma*. Deze term betekent zegening of genade. De associatie met verkoeling is niet zo vreemd – in sommige gebieden betekent *rahma* tevens regen, en de koranische uitspraak dat Mohammed een zegening (*rahma*) voor de wereld is wordt wel geassocieerd met het beeld van een regenwolk die de dorstige aarde laaft.<sup>142</sup> Verkoeling of koelte is bovendien gerelateerd aan het hiernamaals, waar de paradijsbewoners in de schaduw rusten terwijl de ongelukkigen in de hel geen enkele verkoeling wacht. Yamina vertelt dan ook dat ze bidt voor *rahma* voor de overledenen en voegt daaraan toe: *Rahma kan verkoeling zijn, kan rust zijn, kan een zegening zijn*. Deze verkoeling, rust, zegening lijkt dus ook op het spel te staan in haar droom, waarin ze, vanwege haar zonde, onbeschut in de zengende zon ligt. De beeldspraak in Yamina's droom lijkt dus te verwijzen naar islamitische beelden van hel en paradijs.

<sup>142</sup> Schimmel, *Deciphering the signs*, 190.

Daarnaast valt op dat Yamina van de persoon die haar aanspreekt nadrukkelijk zegt dat ze zich geen gezicht kan herinneren. Deze uitspraak kan wel eens te maken hebben met het islamitische beeldverbod, misschien zelfs met de gewoonte om op afbeeldingen van de profeet Mohammed het gezicht leeg te laten. In dat geval is de 'gezichtsloosheid' van Yamina's waarschuwer een indicatie dat hij van God komt, misschien zelfs dat hij de profeet zelf is. Daarin zou Yamina niet alleen staan, berichten van dromen over de profeet zijn frequent. Er zijn veel tradities die de goddelijke (dan wel demonische) oorsprong van dromen behandelen, en er wordt wel gezegd dat dromen waarin de profeet verschijnt altijd waar zijn.<sup>143</sup>

Het sociale aspect, de verwevenheid van het individu met zijn omgeving, is iets wat in deze droom, anders dan in de meeste andere ervaringsvertellingen die ik heb besproken, niet naar voren komt. Wel is er ook in dit verhaal sprake van een zekere dialoog, zij het niet met een 'significant other' of een collectieve stem, maar met een droomfiguur die wordt gezien als gezant van God. De 'persoon' die voor Yamina een boodschap van God heeft, reageert op haar precaire toestand – ze heeft het warm, ze heeft gezondigd - met een oplossing die verkoeling kan brengen. In antwoord op deze boodschap begint Yamina meteen de volgende dag met het inhalen van haar vasten. Dat het verhaal en de dialoog erin ook een externalisering van Yamina's innerlijke dialoog tussen plichtsbesef en gemakzucht kan voorstellen, hoeft niet te botsen met haar interpretatie dat het om een boodschap van God gaat, die haar vertelt wat ze eigenlijk al weet: dat ze met hem in het reine moet en wil komen.

In het voorgaande heb ik iets willen laten zien van de sterke gelaagdheid van de aangehaalde ervaringsvertellingen. Dit betekent dat zij op verschillende niveaus te contextualiseren zijn – dit hoofdstuk is hier een poging toe. Dat zulke verhalen nooit op zichzelf staan, heeft te maken met het feit dat 'ervaring' niet een 'natuurlijke' aparte categorie is van het religieuze leven, en net zo min als de verschillende dimensies van religiositeit die we in hoofdstuk twee zagen geïsoleerd besproken kan worden. Dat merk je ook in het verhaal van Yamina's droom. Dit is waarschijnlijk de meest duidelijk afgebakende 'ervaringsvertelling' in al mijn materiaal. Maar ook hier lopen allerlei zaken door elkaar en wordt het verhaal onderbroken voor een korte normatieve uitleg over de regels van het vasten.

Of je informanten nu specifiek vraagt naar religieuze ervaring, naar hun eigen invulling van het geloof, of naar de manieren waarop ze zich door anderen als moslim bekeken voelen, in hun antwoorden trekken zij zich weinig aan van analytische categorieën en zijn verhalen over ervaringen vermengd met uitspraken over wat mensen geloven, wat de regels zijn, hoe God handelt, wat er in de koran staat, wat

---

<sup>143</sup> Schimmel, *Deciphering the signs*, 123-124.



gebruikelijk is en wat andere mensen vinden, en hoe religieuze verplichtingen als bidden en vasten een rol spelen. De verwevenheid van verschillende dimensies van religiositeit, en de wisselwerking tussen ervaringen, opvattingen, waarderingen, herinneringen en sociale inbedding is op alle niveaus een realiteit en vindt ook zijn weerslag in de ordening van verhalen. Juist in vertellingen over religieuze ervaringen, of ze nu gekoppeld zijn aan sleutelgebeurtenissen in het leven of deel uitmaken van het alledaagse, zien we de neerslag van een religieus referentiekader op het eigen leven. We merken hoe de verteller zijn herinneringen ordent en zijn verhaal vormgeeft vanuit een persoonlijke visie op de islam, vanuit een sociale context en vanuit (en binnen) het eigen levensverhaal.

In dit hoofdstuk heb ik verder ingezoomd in het interviewmateriaal en een aantal specifieke passages onderworpen aan een meer gedetailleerde, thematische analyse. In deze analyse heb ik de focus op religieuze ervaring gebruikt om de samenhang te laten zien tussen de verschillende onderwerpen die in de eerdere hoofdstukken zijn besproken. Elk van de paragrafen vier tot en met zes staat in het verlengde van een van de drie hoofdstukken. In paragraaf vier ga ik specifiek in op de samenhang tussen individuele geloofsbeleving (het onderwerp van hoofdstuk twee) en religieuze ervaring, en in paragraaf vijf maak ik (in het verlengde van hoofdstuk drie) duidelijk dat in de referentiekaders waarvan personen gebruikmaken de grens tussen de eigen en andermans opvattingen niet absoluut is, maar dat mensen impliciet en expliciet in dialoog staan met opvattingen en interpretaties die door derden worden aangereikt. Paragraaf zes ten slotte gaat over de vele manieren waarop verhalen over religieuze ervaringen ingebed zijn in het levensverhaal (besproken in hoofdstuk een). In mijn afsluitende zevende paragraaf heb ik een poging gedaan meerdere invalshoeken te combineren in de analyse van de droom van Yamina waarmee ik ook ben begonnen.

## CONCLUSIE

### *'Dat is mijn universum'*

---

Op wat voor manieren geven volwassen nakomelingen van Marokkaanse migranten betekenis aan hun moslim zijn? Dit is niet het soort vraagstelling waarop in deze conclusie een beknopt en beslissend antwoord kan worden geformuleerd. Mijn scriptie biedt een bescheiden indicatie van de verschillende betekenissen die deze specifieke moslims, de personen die ik gevraagd heb mij hun levensverhaal te vertellen, aan hun moslim zijn verlenen. Toch denk ik met mijn scriptie een eigen bijdrage te leveren aan het inzicht in dit vraagstuk. Uitgebreide levensverhaal-interviews met een klein aantal informanten bieden mogelijkheden om te laten zien welke rijkdom aan betekenislagen er zit in hun verhalen, waarin zij verwoorden hoe ze het beleven om moslim te zijn in hedendaags Nederland. De geïnterviewde moslims komen uitgebreid aan het woord en ik onderzoek uiteenlopende dimensies van hun moslim zijn. Hun verhalen presenteer ik in samenhang met hun eigen interpretaties van islamitische denkbeelden en tradities, hun positionering in en ten opzichte van verschillende sociale contexten, en hun persoonlijkheid zoals die vorm krijgt door en verwoord wordt in het verhaal van hun leven.

Zoals gezegd vormt deze scriptie als geheel mijn antwoord op de centrale vraag. Niet alleen in de hoofdlijnen maar juist ook in de gedetailleerde uitwerkingen en illustraties, heb ik de betekenissen van het moslim zijn voor deze specifieke moslims zichtbaar willen maken. In deze conclusie zal ik eerst een samenvattende terugblik op de hoofdstukken geven. Vervolgens bespreek ik een aantal belangrijke inzichten in de betekenissen die de geïnterviewde moslims geven aan hun moslim zijn. Hieruit kunnen geen algemene conclusies worden getrokken die gelden voor alle nakomelingen van Marokkaanse migranten. Wel kunnen deze inzichten een indicatie geven van bepaalde trends en patronen die mogelijk ook breder waarneembaar zijn, en kan ik op basis van mijn analyse inzichten uit eerder onderzoek van bijvoorbeeld Phalet nuanceren. In het laatste deel van mijn conclusie begeef ik mij op een meer methodologisch en theoretisch vlak en reflecteer ik op de meerwaarde van een meerdimensionale bestudering van de betekenissen van religie voor mensen in het algemeen en moslims in het bijzonder zoals ik die heb nagestreefd in deze scriptie. Verder besteed ik zijdelings ook aandacht aan enkele interessante mogelijkheden voor verder onderzoek.



## §1 SAMENVATTING

---

Ik ben begonnen met een theoretische en methodische verantwoording van de verwerving van het materiaal waarop ik mijn scriptie baseer. In het kader van een groter onderzoeksproject heb ik negen in Nederland opgegroeide nakomelingen van Marokkaanse migranten gevraagd mij hun levensverhaal te vertellen volgens een format van McAdams.<sup>144</sup> Na een bespreking van het belangrijkste analytische gereedschap, heb ik in het tweede hoofdstuk gevraagd wie de negen geïnterviewden zijn, wat zij geloven, en hoe. Ik ben daarbij ingegaan op de vraag wat de islam voor hen inhoudt, heb gekeken hoe hun geloofsbeleving en praktisering zich in hun ogen door de tijd heeft ontwikkeld, en heb verschillen laten zien in de posities die individuen innemen in inhoudelijke kwesties.

Hoofdstuk twee was tevens bedoeld om de verschillende informanten te introduceren. Door de hoofdstukken heen heb ik steeds weer laten zien dat hun verhalen overeenkomsten vertonen, maar dat ze ook elk op een eigen, unieke wijze invulling geven aan hun moslim zijn. Dat zien we al in de verschillende antwoorden die zij gaven op de vraag wat het geloof voor hen inhoudt. Drie onderwerpen stonden centraal in hun antwoorden: moslim zijn betekent geloven, je religieuze verplichtingen nakomen en goed leven. Elk verhaal heeft een eigen mix van de nadruk op geloven in God, Mohammed en het hiernamaals, op het bidden en vasten en het nakomen van andere religieuze verplichtingen, en op het religieus gemotiveerde streven een goed mens te zijn - lief te zijn voor je medemens en niet te liegen, te stelen en te doden. Deze drie onderwerpen staan niet los van elkaar; religieuze verplichtingen worden bijvoorbeeld vaak met morele argumenten onderbouwd, en geloofsinhouden lopen overal doorheen.

De mate waarin en de manier waarop mensen met hun geloof bezig zijn is geen statisch gegeven, maar verandert door de tijd. Alle geïnterviewden beschrijven hun eigen religieuze ontwikkeling in verleden, heden en toekomst overwegend in termen van een stijgende lijn: de islam wordt steeds belangrijker voor hen, ze zijn bewuster en actiever met het geloof bezig. Wel wijzen ze in hun ontwikkeling ook periodes aan waarin het geloof tijdelijk minder aandacht krijgt. Aan de andere kant zijn er ook periodes waarin zich veel ontwikkelingen voordoen. Voor bijna iedereen is de puberteit of jongvolwassenheid zo'n periode. Informanten geven aan dat ze, naar mate ze volwassen werden, meer, serieuzer en vaak ook bewuster met het geloof bezig waren. Terwijl degenen die daarbij de nadruk legden op processen van bewustwording deze periode zagen in termen van discontinuïteit, beschouwden anderen hun religieuze ontwikkeling eerder als een proces van gestage groei.

---

<sup>144</sup> McAdams, *The Stories We Live by*, 253-264.

Andere mijlpalen in de religieuze ontwikkeling die vaak werden genoemd waren het moment waarop men begon met bidden, en met name voor de vrouwen het huwelijk en het gaan dragen van een hoofddoek. Het huwelijk wordt in de literatuur soms gekoppeld aan 'serieus worden', maar in de levensverhalen blijkt op trouwen, uit huis gaan en samenwonen vaak juist een periode van verslapping van de aandacht voor religieuze zaken te volgen. Dieptepunten in het levensverhaal gaan daarentegen juist vaak gepaard met een religieuze ervaring. Meer 'aan de islam doen' betekent voor de geïnterviewde moslims met name letterlijk meer doen - zich beter aan religieuze verplichtingen houden, en meer over de islam te weten komen. Sommige informanten vinden dat ze in hun leven duidelijk te weinig rekening houden met de islam en dat ze dat in de toekomst willen veranderen, terwijl anderen aangeven dat het geloof als het ware met hen mee groeit. Veel informanten benadrukken dat ze het belangrijk vinden dat hun kinderen de islam meekrijgen - dat ze kennis hebben van de koran en de islamitische leer, zich aan de religieuze verplichtingen houden en aardig en respectvol zijn naar anderen toe.

Ongeacht de mate waarin ze met de islam bezig zijn en zich aan religieuze voorschriften houden, vinden de geïnterviewde moslims de islam erg belangrijk. Velen geven aan dat het geloof een spilfunctie vervult in hun leven, en we hebben gezien dat religie op verschillende manieren een 'hulpbron' vormt in hun leven. In moeilijke tijden helpt het geloof hen bijvoorbeeld om tegenslagen te aanvaarden en biedt het hun niet alleen troost maar ook kracht om te vechten voor een betere toekomst. Ze ervaren soms goddelijke hulp in het vervullen van hun wensen, maar vinden het vaak ook belangrijk om wensen los te laten en gewoon te vertrouwen in Gods goede bedoelingen. Hoewel er dus allerlei functies te onderscheiden zijn die door verschillende mensen aan het geloof worden toegeschreven, zien we juist dankzij onderzoeken als het onderhavige, waarin kleine aantallen informanten uitgebreid aan het woord komen, dat ieder individu weer net een andere invulling geeft aan de betekenis die de islam voor hem of haar heeft. Kijken we bijvoorbeeld naar Amal en Karima, die allebei een slecht huwelijk met een tirannieke echtgenoot hadden, dan zien we dat zij deze situatie weliswaar beiden in een religieus kader plaatsten, maar elk op een eigen manier: Amal zag haar lijden als een goddelijke straf omdat zij haar moeder had gekwetst, terwijl de meer optimistische Karima refereerde aan de troost en steun die ze van God ondervond in deze moeilijke tijden.

Tot besluit van hoofdstuk twee keek ik naar de manier waarop informanten met religieuze denkbeelden en richtlijnen omgaan. Ik heb laten zien dat een eendimensionale dichotome typering, bijvoorbeeld die van rekkelijk tegenover rechtleers van Phalet & Ter Wal<sup>145</sup>, niet volstaat. Wel heb ik gebruik gemaakt van

---

<sup>145</sup> Phalet & Ter Wal, *Moslim in Nederland*, 19.



Demants tweedimensionale indeling in rekkelijk-rechtleers en kritisch-niet-kritisch. Deze categorisering zie ik als uitersten in een continuüm. Een kritische houding blijkt bij de geïnterviewden vooral uit het belang dat wordt gehecht aan het bevragen van het 'waarom' van religieuze voorschriften. De waaromvraag biedt tevens mogelijkheden om specifieke regels niet letterlijk te interpreteren maar volgens de bedoeling. Een rekkelijke houding impliceert dat mensen selectief kijken welke islamitische regels en uitgangspunten aansluiten bij hun eigen opvatting van het geloof. Ik heb laten zien dat zelfbeschrijving als al dan niet volledig praktiserend daarnaast ook afhangt van de manier waarop men bepaalde regels interpreteert. Er bestaat bij de verschillende informanten een neiging om zich af te zetten tegen interpretaties die gezien worden als 'te extreem' en niet passend in de Nederlandse samenleving. Deze constatering is één van vele waaruit blijkt dat de persoonlijke interpretatie van de islam, samenhangt met de sociale implicaties van het moslim zijn die in hoofdstuk drie centraal stonden.

In dat derde hoofdstuk heb ik besproken hoe het moslim zijn zich volgens informanten verhoudt tot hun andere identificaties, en hoe zij omgaan met boodschappen uit de uiteenlopende sociale contexten waarin zij zich bewegen. Ik heb laten zien dat 'moslim' voor de geïnterviewden een deelidentiteit is met toenemende sociale relevantie. Vervolgens heb ik de intersectie van deze identiteit met die van Marokkaan en van Nederlander behandeld. De groep 'Marokkanen' en de groep 'moslims' vallen voor de meeste informanten in praktijk samen. Vaak lijken de termen 'Marokkaan' en 'moslim', 'islam' en 'onze cultuur' in hun taalgebruik inwisselbaar. Er is echter daarnaast bij sommigen ook een tendens om nadrukkelijk onderscheid te maken tussen islam en Marokkaanse tradities. Zij geven aan dat hun ouders - die vaak symbool staan voor de hele eerste generatie Marokkaanse migranten - geneigd zijn traditie en religie te vereenzelvigen, terwijl zij zelf kritischer kijken wat echt islamitisch is en wat 'alleen' cultuur. Deze informanten zien de manier waarop hun ouders omgaan met de islam als het 'vertrekpunt' van hun eigen ontwikkeling, terwijl anderen juist de vroomheid van hun ouders als streefdoel voor zichzelf zien.

Terwijl bij het spreken over de vorige generatie vaak het contrast met de eigen positie centraal staat, worden leden van de eigen generatie in de verhalen voornamelijk opgevoerd als partners in discussies waarin posities worden uitgewerkt en tegen elkaar afgezet. Wanneer informanten spreken over 'de Marokkaanse gemeenschap' in abstracto, dan gaat het meestal over de sociale controle die deze gemeenschap uitoefent en waarin het geloof vaak fungeert als een drukmiddel om conformiteit af te dwingen. Aan de andere kant zetten vooral vrouwen verwijzingen naar 'hoe het in Marokko is' soms juist in als onderbouwing van een minder strikte interpretatie van bepaalde islamitische regels. Hoewel gender in de verhalen van de

geïnterviewde vrouwen beslist een rol speelt en zij zich door ouders en gemeenschap beperkt voelen in hun bewegingsvrijheid, schrijven ze dit nooit toe aan de islam.

Dit past in een breder patroon dat ik op verschillende plaatsen heb geconstateerd: de geïnterviewden neigen ertoe alles wat negatief is niet aan de islam te relateren, zoals bij beperkingen die aan vrouwen worden opgelegd, of zelfs expliciet van de islam te scheiden, zoals in het geval van terrorisme, oorlog en criminaliteit. Vaak hebben geïnterviewden de indruk dat niet-moslims de islam juist wel met alles wat slecht is associëren. Wanneer zij zelf spreken over andere religies is dat bijna altijd positief. Men zegt respect te hebben voor joden en 'echte' christenen en veel meer met hen te delen dan met niet-gelovigen. Het zijn in hun verhalen altijd anderen, 'de mensen' in het algemeen, of de media die de relatie tussen moslims en niet-moslims problematiseren.

De geïnterviewde moslims geven regelmatig blijk van een positieve waardering van (aspecten van) de Nederlandse cultuur en zeggen tot op zekere hoogte 'vernederlandst' te zijn. Zij spreken zelden over zichzelf als Nederlander, maar gebruiken de benaming 'Marokkaan' wel specifiek als een categorie binnen de Nederlandse samenleving. We hebben gezien dat 'Nederlander' voor nakomelingen van migranten een categorie is waar ze noch volledig buiten staan noch eenduidig bij horen. De Nederlandse cultuur en het Nederlanderschap worden maar zelden in verband gebracht met de islam. Wanneer er wel een verband wordt gelegd, gaat het er vaak om dat geïnterviewden vermoeden op basis van hun geloof door Nederlanders gezien te worden als 'anders'. Zij noemen zowel voorbeelden van een positieve houding tegenover henzelf en moslims in het algemeen als ook vooroordelen en vijandigheid.

Vaker nog dan over specifieke vooroordelen, hebben de geïnterviewden het in algemene bewoordingen over de slechte naam die moslims onder Nederlanders hebben. De gebeurtenissen van elf september 2001 fungeren in zulke uitspraken als een soort collectief ijkpunt: sinds die tijd voelen ze zich als moslim in toenemende mate negatief bekeken en beoordeeld. Hoewel te vermoeden valt dat dit ook invloed heeft gehad op hun persoonlijke geloofsbeleving, is er op Tariq na niemand die aangeeft door de toenemende negatieve aandacht ook zelf veranderd te zijn. Wel vertellen ze over de manieren waarop ze omgaan met negatieve beelden en geven ze verklaringen voor de vooroordelen.

We hebben gezien dat geïnterviewden reageren op de druk van buiten door zich sterker te willen profileren of juist te proberen minder op te vallen. Ze verzetten zich tegen generalisering die hen op één hoop gooien met criminelen, extremisten en terroristen met een moslimachtergrond, en distantiëren zich als individu nadrukkelijk van zulke mensen, hun opvattingen en hun daden. Veel informanten



doen hun best om met Nederlanders in gesprek te gaan en hun uit te leggen dat bepaalde beelden niet kloppen. Ze proberen ten slotte ook voor zichzelf te verklaren waar bepaalde beelden vandaan komen. Als belangrijkste redenen voor negatieve beeldvorming worden onwetendheid, generaliseren op basis van incidentele slechte ervaringen, angst voor terrorisme en de invloed van de media genoemd. Uit alle interviews spreekt overigens bij tijd en wijle frustratie over de eigen machteloosheid tegenover alle negatieve beeldvorming.

In het vierde hoofdstuk bespreek ik de sterke verwevenheid van de vele aspecten van het moslim zijn aan de hand van het thema religieuze ervaring. De verhalen over zulke religieuze ervaringen zijn niet los te zien van de religieuze denkbeelden van de vertellers. Ze worden beleefd en geïnterpreteerd vanuit hun individuele geloofsbeleving en in de context van hun sociale leefwereld en hun eigen levensverhaal. In het godsbeeld, in de aard van de relatie tot God en in de wijze waarop individuen met religieuze regels omspringen - op allerlei manieren komt de individuele religiositeit van de geïnterviewde moslims niet alleen terug in verhalen over religieuze ervaringen maar is ze ook vormend voor zulke ervaringen. Daarnaast heb ik laten zien dat we in de interpretaties van religieuze ervaringen ook de verwevenheid van het individu met zijn omgeving kunnen waarnemen. De vertellers laten stemmen van derden en collectieve stemmen - stemmen van de 'gemeenschap', uit de media, of van naasten of religieuze gezagspersonen bijvoorbeeld - meeklinken in de verwoording van hun ervaringen.

Tot slot ben ik in datzelfde hoofdstuk teruggekomen bij de bron van al mijn materiaal, de context waarin het individu vorm geeft aan zijn leven en zijn persoon: het levensverhaal. Gebruikmakend van de theorie van McAdams heb ik laten zien dat verhalen over religieuze ervaringen deel uitmaken van en verweven zijn met levensverhalen. Zo heb ik in dit hoofdstuk aan de hand van gedetailleerde analyse van een paar interviewfragmenten beschreven hoe de verwevenheid van ervaringen, opvattingen, waarderingen, herinneringen en sociale inbedding ook zijn weerslag vindt in de ordening van de verhalen die mensen vertellen of hun leven als moslim.

## §2 BESPREKING

---

We hebben de geïnterviewde moslims leren kennen als individuen die elk op persoonlijke wijze en vanuit hun specifieke situatie betekenis geven aan de verschillende dimensies van hun moslim zijn. Bij het structureren van de analyse van hun verhalen kunnen typologische indelingen, zoals de vijf dimensies van religiositeit uit het meer kwantitatieve onderzoek van Phalet & Ter Wal, erg nuttig kunnen zijn. Bij de uitwerking hebben we echter al snel gemerkt dat het materiaal weerbarstig is en

zich niet zomaar laat opdelen en categoriseren. Verschillende dimensies blijken voor op allerlei manieren in elkaar over te lopen, elkaar te beïnvloeden en voor verschillende mensen uiteenlopende connotaties te hebben. Indelingen als die van Demant en van Phalet & Ter Wal fungeren dan ook voornamelijk als 'kapstukken' die ik in hoofdstuk twee en de verdere hoofdstukken heb aangekleed, maar ook genuanceerd en gerelativeerd.

Zulke indelingen zijn dus zeker waardevol, maar hun zeggingskracht blijft beperkt. Dat heb ik in het voorgaande niet alleen gesteld maar ook concreet laten zien. Laten we bijvoorbeeld nog eens naar Tariq kijken. Met zijn nadruk op volledige praktisering en op het belang van het 'waarom' achter bepaalde regels, en met zijn streven om de 'echte' islam te onderscheiden van de Marokkaanse cultuur, valt hij in de indeling van Demant duidelijk in het kwadrant van rechtleers en kritisch, en krijgt hij het label 'nieuw fundamentalisme' mee. Deze term en de omschrijving van dit 'type' moslim roepen een streng en zelfs een beetje eng beeld op. Kijken we echter voorbij deze indeling naar wat we in het interview van Tariq zijn tegengekomen, dan komt het beeld naar voren van iemand die streng is voor zichzelf, maar blijk geeft van een grote tolerantie jegens andersdenkenden; iemand die veel in de moskee komt maar ook elders vrijwilligerswerk verricht en een gemengde vriendenclub heeft. De overtuiging dat de islam de enige waarheid is en volle onderwerping aan God het hoogste doel, maakt evengoed deel uit van Tariq als zijn twijfels of het wel loont om zich zo nadrukkelijk als 'anders' neer te zetten en zijn verlangen om er bij te horen in Nederland, het land dat hij als het zijne beschouwt.

Dezelfde mensen kunnen in verschillende contexten verschillende posities innemen, en een verhaal kan dus op het ene moment bij een bepaalde indeling aansluiten en op een ander moment bij een andere. Moslims bevragen de islam binnen de steeds veranderende parameters van hun leven en omgeving en kiezen voor een wijze van omgaan met islamitische tradities die op dat moment en in die specifieke situatie bij hen past. Deze 'parameters' zijn dus mede bepalend voor de betekenissen die zij aan hun moslim zijn geven, en worden op hun beurt beïnvloed door het gegeven dat zij moslim zijn. Er is sprake van een wisselwerking tussen individuele religiositeit en sociale moslimidentiteit, in de context van het levensverhaal. Wat die sociale moslimidentiteit betreft: we hebben gezien dat het moslim zijn een sociale deelidentiteit met groeiende maatschappelijke relevantie vormt. Ook de (zelf)identificatie van de geïnterviewden *als* moslim en *met* andere moslims lijkt toe te nemen.

Ik heb in hoofdstuk drie laten zien dat het moslim zijn zich op allerlei manieren kan verhouden tot andere sociale identiteiten en identificaties van de informanten en dat de diverse indelingen kunnen schuiven al naar gelang de context. Het is in dit



spanningsveld dat zij betekenis geven aan hun moslim zijn. We hebben gemerkt dat religieuze identiteit voor de informanten dan wel voor hun omgeving vaak sterk verweven is met hun etnische identiteit, hun Marokkaan zijn. In hun identificaties met Nederland, Nederlanders en de Nederlandse cultuur kan hun religieuze identiteit voor de geïnterviewde moslims ook op verschillende manieren een rol spelen. Het meest prominent is hierbij de indruk op basis van hun moslim zijn door Nederlanders te worden gezien als 'anders'. Deze indruk leeft het sterkst wanneer het gaat om 'Nederlanders' of 'de Nederlandse samenleving' in zijn algemeenheid, en veel minder wanneer informanten vertellen over Nederlandse kennissen en 'significant others'. Ik heb in mijn derde hoofdstuk aangetoond dat de verschillende geïnterviewde moslims niet alleen ieder een andere betekenis geven aan hun sociale positionering als moslim in Nederland, maar dat er ook binnen één verhaal verschillende interpretaties aan te wijzen zijn. De informanten vertellen zowel over saamhorigheid en tolerantie als over uitsluiting en discriminatie, ze hechten aan de groepen waar ze bijhoren maar klagen ook over groepsdruk. Ze eisen als individu erkend te worden en willen niet gereduceerd worden tot een inwisselbaar groepslid. Op allerlei manieren reflecteren en reageren ze op boodschappen uit de verschillende sociale contexten waarin zij zich bewegen.

Wat ik in de eerste hoofdstukken heb besproken komt samen in het vierde en laatste hoofdstuk. In de verhalen over religieuze ervaringen, waarin de geïnterviewde moslims wat hen overkomt interpreteren in religieuze termen, kunnen we de verschillende individuele en collectieve referentiekaders traceren die zij zich hebben toegeëigend en waarop ze teruggrijpen in hun denken, spreken en handelen. Vertellingen over de ervaring van goddelijke invloed op het eigen leven bieden inzicht in de individuele religiositeit van de verteller en in de manier waarop deze zijn religieuze denkbeelden betreft op zijn eigen leven en inbedt in zijn levensverhaal. Ook bieden ze een mooie gelegenheid om te onderzoeken hoe in zulke concrete verhalen gebruik wordt gemaakt van religieuze concepten, en hoe in de innerlijke en externe dialogen die in het verhaal zijn opgenomen collectieve stemmen en stemmen van 'significant others' doorklinken. In dit hoofdstuk geef ik, meer nog dan de vorige, aanzetten tot analyse van de precieze formuleringen die informanten gebruikten, van de manier waarop ze zich uitdrukten, welke klemtonen ze legden en wat ze juist niet zeiden. In het beperkte bestek van deze scriptie is het helaas niet mogelijk dit soort analyses van interviewteksten verder door te voeren, maar dat zou een vruchtbare insteek bieden voor vervolgonderzoek. Hetzelfde geldt voor een analyse het (impliciet en expliciet) gebruik van religieuze concepten en islamitisch vocabulaire, waartoe ik in het bestek van deze scriptie slechts een aanzet kon geven.

### §3 REFLECTIE

---

Hoe individuele moslims betekenis geven aan wat ze weten van het gedeelde repertoire van religieuze overtuigingen, symbolen en gebruiken - aan de islamitische 'cultural stuff', welke elementen uit dit repertoire ze zich toe-eigenen en hoe ze omgaan met de verschillende boodschappen uit hun sociale contexten hangt af van hun persoonlijkheid, van de persoon die ze zijn geworden door wat ze in hun leven hebben meegemaakt. Maar aangezien mensen worden wie ze zijn in contact met anderen, is deze persoonlijkheid niet los te zien van de sociale wereld waarin zij zich bewegen. Om de betekenis van religie voor gelovigen te begrijpen moeten we inzicht verwerven in de inhoud die religie voor hen heeft en in de context waarin mensen met hun religie omgaan. Deze context omvat zowel de persoonlijkheid als de 'significant others', de directe sociale omgeving en de maatschappelijke inbedding van het individu. Daarom is het ook niet mogelijk om algemeen geldige uitspraken te doen over de betekenis van bepaalde aspecten van de islam zoals het gebed en de vasten, maar ook de hoofddoek en het godsbeeld: dit alles krijgt pas betekenis in een specifieke context en moet vanuit die context begrepen worden.

Dit inzicht is *juist* wanneer het gaat om moslims in Europa van groot belang, omdat er over hen in deze tijd zo ontzettend veel gezegd en geschreven wordt. Ik heb in mijn scriptie duidelijk gemaakt dat de geïnterviewde moslims zich in hoge mate bewust zijn van al deze aandacht. Zij ontkomen er niet aan zich expliciet bezig te houden met de vraag hoe anderen hen zien. Ik heb het vermoeden geformuleerd dat dit bewustzijn ook het belang dat zij zelf aan hun moslim zijn toekennen vergroot en de betekenissen die zij eraan hechten beïnvloedt - het zou interessant zijn om dit verband verder uit te diepen. Feit is in ieder geval dat veel moslims zeggen zich de laatste jaren steeds minder thuis te voelen in Nederland.<sup>146</sup> Juist in deze precaire situatie, waarin moslims zowel door geloofsgenoten als door anderen nauwlettend worden gadeslagen en op hun beurt receptief zijn voor heersende beelden, is het belangrijk om genuanceerd te blijven spreken over moslims en over de islam. In de publieke opinie maar ook in de wetenschap is het gevaar van een eindimensionaal vertoog over moslims levensgroot aanwezig. Te vaak gebeurt het dat moslims eenzijdig worden gepresenteerd als vertegenwoordigers van bepaalde religieuze denkbeelden, of dat de functie van de islam als 'identity marker' centraal wordt gesteld zonder aandacht te besteden aan de 'inhoud'.

Natuurlijk kunnen we ook wanneer we ons richten op een of enkele dimensies waardevolle inzichten verwerven. Maar als we willen begrijpen wat islam betekent voor Nederlandse moslims, en als we hun eigen beleving als uitgangspunt willen

---

<sup>146</sup> Buitelaar, M.W., *Islam en het dagelijks leven. Religie en cultuur onder Marokkanen*, Amsterdam 2006, 140.



nemen, moeten we oog hebben voor de manieren waarop verschillende dimensies van het moslim zijn in de concrete levens van individuen op elkaar ingrijpen. Hiervoor is levensverhaalonderzoek een uitermate geschikt instrument. Ik heb geïllustreerd hoe inzichten uit grootschalig, meer kwantitatief onderzoek zoals dat van Phalet & Ter Wal, in kwalitatieve analyses kunnen worden ingezet en gerelativeerd. Het zou natuurlijk heel mooi zijn als er vanuit dit soort verkennend kwalitatief onderzoek dan weer adequatere vragen en onderzoeksinstrumenten voor kwantitatief onderzoek konden voortkomen. Maar hoewel kwantitatieve en kwalitatieve benaderingen elkaar zeker kunnen aanvullen en verrijken, blijft staan dat bepaalde soorten informatie simpelweg niet te achterhalen zijn met behulp van kwantificeerbare vragenlijsten. In dat opzicht deel ik de visie van onder andere Dessing, die betoogt dat de vraag, wat het betekent als iemand zich moslim noemt, alleen beantwoord kan worden met kwalitatieve methoden, die de mogelijkheid bieden om nieuwe trends te signaleren en het karakter en de dynamiek van zulke trends te begrijpen.<sup>147</sup>

Juist in dit soort kwalitatief, kleinschalig levensverhaalonderzoek kan ik zowel de vraag naar de islamitische 'cultural stuff' stellen als die naar de sociale en maatschappelijke inbedding.<sup>148</sup> Als we voorbij een essentialistische benadering kunnen gaan van de 'inhoud' van wat mensen geloven en kunnen uitstijgen boven een instrumentalistische benadering van de sociale functies die het lidmaatschap van een religieuze groep vervult, en als we bovendien deze mensen gaan zien als individuen met een eigen geschiedenis en persoonlijkheid, dan beginnen we te zien hoe creatief deze individuen omgaan met hun religieuze repertoire. Dat valt bijvoorbeeld op in de uitspraak van Yamina die in heb aangehaald in de inleiding:

*Ik maak eerst contact met Allah. (...) Omdat ik moslim ben, zit Allah ook in mij, dus ik leg het voor aan mijzelf: 'Waarom kan dit wel, waarom zou dit niet kunnen, hoe sta ik daarin?' Ik neem daarin ook mee wat ik van mijn opvoeding heb meegekregen. En wat ik daar andere mensen allemaal over heb horen zeggen, maar ook imams. Echt een hele flits van denkbelden, van veroordelingen en oordelen passeert dan bij mij de revue vóórdat ik zeg van 'nu gaat het goed en kan ik dit doen.' (...) [Ik neem ook mee w]at ik over de islam heb gelezen en wat ik van anderen heb gehoord. Dat is mijn universum. (...) Zo ben ik dan even met Allah bezig, en dan krijg ik ook een heel gerustgesteld gevoel.*

Om te bepalen hoe ze zich als goede moslim moet gedragen in deze situatie wendt Yamina zich tot God, ze 'maakt contact'. De vraag of God haar gedrag wel zou

<sup>147</sup> cf. Dessing, N.M., 'Secularisatie, maar wat nog meer?', *Migrantenstudies*, 21(1), 2005, 11-12.

<sup>148</sup> Ik wil hiermee niet zeggen dat het een goede zaak is om uit te gaan van een dusdanig kleine onderzoeksgroep als voor deze scriptie is geraadpleegd. Hoewel dit soort onderzoek altijd eerder indicatief zal zijn dan representatief, is het natuurlijk wenselijk om een aanzienlijk grotere groep informanten bij een onderzoek te betrekken. Met mijn pleidooi voor 'kleinschaligheid' refereer ik dan ook allereerst aan het microniveau waarop materiaalwinning en analyse plaatsvinden.

goedkeuren beantwoordt ze vervolgens door te kijken naar wat ze weet over de islam: naar de 'denkbeelden, oordelen en veroordelingen'- allemaal 'cultural stuff'. Yamina geeft zelf aan dat ze deze in de loop van haar leven uit verschillende bronnen heeft vergaard: veel heeft ze van haar ouders meegekregen in de opvoeding of van anderen gehoord, maar ze refereert daarnaast ook aan 'imams', autoriteiten op religieus gebied, en aan wat ze zelf heeft gelezen over de islam. Allemaal 'externe' bronnen die zij zich toegeëigend heeft en hier letterlijk 'meeneemt' in haar individuele besluit over de juiste handelswijze in deze situatie. Vanuit de elders in haar verhaal geëxpliciteerde opvatting dat haar religie haar niet moet belemmeren in haar maatschappelijk functioneren, luistert ze kritisch naar alle verschillende stemmen die ze heeft geïnternaliseerd, en kiest wat ze passend vindt bij haar eigen positie en de specifieke situatie waarin ze zich bevindt.

Ik heb er vaker bij stilgestaan dat de geïnterviewden selectief omgaan met het religieuze repertoire waarover ze beschikken. Deze vaststelling mag ons er echter niet toe verleiden te concluderen dat de inhoud van dat repertoire blijkbaar niet zo belangrijk is. Selectiviteit is hier niet het gevolg van vrijblijvendheid. Ik heb niet alleen deze selectieve interpretatie besproken, maar ook het grote belang dat deze moslims hechten aan hun religieuze repertoire. Dat merken we aan uitlatingen over de spilfunctie die islam heeft in hun leven, maar ook aan de vastbeslotenheid waarmee ze willen verduidelijken dat alles wat een kwade reuk aan de islam zou kunnen geven niet echt islamitisch is. Het blijkt ook uit het feit dat het geloof terugkomt in hun verhalen over het alledaagse, verankerd in de meest dagelijkse zaken, en over het buitengewone, verbonden met de sleutelgebeurtenissen in hun leven. Welke betekenissen ze er ook precies aan mogen geven, en hoe zeer die betekenissen ook al naar gelang de context kunnen veranderen, moslim zijn lijkt in de beleving van deze individuen een vitaal onderdeel te zijn van hun persoonlijke identiteit.



## DANKWOORD

---

Bij het schrijven van deze scriptie en het 'research traineeship' dat eraan vooraf gingen ben ik begeleid door Marjo Buitelaar. Zij was mijn mentor in de twee jaren van de research master en heeft het zich tot doel gemaakt mij deze periode optimaal te laten benutten. Dat is gelukt. Ik dank haar voor de eindeloze tijd, energie en aandacht waarmee ze mij terzijde stond. Maar bovenal ben ik dankbaar voor het grote vertrouwen dat ze in mij stelde. Ik heb me regelmatig afgevraagd of ik dat allemaal wel kon – een deugdelijk onderzoeksvoorstel schrijven, een goed levensverhaalinterview afnemen, mijn weg vinden in een Marokkaans huishouden, binnen drie maanden een masterscriptie schrijven – maar Marjo leek er geen moment aan te twijfelen dat het allemaal zou lukken. Ik heb veel van haar geleerd en ben blij dit leerproces in de komende jaren voort te mogen zetten.

Ook op de verdere samenwerking met Hetty Zock – nu tweede begeleider van mijn scriptie en straks mijn promotor – verheug ik mij zeer. Mijn dank gaat uit naar de grote betrokkenheid en flexibiliteit waarmee ze al mijn ingeleverde stukken van commentaar voorzag. Daarbij wist ze steeds de vinger te leggen op de zwakste plekken in mijn structuur en stimuleerde ze mij de grote lijnen aan het licht te brengen. De nieuwe invalshoeken die ze me liet zien zijn in deze scriptie nog weinig tot hun recht gekomen; gelukkig hebben we daar de komende vijf jaar nog voor. Ulrike Popp-Baier van de Universiteit van Amsterdam dank ik voor haar nuttige feedback op een werkstuk dat de basis vormde voor mijn vierde hoofdstuk.

Verder wil ik mijn vriend Martijn danken voor zijn intellectuele, emotionele en gastronomische ondersteuning tijdens het schrijven van deze scriptie. Mijn ouders ben ik dankbaar voor psychische en praktische ondersteuning in allerlei vormen tijdens mijn gehele studietijd, en niet in de laatste plaats voor het ondersteunen van mijn besluit om de studie rechten in te ruilen voor de 'broodloze' godsdienstwetenschap. Zij zijn altijd mijn grootste supporters geweest.

Het allermeest gaat mijn dank echter uit aan de negen mensen die mij hun levensverhaal hebben verteld. Mijn scriptie en het hele levensverhalenproject zouden niet mogelijk zijn zonder hun bereidheid om anderen te laten delen in hun eigen leven, en daarnaast vond ik het ook persoonlijk een groot voorrecht om hen te ontmoeten. Tijdens de interviews, maar juist ook door het herlezen, analyseren en verwerken ervan ben ik steeds meer onder de indruk geraakt van de kracht en de openheid waarmee zij in het leven staan en elk hun eigen weg zoeken in de wereld.

## LITERATUUR

---

- McAdams, D.P., *The Stories We Live by. Personal Myths and the Making of the Self*, New York 1993.
- Alma, H. & Zock, T.H., 'I and Me: The Spiritual Dimension of Identity Formation', *Journal of Education and Religion*, 2(1), 2002, 1-15.
- Barth, F. (red.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Oslo 1969.
- Baumann, G., *Contesting Cultures. Discourses of identity in multi-ethnic London*, Cambridge 1996.
- Baumann, G., *The multicultural riddle. Rethinking national, ethnic and religious identities*, New York 1999.
- Baumann, G. & Gingrich, A., *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, New York 2004.
- Berger Gluck, S. & Patai, D. (red.), *Women's Words. The feminist practice of oral history*, London 1991.
- Bosworth, C.E. e.a. (red.), *The Encyclopedia of Islam*, Leiden 1995.
- Braun, W. & McCutcheon, R.T. (red.), *Guide to the Study of Religion*, London 2000.
- Bruner, E.M., 'Experience and Its Expressions', in: Turner, V.W. & Bruner, E.M. (red.), *The Anthropology of Experience*, Urbana 1986.
- Buitelaar, M.W., 'Staying close by moving out. The contextual meanings of personal autonomy in the life stories of women of Moroccan descent in the Netherlands', *Contemporary Islam. Dynamics of Muslim Life*, 1(1), 2007, 2-23.
- Buitelaar, M.W., *Islam en het dagelijks leven. Religie en cultuur onder Marokkanen*, Amsterdam 2006.
- Buitelaar, M.W., "'I am the ultimate challenge.'" Articulations of intersectionality in the life story of a well-known daughter of Moroccan migrant workers in the Netherlands' *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 2005, 259-276.
- Buitelaar M.W., "'Zij lieten hun toekomst achter om ons een betere toekomst te bieden.'" Autonomie en verbondenheid in de levensverhalen van vrouwen van Marokkaanse afkomst', in: Dohmen, J. & Lange, F. de (red.) *Moderne levens lopen niet vanzelf*, Amsterdam 2005, 135-152.
- Buitelaar, M.W., *Ramadan. Sultan van alle maanden*, Amsterdam 2002.
- Buitelaar, M.W., *Het Verhaal van je Leven: Trainingsmap voor het leren analyseren van levensverhalen*, 2000 (niet gepubliceerd).
- Camilleri, C. & Malewska-Peyre, G., 'Socialization and Identity Strategies', in Berry, J.W., Dasen, P.R. & Saraswathi, T.S. (red.), *Handbook of Cross-Cultural Psychology, vol. 2: Basic Processes and Human Development*, Boston 1997<sup>2</sup>, 41-67.
- Chebel, M., *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, Paris 1995.
- Demant, F., *Islam is inspanning. De beleving van de islam en de sekseverhoudingen bij Marokkaanse jongeren in Nederland*, Utrecht 2005.
- Dessing, N.M., 'Secularisatie, maar wat nog meer?', *Migrantenstudies*, 21(1), 2005, 5-12.
- Eickelman, D.F., *The Middle East and Central Asia. An Anthropological Approach*, Upper Saddle River, NJ 1998<sup>3</sup>.



- Emans, B., *Interviewen. Theorie, Techniek en Training*, Groningen 1990.
- Eriksen, T., *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London 2002<sup>2</sup>.
- Fitzgerald, T., 'Experience', in: Braun, W. & McCutcheon, R.T. (red.), *Guide to the Study of Religion*, London 2000, 125 -139.
- Gemert, F. van, 'Abdel en Mohammed B; marginaliseren en radicaliseren van Marokkaanse jongemannen', in: Buitelaar, M.W. (red.), *Uit en thuis in Marokko. Antropologische schetsen*, Amsterdam 2007, 120-132.
- Glassé, C., *The concise encyclopedia of Islam*, San Fransisco 1989.
- Guba, E.G. & Lincoln, Y.S., 'Competing Paradigms in Qualitative Research', in: Denzin, N.K. & Lincoln, Y.S (red.), *The Landscape of Qualitative Research. Theories and Issues*, London 1998, 105-117.
- Harding, S., 'The Afterlife of Stories. Genesis of a Man of God', in: Rosenwald, G.C. & Ochberg, R.L. (red.) *Storied Lives. The cultural Politics of Self-Understanding*, New Haven 1992, 60-75.
- Hermans, H.J.M., 'Conceptions of self and Identity: Toward a Dialogical View', *International Journal of Education and Religion*, 2(1), 2001, 43-62.
- Hermans, H.J.M., 'Het meerstemmige zelf: De verklanking van de psyche', in: Hermans, H.J.M. (red.), *De echo van het ego: Over het meerstemmige zelf*, Baarn 1995, 18-48.
- Jenkins, R., *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, London 1997.
- Ketner, S.L. "Ik weet hoe ik ben. Ik ben geen kut-Marokkaan." Identiteitsstrategieën van Marokkaanse jongeren', in: *Marokkaanse jongeren in Nederland. Een onderzoek naar identiteit, islam en integratie* (werktitel dissertatie) verwacht, Groningen.
- Koning, M. de, *Zoeken naar de 'zuivere' islam. Geloofsbeleving, identiteitsvorming en radicalisering van jonge Marokkaanse moslims*, (werktitel dissertatie) verwacht, Amsterdam.
- Koning, M. de & Bartels, E., 'For Allah and myself', in: Bos, P. & Fritschy, W. (red.), *Morocco and the Netherlands. Society, Economy, Culture*, Amsterdam 2006, 146-155.
- Kvale, S., *InterViews. An introduction to Qualitative Research Interviewing*, London 1996.
- Leemhuis, F., *De Koran. Een weergave van de betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands*, Houten 2005<sup>5</sup>.
- Leydesdorff, S., 'Geheugen, getuigen en herinneren. Voorbeelden uit een onderzoek naar het Amsterdamse joodse proletariaat tussen 1918 en 1940', in: Du Bois-Reymond, M. & Wagemakers, T. (red.), *Mondelinge geschiedenis. Over theorie en praktijk van het gebruik van mondelinge bronnen*, Amsterdam 1983, 80-100.
- Lieblich, A., Tuval-Mashiach, R. & Zilber, T., *Narrative Research. Reading, Analysis, and Interpretation*, London 1998.
- Minister voor Vreemdelingenzaken en Integratie, *Brief Integratiebeleid Nieuwe Stijl* (2003-2004, kamerstuk 29203 nr. 1)
- Nabben, T. e.a. (red.), *Van Allah tot Prada. Identiteit, leefstijl en geloofsbeleving van jonge Marokkanen en Turken*, Utrecht 2006.
- Oude Breuil, B.C. de, *De Raad voor de Kinderbescherming in een multiculturele samenleving*, Den Haag 2005.
- Peacock, J., 'Religion and Life History: An Exploration in Cultural Psychology' in: Bruner, E. (red.), *Text, Play, and Story. The Construction and Reconstruction of Self and Society*, Washington, DC 1984, 94-116.

- Pels, T. & Gruijter, M. de, *Emancipatie van de tweede generatie. Keuzen en kansen van jonge moeders van Marokkaanse en Turkse afkomst*, Utrecht 2006.
- Phalet, K. & Wal, J. ter (red.), *Moslim in Nederland. Een onderzoek naar de religieuze betrokkenheid van Turken en Marokkanen*, Den Haag/Utrecht 2004.
- Phalet, K., Lotringen, C. van & Entzinger, H., *Islam in de multiculturele samenleving. Opvattingen van jongeren in Rotterdam*, Utrecht 2000.
- Phinney J.S. & Rosenthal, D.A., 'Ethnic Identity in Adolescence. Process, Context, and Outcome', in: Adams, G.R., Gullotta, T.P. & Montemayor, R. (red.), *Adolescent Identity Development (Advances in Adolescent Development, vol. 4)*, Newbury Park 1992, 145-172.
- Popp-Baier, U., *Begeerte en Betekenis. Een psychologisch perspectief op ervaring en religie*, Utrecht 2005.
- Popp-Baier, U., *Das Heilige im Profanen: religiöse Orientierungen im Alltag. Eine qualitative Studie zu religiösen Orientierungen von Frauen aus der charismatisch-evangelikalen Bewegung*, Amsterdam 1998.
- Rosenwald, G.C. & Ochberg, R.L., *Storied lives. The cultural politics of self-understanding*, New Haven 1992.
- Roy, O., 'Muslims in Europe. From ethnic identity to religious recasting', *ISIM Newsletter* 5, 2000, 1 & 29.
- Ruthven, M., *Islam in the World*, New York 2000<sup>2</sup>.
- Schimmel, A., *Deciphering the signs of God. A Phenomenological approach to Islam*, New York 1994.
- Sharf, R. H., 'Experience', in: M.C. Taylor (red.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago 1998, 94 -116.
- Sunier, T., 'Disconnecting religion and ethnicity. Young Turkish Muslims in the Netherlands', in: Baumann, G. & Sunier, T., *Post-migration ethnicity. De-essentializing cohesion, commitments and comparison*, Amsterdam 1995, 58-77.
- Verkuyten, M., *Etnische Identiteit: Theoretische en empirische benaderingen*, Amsterdam 1999.
- Vertovec, S. & Rogers, A., 'Introduction', in: Vertovec, S. & Rogers, A. (red.), *Muslim European Youth. Reproducing ethnicity, religion, culture*, Aldershot 1998, 1-24.
- Wijbenga, I., 'Moslim is hot news', *Trouw* 4-9-2007.
- Zock, H., 'Dialoog en dominantie. Hubert J.M. Hermans over identiteitsontwikkeling en culturele diversiteit', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 60 (3), 2006, 179-192.



ALLE AANDACHT MAAKT MOSLIMS  
BERENDE NEDERLANDERS

HOE IS 'T OM  
MOSLIM IN NEDER-  
LAND TE ZIJN?

'T IS VOORAL  
HARD WERKEN

