

Hoe tolerant is Nederland eigenlijk? Kunnen we de naam waar maken die we in het buitenland nog steeds hebben, die naam waaraan steeds meer mensen in Nederland twifelen, maar waaraan de meerderheid van de Nederlanders vermoedelijk nog steeds geloof hecht, namelijk dat we een eiland van tolerantie zijn? Is dat een mythe of is dat werkelijkheid? Of misschien wel beide? Dat is de centrale vraag in dit extra dikke themanummer. Een antwoord op die vraag vroegen we aan een historicus, enkele sociale wetenschappers en aan een 'sektenskundige'.

Bart Voorsluis, filosoof en lid van de redactie legt in de introductie uit waarom tolerantie zo'n moeilijk begrip is, en het nastreven ervan zo'n moeilijk gebeuren. Daarbij geeft hij en passant ook een inhoudelijk overzicht geeft van de essays, die u in dit, zo zeggen we met enige trots, bijzondere themanummer kunt aantreffen.

Helaas moet de redactie binnenkort afscheid nemen van Yolande Jansen, die vier jaar lang zeer enthousiast het redactiesecretariaat voor haar rekening heeft genomen. Yolande zal aan de Universiteit van Amsterdam een promotie-onderzoek verrichten. We hopen uiteraard dat zij in een of andere vorm nog bij het tijdschrift betrokken zal blijven.

Via een advertentie in het laatste nummer van WCS heeft de redactie geworven voor nieuwe abonnees. Voor veel lezers zal deze special dus een eerste kennismaking met *In de Marge* zijn. We hopen dat die eerste kennismaking bevalt en dat u het tijdschrift in de toekomst met plezier zult lezen.

Recent is een jarenlange discussie over de toekomst van het Bezinningscentrum afgerond. Wat de conclusies van deze discussie ook zullen mogen zijn: de redactie zal zich (blijven) inzetten voor een brede redactionele formule met essays rond de relatie levensbeschouwing en wetenschapsbeoefening. Leesbare essays, waarbinnen ook opbouwende kritiek op de vanzelfsprekende mores en gebruiken binnen de wetenschap zelf mogelijk is.

De redactie wenst u tenslotte nog een constructief begin van het nieuwe jaar 1999 toe!

HOE TOLERANT IS NEDERLAND EIGENLIJK?

Ter introductie

Bart Voorsluis

'EEN ONZEKERE PRESTATIE'

'Intolerance is intolerable'. In het kader van de maatschappelijke betrokkenheid van het bedrijfsleven had een grootwinkelbedrijf deze, en andere, geëngageerde uitspraken enige tijd geleden voor iedereen zichtbaar op zijn ruit laten schrijven. Meer nog dan een constatering is dit een oproep om aan alle intolerantie een einde te maken.

Daarmee is, in alle eenvoud, meteen de meerwaarde aangegeven van het tolerantiebegrip. We kunnen, zoals recent de Amerikaanse filosoof Michael Walzer heeft gedaan, ons wagen aan een verheldering van het begrip. Maar ook hij stuit al meteen op de gelaagdheid, of anders gezegd, op de onuitgesproken verwachting die erin ligt opgesloten. In een beschouwing in dit nummer over de vraag of de Nederlandse samenleving kan bogen op een traditie van verdraagzaamheid merkt de historicus *G.J. Schutte* op, dat verdraagzaamheid het heilsverlangen van de mensheid verwoordt. Dat lijkt me een heel juiste observatie. Het is een begrip met een meerwaarde. Andere begrippen die voor ons ertoe doen, zoals vrijheid, hebben dat ook. Het is echter bijzonder lastig die meerwaarde tot uitdrukking te brengen. Heeft een poging tot begripsomschrijving dan geen zin? Schutte meent dat anno 1998 het woord eigenlijk onbruikbaar is geworden. Dat verhindert hem niet, een boeiend opstel te schrijven over de traditie van Nederlandse verdraag-

zaamheid en bovendien onderscheid te maken tussen tolerantie als vorm van actie en verdraagzaamheid als het geduldig dragen van andermans lastigheden.

Michael Walzer is zich in zijn boek *On Tolerance* van dit probleem bewust. Daarom oriënteer ik hier me op zijn essay. Walzer behandelt zijn delicate onderwerp terughoudend en genuanceerd. Daartoe hoort ook een minimum aan begripsomschrijving en een permanente verwijzing naar de feiten. Bescheidenheid over tolerantie, hoewel hij begint met de constatering dat tolerantie wordt onderschat. De genuanceerdheid van zijn essay ligt vooral in het uitgangspunt: de veelvormigheid die bestaat in houdingen en de praktijken van tolerantie en de historische en situationele bepaaldheid ervan. Vandaar dat Walzers weergave van 'regimes van tolerantie' de kern van zijn boek vormt: politiek-sociale regelingen die verdraagzaamheid tot uitdrukking brengen dan wel haar mogelijk maken. Een filosoof die wil schrijven over dit onderwerp, kan het naar zijn mening niet stellen zonder historisch en antropologisch materiaal. Niet als illustratie, maar als onmisbare basis voor interpretatie en als uitdrukking van die veelvormigheid, geen tekortkoming, maar als het ware een hommage aan het veelkleurige tolerantiebegrip zelf. Volgens Walzer is tolerantie mede een heuristische begrip, een 'zoekbegrip': om de betreffende tolerantievorm te verstaan, moet je de kern van de samenleving en cultuur die 'tolereert' op het

spoor komen. Het is bovendien ongewenst om de fraaiste aspecten van de verschillende tolerantievormen te willen combineren, alsof er een ideaaltype van tolerantie zou zijn. De confrontatie met het anders-zijn roept zeker de verleiding op van één enkel antwoord. Maar aan die verleiding moeten we weerstand bieden, al geeft Walzer toe dat dit wordt bemoeilijkt doordat, zoals hij zegt, ‘tolerantie een onzekere prestatie’ is.

VEELVORMIGHEID

Het besef dat tolerantie een veelvormigheid begrip is, beheerst ook de bijdragen aan deze aflevering van *In de Marge*. In het reeds genoemde opstel van *G.J. Schutte* waarmee dit nummer opent, heeft ze een historische dimensie. Het gaat dan om de waardering van de Nederlandse traditie van verdraagzaamheid, die opmerkelijk genoeg, door buitenlandse historici veel hoger wordt aangeslagen dan in ons land zelf. Bij ons is al enige tijd een onluisteringsproces aan de gang. Daarmee is laatdunkendheid over onze ‘broodtolerantie’ gepaard gegaan. Die is wel aan revisie toe, maar toch weer niet zodanig dat wij ons opnieuw kunnen beroemen op een traditie van verdraagzaamheid. Die is bepaald niet ongebroken, aldus Schutte.

Veelvormigheid ook als basis voor een empirische vergelijking tussen verschillende Europese landen, met de hamvraag: zijn wij gastvrijer jegens etnische nieuwkomers dan andere landen? Drie antropologen van de Universiteit Utrecht, schrijven over ‘etnische intolerantie’: *Peer Scheepers*, *Marcel Koenders* en *Marcel Lubbers*. Ook zij beginnen met de (vermeende) gastvrijheidstraditie van ons land. Maar ze moeten op grond van uitgebreid vergelijkend statistisch onderzoek dat zich over

Europa uitstrekt, concluderen dat het met onze huidige herbergzaamheid beslist niet beter is gesteld dan in andere landen. Wij scoren niet lager, maar evenmin hoger dan zij. Die conclusies berusten op antwoorden, gegeven in experimenten met een ‘ingroup’ en een ‘outgroup’, te beschouwen als een natuurgetrouwe simulatie van de werkelijke toestand.

HET BEGRIP

Is voor Walzer de veelvormigheid uitgangspunt van zijn essay, ook hij kan niet buiten een zekere - zij het minimale - begripsomschrijving van ‘tolerantie’. Tolerantie berust breed genomen op eerbiediging van de mensenrechten en heeft als doel wat Walzer ‘vreedzame coëxistentie’ noemt: in vrede samenleven van groepen met verschillende geschiedenis, cultuur en identiteit. Over die vormen van coëxistentie is nooit eerder zo intensief gediscussieerd als tegenwoordig gebeurt. Daaruit blijkt ook de noodzaak van tolerantie. De directe nabijheid van het anders-zijn, de dagelijkse confrontatie hiermee is nog nooit zo intens ervaren. Het gaat om het anders-zijn van de ander. Kort geformuleerd: Tolerantie zorgt ervoor dat anders-zijn mogelijk is, anders-zijn maakt tolerantie noodzakelijk. Volgens Walzer is het niet mogelijk om een ‘morele rangorde’ op te stellen van verschillende regimes van tolerantie omdat volgens Walzer het principe van zo’n rangorde ontbreekt. De waarde van vergelijkende beschrijving van die regimes ziet Walzer in haar behulpzaamheid om onze eigen problemen rond tolerantie beter te begrijpen.

Walzer begint met een omschrijving van het gebied waarop het tolerantiebegrrip dat hij hanteert van toepassing is: het politiek-sociale. Zijn begrip ‘verdraagzaam-

heid' heeft betrekking op groepen en geldt niet voor zonderlinge individuen. Maar niet op elke groep. Medespelers in het politieke spel vallen er niet onder en evenmin degenen die de democratische spelregels met voeten treden, maar zich daarop wel beroepen. In het laatste geval is uitsluiting uit het democratisch proces alleen maar verstandig. Tolerantie acht Walzer van toepassing als het gaat om verschillen in cultuur, godsdienst of gedragingen/gebruiken, als de anderen geen medespelers zijn. Groepen die naar binnen zijn gericht en ruimte voor zichzelf vragen: voor praktisering en behoud, maar ook overdracht van eigen cultuur en godsdienst aan komende generaties.

Wat betekent het om deze groepen te tolereren, welke houding of geestesgesteldheid is hier jegens het anders-zijn te onderscheiden? Walzer noemt de volgende grondhoudingen:

- berustende acceptatie van het anders-zijn omwille van de vrede;
- passieve, welwillende onverschilligheid: 'er zijn nu eenmaal allerlei mensen op de wereld';
- principiële erkenning dat de ander rechten heeft, zelfs als die op mij onwelgevalige wijze worden uitgeoefend;
- openheid, nieuwsgierigheid en bereidheid om te luisteren en te leren van de ander;
- enthousiaste bekrachtiging van het anders-zijn, waarbij de diversiteit van de natuur/schepping (de veelheid van culturen en volkeren) als positieve mogelijkheid wordt gezien, zelfs als voorwaarde waardoor iemand in onze samenleving tot een afweging van keuzes kan komen.

Deze vormen van tolerantie geven graden van intensiteit weer, concretiseren het begrip en kunnen dienen als confrontatie voor onze eigen opvatting over tolerantie. Dat

blijkt het sterkst uit de eerste en de laatste vorm van verdraagzaamheid. Is de eerste vorm, berustende acceptatie, eigenlijk wel een vorm van tolerantie? Of: is afgedwongen verdraagzaamheid wel echte verdraagzaamheid? Kost juist tolerantie als houding geen moeite, vormt het anders-zijn van de ander geen hindernis die moet worden overwonnen, als een opdracht? De diverse bijdragen aan dit themanummer gaan er min of meer als vanzelfsprekend vanuit dat tolerantie moeite kost. Dat komt sterk naar voren in twee bijdragen.

Wim Haan schrijft over de opkomende intolerantie jegens 'sekten', anders gezegd: 'Nieuwe Religieuze Bewegingen'. Velen hebben, zo meent hij, geen moeite zich intolerantie te veroorloven jegens deze groeperingen. Waarvan men in het geval van gevestigde religies zich zou onthouden, blijkt wel te worden gepraktiseerd jegens Nieuwe Religieuze Bewegingen.'

Ook in het artikel van de antropologe *Edien Bartels* over de relatie tussen schoolwerk en moskee in een Islamitische gemeenschap in Gouda, geeft blijk van het moeizame van tolerantie. Sinds enige tijd stelt de moskee kinderen in staat om huiswerk te maken onder haar auspiciën. Dat geeft goede resultaten en de tas van de geslaagde komt in de minaret terecht in plaats van aan de vlaggenstok. Deze huiswerkbegeleiding echter, waarin de moskee blijk geeft van haar maatschappelijke verantwoordelijkheid, wordt niet op prijs gesteld door de overheid. Die beschouwt deze activiteit als niet behorend bij een religieuze gemeenschap. Hier komt de moeite van de tolerantie naar voren. Er is sprake van een diep misverstand: de Marokkaanse gemeenschap ziet een dergelijke activiteit als een versterking van haar positie en dus als stap naar integratie. De overheid ziet het als een grensover-

schrijding.

Hier blijkt onze overtuiging dat tolerantie moeite kost. Dat komt op wel heel speciale wijze naar voren in de bijdrage van de antropologe *Giselinde Kuipers* van de Universiteit van Amsterdam over grappen met een racistisch karakter. Zij confronteert ons met onze neiging om stereotypen (en nog erger) van anderen mens te lachen. Op die wijze worden we directer dan in andere situaties met onszelf geconfronteerd. Wat is er moeilijker dan de spontane reactie op moppen te onderdrukken? Dat blijkt tot slot nog eens uit het nawoord van *Anton van Harskamp* bij het artikel van Giselinde Kuipers. In die tekst geeft hij aan tot wat voor discussies de vraag kan leiden of racistische ‘moppen’ überhaupt in een net tijdschrift als *In de Marge* afgedrukt mogen worden.

Moeiteloze tolerantie bestaat niet. In de Nederlandse samenleving zal daarom een min of meer moeiteloze vorm van tolerantie niet zo worden aangeduid. En hoe staat het met schijn-tolerantie, verdraagzaamheid omdat het je goed uitkomt en zelfs als middel om jezelf te verrijken? Die schijn-tolerantie was de reden waarom Nederlandse historici recentelijk onze reputatie van verdraagzaamheid onderuit te moeten halen. Er is bij ons wellicht geen begrip dat zozeer de drang oproept om echt van onecht te onderscheiden, alsof dat een deugd op zichzelf zou zijn. Wellicht zijn we hiermee iets te snel klaar. We vergeten dan dat juist deze, zogenaamd minimale, vorm historisch gesproken het oerbeginsel van het moderne denken over verdraagzaamheid is.

Een andere moeilijkheid, maar veel minder in het oog springend, is de vraag of de enthousiaste bekrachtiging, de vijfde vorm die bij Walzer wordt genoemd, eigenlijk wel een vorm van tolerantie genoemd

kan worden. Weliswaar is de gedachte dat tolerantie inspanning kost ook hier van toepassing. Enthousiaste bekrachtiging van het anders-zijn echter, lijkt toch, hoe lovenswaard wellicht, in strikte zin geen vorm van tolerantie te kunnen zijn. Hoe kan ik tolereren wat ik in feite beaam? De moeilijkheid rond deze grondhouding wordt minder opgemerkt en dat komt waarschijnlijk doordat in het tolerantiebegrip een ideaal wordt geprojecteerd, een ‘heilsverwachting’.

De zin van een begripsverheldering, dat beseft ook Walzer, is dus beperkt. Toch kan ze ons helpen aan meer duidelijkheid rond het begrip ‘verdraagzaamheid’, ons bewaren voor voortijdige oordelen en, vooral, onze verwachtingen temperen over het ideaal van tolerantie. In verdraagzaamheid klinken verschillende tonen door, ook die niet direct hoorbaar zijn. Maar het begrip is misschien wel overbelast geraakt, zodat eenvoudige grondtonen niet meer hoorbaar zijn.

Michael Walzer, *Tolerantie*, Amsterdam 1998 (vert. van *On Tolerantion*, London, 1997).

G.J. Schutte

Als vloeken in de kerk. Zo klinkt de suggestieve vraag die de redactie voorlegde als onderwerp voor deze bijdrage: Zijn wij Nederlanders, in historisch perspectief bezien, nu werkelijk verdraagzaam tegenover vreemden of eerder onverschillig? Op zijn minst een rare vraag. Iedereen weet immers sinds eeuwen dat Nederlanders de vlees geworden verdraagzaamheid zijn?

HET TRADITIONELE ZELFBEELD

Tachtig jaren lang hebben onze voorvaders de wereldmacht Spanje bestreden, juist omwille van vrijheid en tolerantie, tegen de inquisitie en de brandstapel. De Nederlandse Republiek, op de grondslag van die vrijheidsoorlog gesticht, was een veilige vluchthaven voor wie elders geen leven en vrijheid had. Zuid-Nederlanders, gevlucht voor het Spaanse geweld; Engelse puriteinen, die vanuit Hollandse steden het land der vrijheid in Noord-Amerika stichtten; Portugese joden, die van Nederland een Israël van het Westen maakten; hugenoten, Salzburgse dopers en zovele anderen die er in de loop van de tijd gastvrij verwelkomd werden.

Wat voor groepen gold, gold ook voor individuen. Descartes, Spinoza, Comenius, Pierre Bayle: een paar beroemde voorbeelden van de vele ballingen, geleerden en dwarsliggers, vrijdenkers, ketters, sectarissen en wat al: allen vonden er vrijheid, rust en drukkers.

En wie bestreed in de zeventiende eeuw

de generale monarchie van Lodewijk (*l'Etat, c'est Moi!*) XIV, liet zijn legers de Noordzee oversteken om in Engeland de 'liberty and Protestant religion' te bevestigen? En was het niet de Nederlandse Republiek die als eerste ter wereld de Amerikaanse revolutie in de achttiende eeuw begroette? Was niet de Nederlandse Revolutie van de Patriottenbeweging het begin en voorbeeld van de democratische omwenteling van de achttiende eeuw, na 1789 in Frankrijk nagevolgd en doorgevoerd?

En dan zwijgen we nog over de omvangrijke toeloop van economische vluchtelingen, vele miljoenen mensen in de loop van de eeuwen en afkomstig uit 's aller heren landen, die in de steden en dorpen van Nederland een thuis hebben gevonden.

Er wordt momenteel her en der in Europa veel geld uitgegeven aan (historisch) top-onderzoek naar aard, ontstaan, voorwaarden en werking van zaken als tolerantie en verdraagzaamheid, de positie van allerlei soorten minderheden op verschillend maatschappelijk niveau, en naar historische exemplen van multi-religieuze en multiculturele samenlevingen. Nederland heeft immer een belangrijke rol in dergelijke onderzoeksprogramma's. Intellectueel en sociaal vormt de Nederlandse samenleving en haar geschiedenis een uitdagend probleem. Dat geldt voor de opstandige zestiende eeuw en voor de Gouden Eeuw van overvloed en onbehagen. Maar ook het verzuilde en zeer christelijke Nederland van

de eerste helft van deze eeuw fascineert buitenlandse onderzoekers, om maar te zwijgen over de *über Nacht* gevolgde, naar het lijkt volslagen ontkerstende en alles gedogende samenleving van na 1965.

ZELFKRITIEK

Die internationale belangstelling verbaast de Nederlandse historici wel enigszins. Want die hebben het hierboven geschetste traditionele beeld van Nederland als bastion van vrijheid en verdraagzaamheid reeds lang genuanceerd en elke nationale zelfgenoegzaamheid de jubel ontnomen. Zij hebben forse kanttekeningen gemaakt bij Nederland als verdraagzame hemel op aarde en zijn geschiedenis als een doorlopend epos van gastvrijheid, tolerantie en verdraagzaamheid: het is een al te duidelijk gedateerd verhaal, product van negentiende-eeuwse nationalistische zelfgenoegzaamheid.

In werkelijkheid riep de inburgering van de Zuid-Nederlandse vluchtelingen ten tijde van de Tachtigjarige Oorlog allerlei soorten spanningen en wrijvingen op; zij veroorzaakte bijna een burgeroorlog, in de tijd van Leicester. En lees Bredero's *Spaanse Brabander* eens, om te ontdekken wat begin zeventiende eeuw de Amsterdammers dachten van Antwerpse sinjoren en soortgelijk volk: bedervers van de oude Hollandse zeden met hun dertelheden en weeldezucht!

De hugenoten waren evidente slachtoffers van hun geloof, mede-gelovigen van calvinistisch Nederland bovendien; hun komst was politiek en economisch voordelig en ieder deed de beurs vrijgevig voor hen open. Desondanks riepen zij, eenmaal gevestigd in de steden van de Republiek, veel weerstand en agressie op; hun assimilatie vergde generaties. En economische

vluchtelingen mochten dankbaar zijn, als zij slechts voor 'Poepen' en 'Moffen' uitgescholden werden. Minderheden met afwijkend gedrag als zigeuners en ander zwerfend woonwagenvolk werden als vreemd gespuis met harde hand weggejaagd.

De wetboeken van de Republiek kenden geen artikel over vrijheid van meningsuiting: er bestond censuur en de drukpers was niet vrij.

Te Oudewater werden tot begin van de achttiende eeuw heksen gewogen; zij werden gelukkig steeds te zwaar bevonden, maar dat is geen reden om van onschuldig volksvermaak zonder meer te spreken. Een homoseksuelenjacht van 1730 resulteerde nog in verscheidene beruchte processen met tientallen slachtoffers; zij werden aangeklaagd en berecht, soms gefolterd en gewurd.

De beeldvorming over andere volken en culturen was ook al geen toonbeeld van inzicht en begrip. De Fransman was lichtzinnig, de Spanjaard trots en huichelachtig, de Italiaan wreed en onbetrouwbaar. Overzeese volkeren werden beoordeeld op uiterlijkheden: aan hun velkleur, hun (gebrek aan) kledij, de ontbrekende orde en staatsvorm en domme afgoderij. De Nederlanders waren gevreesde slavenhandelaren en harde kolonisatoren, een niet-blank leven telde weinig.

Kortom: een samenvatting van de geschiedenis van de tolerantie in Nederland van de zestiende eeuw en daarna lijkt inderdaad te mogen geschreven worden onder een titel als *Een schijn van verdraagzaamheid*.

EEN ANDERE WERELD

In zaken als tolerantie en verdraagzaamheid is de reconstructie van de verleden

werkelijkheid niet eenvoudig. Nog veel moeilijker dan het hoe, is het waarom ervan. Eigenlijk moet zulk verstaan van het verleden beginnen met afspraken over inhoud en werking van de betrokken begrippen en feiten, temeer daar er een welhaast Babylonische spraakverwarring heerst rondom deze materie. Een begrip als tolerantie is anno 1998 bovendien bijna onbruikbaar geworden. Het is een dermate geladen en absolute term, dat hij geen nuancering toelaat. Tolerantie en verdraagzaamheid verwoorden het heilsverlangen van de mensheid. Het woord is even onaanastbaar als het gehoopte heil. Als dus Nederlands verdraagzaamheid in de zojuist genoemde studie *Een schijn van verdraagzaamheid*, geredigeerd door Marijke Gijswijt-Hofstra, ‘knip op de beurs-tolerantie’ wordt genoemd, reageert ieder negatief. Wij weten nu wel hoe laat het was. Nederland deed maar alsof. Nederlanders waren niet verdraagzaam, zelfs niet onverschillig: hun tolerantie was pure berekening, koopwaar, geldzuchtige eigenbaat - en de geldzucht is naar ieder weet de wortel van alle kwaad. Maar doet zo’n conclusie echt recht aan de mensen die toen?

De mensen van de oude wereld, die van vóór de Franse Revolutie, dachten in individuele en groeps-vrijheden: rechten die de één onderscheidden van een ander, privileges die deze bezat en de ander niet, verplichtingen waarvan de één zich bevrijd wist maar die een ander moest gehoorzamen. Het recht geen krijgsdienst buiten eigen regio te verrichten bijvoorbeeld, de eigen stad te besturen of berecht te worden door eigen mensen. Of ook geen tiende penning (btw) te betalen. Voorrechten die bevoorrechtting omsloten: de heer mocht hazen vangen, de boer zelfs geen schadelijk wild weren. Stemrecht noch plicht

tot publieke verantwoording beperkten de machthebbers, grote vorsten zo goed als dorpsregenten. Tegelijkertijd was hun machtsbereik beperkt: door de privileges en rechten van anderen, door het geschreven en ongeschreven recht dus. En natuurlijk door de beperkte machtsmiddelen van die tijd, technisch, financieel en organisatorisch. Philips II, Karel II en Lodewijk XIV bijvoorbeeld, hoe machtig en absolutistisch ook, hebben moeten ervaren hoe beperkt hun invloed was.

VRIJHEDEN

De Nederlandse Republiek is ontstaan uit verdediging van die rechten en vrijheden, tegen het centralistisch beleid van de moderne monarchie. Zij werd dientengevolge gekenmerkt door een jaloerse handhaving van deze vrijheden; particularisme en een soort van ‘soevereiniteit in eigen kring’ domineerden. In de Europese statenwereld van toen was Nederland natuurlijk een wel zeer vreemd verschijnsel. Zij afficheerde zich als een ‘Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden’, een statenbond zonder centrum en zonder leider of monarch. Ook onderling hadden de Nederlanders van toen alle moeite hun samenleving te benamen. De historie van de Republiek van de zeventiende en achttiende eeuw is vol van voorbeelden van conflicten tussen plaatselijk en gewestelijk eigenbelang. Niet allemaal belangrijke zaken, integendeel, maar wel heel typerend. Neem bijvoorbeeld de wens van de inwoners van het eiland Marken, die in 1622 een eigen bierstal wensten. Zelfs bij mooi weer was het nog altijd een half uur roeien van de overwal, bij slecht weer was die zelfs geheel onbereikbaar. Vandaar die wens, die overigens ook een duidelijke fiscale ondertoon bezat: een deel van de opbrengst van de bieraccijns kwam de lokale

kassen ten goede en waarom dus omringen-de plaatsen spekken? Maar de Gedeputeerden van het Noorderkwartier handhaafden de gevestigde tradities en rechten. De Marker vissers deden traditioneel hun inkopen in Hoorn of Monnickendam. Zo moest het maar blijven.

De Nederlandse Republiek was dus geen eenheid noch een vrije gemeenschap van allemaal gelijke mensen. Eerder het tegenovergestelde: een hiërarchisch geordende standensamenleving, waarin sommige mensen meer vrijheden en rechten bezaten dan anderen. Tweeduizend regenten bestuurden feitelijk zonder controle het land; alleen de bevoorrechte, publieke Gereformeerde Kerk mocht in het openbaar vergaderen; de sociaal-economisch machtige gilden of ambachten stonden alleen open voor ingeboren poorters. De Republiek was verdeeld en particularistisch, pluriform en gesegmenteerd. Grote afstanden bestonden er tussen stad en platteland, tussen elite en massa, tussen rijk en arm, tussen de diverse kerkelijke gezindten. Haar steden en gewesten waren vol met buitenlanders: vluchtelingen, gelukzoekers, vreemde kooplieden en ambachtslieden, en de mensen bleven komen, de hele zeventiende en achttiende eeuw door. In huistaal, godsdienst en gedragingen was de bevolking zeer divers; een multiculturele samenleving, een ware *melting pot* was de Republiek.

TOLERANTIE

Toch vormde de Republiek een ordelijke gemeenschap en kende zelfs een duidelijke samenhang en identiteit. Zij beroemde zich bovendien op de vrijheid van zijn inwoners. Niet geheel ten onrechte, want zij onderscheidde zich inderdaad positief van haar tijd en omgeving. Het land van de sy-

node van de Dordrecht van 1618-1619 ontstond in een wereld waarin de meeste theologen en politici zeer weinig tolerantie in hun optreden staken. Godsdienstig-kerkelijke tegenstellingen veroorzaakten overal in Europa opstanden en burgeroorlogen en oorlogen tussen de staten. De Republiek zelf was daar misschien wel één van de meest opvallende voorbeelden van. Zij heeft de naam dat het een steil calvinistisch land was, streng-gereformeerd en puriteins, het Sion van het Westen, stut en bolwerk van het Europese Protestantisme. Dat was zij inderdaad in vele opzichten, maar tegelijkertijd een bolwerk van vrijheid en tolerantie.

Want in de Republiek werd de gewetensvrijheid van ieder mens geëerbiedigd. Een tweede grondregel was dat de overheidsmacht, in principe beperkt tot het publieke terrein, de veelheid aan rechten en vrijheden erkende, de regels en regelingen waarin de autonomie van tal van groepen en instellingen op dat maatschappelijk middenveld belichaamd werd. Grondregel, hoeksteen en belangrijkste beleidsinstrument van die regentenwereld was: de praktische tolerantie. Schoolvoorbeeld is de godsdienstpolitiek.

In de Nederlandse Republiek bezat de Gereformeerde Kerk een bevoorrechte positie. Zij was de kerk van de staat, de publieke kerk. Alleen haar godsdienstoefeningen vonden in het openbaar plaats, betaald en beschermd door de overheid; zij sloot huwelijken, doopte, onderwees het volk in prediking en onderwijs (alle openbaar onderwijs was gereformeerd), haar leer en normen waren de publieke waarheid. Alleen haar leden waren gerechtigd overheidsfuncties te bekleden.

Maar de werkelijkheid was iets ingewikkelder. De gereformeerden vormden een minderheid, zo'n tien procent mis-

schien begin zeventiende eeuw. Plaatselijk verschilde hun aandeel in de bevolking en het nam toe tot gemiddeld een 55 procent, twee eeuwen later. Natuurlijk, de Gereformeerde Kerk van 1600 rekende alleen in lidmaten: volwassen mannen en vrouwen die openbare belijdenis van hun geloof hadden gedaan, recht in de leer waren en onberispelijk in hun levenswandel. Een Gideonsbende, want velen die regelmatig gereformeerde kerkdiensten bijwoonden en zich 'liefhebbers van de gereformeerde waarheid' noemden huiverden voor de stap, zich onder tucht en opzicht van de kerkenraad te stellen door het doen van openbare belijdenis. In de loop van de zeventiende en achttiende eeuw groeide echter het ledental van de Gereformeerde Kerk, in een combinatie van onderwijs, succesvolle disciplinerende van de massa en versoepeling en veruiterlijking van de kerkelijke tucht. Bovendien verstarde de grenzen van de kerkelijke gezindten. Ieder werd bij deze of gene kerk gerekend, ook al zou desgevraagd betrokkene geen nadere indicatie van zijn geloof kunnen geven dan te behoren bij de (diaconie van) de grote kerk.

Of de Gereformeerde Kerk nu plaatselijke volkskerk was of niet, de overheid had altijd en overal te rekenen met andersdenkenden. En dus stelden de regenten de norm en beschermden de bijzondere positie van de publieke Gereformeerde Kerk, maar erkenden tegelijkertijd de rechten van anderen. Dus stelde bijvoorbeeld de Amsterdamse vroedschap na de Alternatie vanzelfsprekend de stedelijke kerkgebouwen beschikbaar aan de publieke kerk, joeg rooms-katholieke geestelijken de stad uit en verbood alle gezindten bijeen te komen. Plakkaat na plakkaat werd tegen andersdenkenden uitgevaardigd. Elke zeventiende-eeuwse Baedeker voor Amsterdam meldt echter, dat en waar bedehuizen voor

bijvoorbeeld rooms-katholieken en doopsgezinden in de stad zich bevonden. Van buiten waren zij misschien niet als zodanig herkenbaar: schuur- en schuilkerken, waarvoor betaald moest worden. Dissenters en anderen waren inderdaad onderworpen aan juridische en feitelijke beperkingen. Maar zij werden niet vervolgd, maar gedoogd.

De tolerantie in de Republiek was dus principieel bezien immer een zaak van bijoogluiking gedogen, een kwestie van coniventie. Zij was een gunst, het toelaten van een uitzondering, een erkenning van een exceptie op de norm. Er bestonden alom geldende normen en regels, afwijkingen werden hooguit gedoogd. Dat was de theorie. In de praktijk was die tolerantie een verworven recht, gedoogd worden een vorm van vrijheid. De getolereerde kerken waren in de praktijk vrijer van overheidsbemoeienis dan de publieke kerk.

VERDRAAGZAAMHEID

Zulke tolerantie moet principieel onderscheiden worden van verdraagzaamheid, leert het woordenboek. Tolerantie is een vorm van actie: men verleent een gunst en laat een sanctie na. Iets tolereren handhaaft de norm, alleen afwijkingen worden getolereerd. Verdraagzaamheid bezit een andere inhoud. Zij verwijst naar geduldig dragen van tegenslag en andermans lastigheden en bijzonderheden. Het is de eigenschap en gezindheid die de apostel verwoordde met de woorden 'Verdraagt elkander in liefde'. Een positieve houding dus, die van binnenuit komt. Gewoonlijk combineerden zeventiende- en achttiende-eeuwse theologen en staatsrechtdeskundigen die beide begrippen als zij de vrijheid in de Republiek wilden omschrijven. De gepraktiseerde tolerantie moest voortkomen uit verdraagzaamheid en beoogde eenheid, vrede en orde in de sa-

menleving.

Zo zag het oude Nederland zijn samenleving het liefst: tolerant en verdraagzaam, in een koppel van gedogen en toestaan van anderen zonder hen allen gelijk te stellen, een wereld van ongelijke mensen en groepen. Een bevoorrechte en publieke kerk als voedster en hoedster van de Nederlandse identiteit en orde, en autonomie voor andersdenkenden - binnenshuis.

ONDER SPANNING

Die duidelijke hiërarchie van waarden en normen geraakte echter onder spanning toen eind achttiende eeuw een nieuw nationaal besef opkwam, gebaseerd op de volkswil. Nationalisme en democratie beperkten de speelruimte van afwijkende opvattingen en groepen. Ideologisch, sociaal en zelfs somatisch werd één nationaal normtype dominant. Rooms-katholieken en afgescheidenen, joden en zwervers, zelfs dialectsprekers hebben het gemerkt. Maar ook de tegenstem vond kracht en invloed, in verzuilings- en emancipatiestrevingen, met zijn beleid van tolereren, gedogen en streven naar consociatie en consensus; van verdragen en verdraagzaam zijn.

De modernisering en eenwording van Nederland hebben niet per definitie positieve gevolgen voor vreemden gehad. Integendeel, nationalisme en racisme waren afkerig van multipluriformiteit. Nederland werd in de loop van de negentiende eeuw minder tolerant en minder open.

De achttiende-eeuwse Utrechtse Patriottenleider P.P.Q. Ondaatje was een kleurling. Hij had een Nederlandse moeder en een Tamil als vader. Niemand maakte daarover een opmerking. Zijn vriend en politieke medestander F.W. Fennekol werd onder vrienden wel als 'moortje' aangeduid; hij kwam uit West-Afrika en had

een zwarte moeder. Geen van beiden werden echter om hun uiterlijk of afstamming uitgescholden.

Aan die twee voorbeelden mag niet ontleend worden, dat kleurbesef en gevoelens van superioriteit de Nederlanders omstreeks 1800 onbekend waren. Integendeel, een hele bibliotheek aan reisverslagen en andere literatuur kan het tegendeel bewijzen. Tapoeier-Indianen zijn wilden, onmenselijke kannibalen. Zij hebben zelfs drie rijen tanden in hun bek. Zijn zwarten mensen of orang oetangs (de naam alleen al spreekt boekdelen: de orang oetang is Maleis voor een bosmens)? Hottentotten lijken op mensen, maar hun gedrag en spreken maakt het moeilijk dat te geloven. Lui en wellustig waren de zwarte aapachtige vrouwen die de Compagniesdienaren in de Oost zich aankochten; hovaardig en onbeschaafd bovendien waren de liplappen, castiesen en mestiesen die uit zulke relaties voortkwamen, en wreed voor hun slaven en slavinnen. Aldus de VOC-chirurgijn De Graaff in zijn beschrijving van Batavia in zijn *Oost-Indische Spiegel* (1701).

Was De Graaff een racist? Of was zijn oordeel cultureel bepaald? Was zijn meetlat niet oer-Hollands, het Westerse conjugale huwelijk en christelijk huisgezin, burgerlijk en fatsoenlijk? Een ander voorbeeld: Olfert Dapper. Een geleerde Amsterdamse medicus en schrijver, die weliswaar vermoedelijk nooit verder weg is geweest dan Amstelveen, maar toch midden zeventiende eeuw een standaardwerk heeft gepubliceerd over Afrika. Zijn *Naukeurige beschryvinge der Afrikaensche gewesten* is een prachtig boek. De zwarten van X zijn wellevende en gastvrije mensen, vertelt Dapper. Zij leven gezond, zijn sterk en mooi: pikzwart, goed geproportioneerd, schoon en goed gekleed. Zij hebben heel

acceptabele huizen en hun gemeenschap wordt streng maar rechtvaardig bestuurd. Maar een paar havens verderop wonen ellendige lieden, smerig zwart van vel en geest, wild en onbeschaafd, duivels-aanbidders en wat niet al. Dapper gaf dus niet per definitie een negatief oordeel van zwart Afrika. Zijn vooroordelen waren cultureel bepaald, niet racistisch.

Biologisch racisme ontstond pas langzaam in de tweede helft van de achttiende eeuw. Een zwarte slavenjongen als Capiteyn die midden achttiende eeuw een nette opvoeding in Nederland kreeg, theologie studeerde en predikant werd, was een bewonderenswaardig fenomeen. Ondaatje en Fennekol waren keurige, welopgevoede heren en waren geheel acceptabel. Maar in de hiërarchische koloniale verhoudingen overzee geraakten cultureel en raciaal superioriteitsbesef langzamerhand vermengd. De West- en Oost-Indische slaven-codes verraadden dat. In 1780 weigerden een aantal Boerenzonen in Stellenbosch een korporaal te gehoorzamen die een halfbloed was. In negentiende-eeuwse studies werd de Hottentot helemaal onderaan op de ladder der volkeren geplaatst. Op koloniale afdelingen van internationale tentoonstellingen als bijvoorbeeld die in 1883 in Amsterdam, werden de vertegenwoordigers van de bevolkingen overzee door de dagjesmensen als curiositeit aangegaapt. Zelfs Indonesische vorstenzonen gevoelden zich omstreeks 1900 in Nederland bekeken en gediscrimineerd. Sociaal darwinistisch biologisch racisme was in de ontmoeting met andere mensen en culturen gaan overheersen. De Nederlandse koloniale denkwijze en praktijk was niet vrij van Europees-blank superioriteitsgevoel. De pacificatie van de buitengewesten in Nederlandsch Oost-Indië rondom 1900 levert genoeg voorbeelden.

Zijn wij Nederlanders, in historisch perspectief gezien, nu werkelijk verdraagzaam tegenover vreemden of eerder onverschillig? Gedogen als tolerantie en verdraagzaamheid - zullen we op die vraag maar zeggen: alletwee, en tegelijkertijd geen van beide?

Literatuur

- Marijke Barend-van Haeften, *Oost-Indië gespiegeld. Nicolaus de Graaff, een schrijvend chirurgijn in dienst van de VOC*. Zutphen: Walburg Pers, 1992.
- S. Groenveld en G.J. Schutte, *Delta 2. Nederlands verleden in vogelvlucht. De Nieuwe Tijd: 1500-1813*. Leiden 1992.
- Joris van Eijnatten, *Mutua christianorum tolerantia. Irenicism and toleration in the Netherlands: The Stinstra affair 1740-1745*. Firenze: Leo S. Olschki, 1998.
- Marijke Gijswijt-Hofstra red., *Een schijn van verdraagzaamheid. Afwijking en tolerantie in Nederland van de zestiende eeuw tot heden*. Hilversum: Verloren, 1989.
- Harald Hendrix en Ton Hoenselaars red., *Vreemd volk. Beeldvorming over buitenlanders in de vroegmoderne tijd*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1998.
- Jan Lucassen en Rinus Penninx, *Nieuwkomers. Immigranten en hun nakomelingen in Nederland 1550-1985*. Amsterdam: Meulenhoff, 1985.
- Harry A. Poeze, *In het land van de overheerser. Indonesiërs in Nederland 1600-1950*. Dordrecht: Foris, 1986.
- Vreemd gespuis*. Baarn: Ambo-Novib, 1987.

ETNISCHE INTOLERANTIE

IN LANDEN-VERGELIJKEND PERSPECTIEF

In hoeverre zijn Nederlanders gastvrij tegenover etnische nieuwkomers?

Peer Scheepers, Marcel Coenders, Marcel Lubbers

INLEIDING EN VRAAGSTELLING: EEN TRADITIE VAN GASTVRIJHEID?

Nederland heeft een rijke en lange traditie van gastvrijheid tegenover nieuwkomers, zo was de moraal van het verhaal dat vele generaties Nederlanders op school leerden. Er waren immers, zo luidde de bewijsvoering, in de loop van de geschiedenis heel veel mensen naar ons land gekomen om er een veiliger en/of welvarender vluchthaven te zoeken. Maar het was voor de toenmalige Nederlanders in zekere zin ook gemakkelijk om die nieuwkomers op te vangen: het waren immers mensen die uiterlijk niet sterk afweken, een soortgelijk cultuurpatroon hadden, bovendien veelal hoog gekwalificeerd waren en allerlei ambachtelijke vaardigheden met zich mee brachten. Om deze en andere redenen slaagden deze nieuwkomers er wellicht gemakkelijk in om te integreren.

Ten aanzien van de trekarbeiders, die ons land bezochten om hier het tekort aan arbeidskrachten aan te vullen, speelde het vraagstuk van integratie lange tijd niet: ze kwamen of we gingen ze halen wanneer dat zo te pas kwam en ze hoefden helemaal niet te integreren want, zo luidde de verwachting, ze zouden toch weer naar huis terugkeren. Zo was dat althans gelopen met de mannen die in het begin van deze eeuw in de Limburgse mijnen hadden gewerkt; en zo zou het ook lopen met de gastarbeiders die we sinds het einde van de jaren vijftig uit de Mediterrane landen hadden

gehaald. Maar in de loop van de jaren zeventig bleek dat die gastarbeiders geenszins van plan waren om terug te keren. Sterker nog: ze lieten hun vrouwen en kinderen ook naar Nederland komen om het gezin te herenigen. Deze nieuwkomers lagen al wat moeilijker: het waren mensen die in meerdere opzichten afweken van de Nederlanders, een ander cultuurpatroon kenden en veelal minder gekwalificeerd waren. Hetzelfde had eigenlijk gegolden ten aanzien van de mensen die uit onze voormalige overzeese gebieden naar Nederland waren gekomen: hoewel Nederlanders zich collectief schuldig en daarom verplicht voelden om eerst de Molukkers en daarna de Surinamers toe te laten, lagen deze nieuwkomers toch altijd wat moeilijk in het zo 'gastvrije' Nederland.

De stroom asiëlzoekers die sinds het midden van de jaren tachtig naar Nederland is gekomen, is, met het oog op integratie, nog wat moeilijker: het zijn, net zoals de gastarbeiders, vrijwel allemaal mensen die uiterlijk afwijken van de Nederlanders, veelal met andere godsdiensten, andere cultuurpatronen en zeer uiteenlopende kwalificaties. Maar bovenal: het zijn er zo veel en het worden er steeds meer, zo wordt wijdverbreid geopperd, zowel in politieke debatten als in alledaagse gesprekken. Mede daarom staat de openheid van de Nederlandse samenleving voor nieuwkomers ter discussie: zowel de politieke als de publieke agenda wordt sterk gedomineerd door de komst en aanwezigheid van

asielzoekers.

Die discussie is natuurlijk niet alleen in Nederland aan de orde van de dag, maar ook in de ons omringende landen, misschien zelfs wel in heel veel landen over de hele wereld, gelet op het feit dat het aantal brandhaarden alleen maar toeneemt, gevolgd door stromen asielzoekers. In deze bijdrage trachten we daarom de vraag te beantwoorden in hoeverre de publieke opinie in Nederland afwijkt van die van andere landen inzake deze asielzoekers; zowel ten aanzien van de asielzoekers die nog moeten komen als ten aanzien van asielzoekers die al lang in zo'n land verblijven. Deze vraag zullen we trachten op een empirische wijze te beantwoorden. Daarom maken we gebruik van betrekkelijk recente gegevens waarmee de publieke opinie van de autochtone inwoners van die landen ten opzichte van nieuwkomers geschetst kan worden. Eerst bespreken we kort de theoretische overwegingen die ten grondslag liggen aan een deel van dit (soort) onderzoek.

THEORETISCHE OVERWEGINGEN: ETNOCENTRISME

Het feit dat de komst en aanwezigheid van asielzoekers ter discussie staan, misschien zelfs wel in toenemende mate, heeft menig 'verlicht' burger verbaasd en misschien zelfs wel geërgerd: gegeven de tolerante traditie werd verwacht, wellicht met name in kringen van 'weldenkende en welwillende' burgers, dat de sociale norm inzake tolerantie waarmee wij allen zijn gesocialiseerd, dan ook wel wijdverbreid zou zijn. Deze verwachting is in zekere zin naïef te noemen, wanneer we haar contrasteren met bevindingen van experimenteel onderzoek (Tajfel, 1981, 1982). In veel van die experimenten werden individuen op een vol-

strekt willekeurige manier in de een of andere groep gestopt om vervolgens geconfronteerd te worden met leden van een andere groep. Aan de leden van de ene groep werd dan gevraagd om de leden van de andere groep te beoordelen of te belonen voor een bepaalde handeling. Heel vaak bleek uit die experimenten dat individuen geneigd waren tot 'ingroup-favouritism' en 'outgroup-hostility': men was geneigd om een positieve houding aan te nemen tegenover de leden van de eigen groep, de zogenaamde 'ingroup', en tegelijkertijd een negatieve houding tegenover de leden van andere groepen, de zogenaamde 'outgroups'; of men was geneigd om de leden van de eigen groep te bevoordelen en tegelijkertijd de leden van de andere groep te benadelen. Aanvankelijk interpreteerde men deze bevinding als een 'generieke sociale norm', maar na verloop van tijd werden daarvoor complexere theoretische interpretaties voorgesteld. Men veronderstelt dat een dergelijke grondhouding zou resulteren uit processen van sociale identificatie en contra-identificatie: mensen zouden in het algemeen geneigd zijn om op selectieve wijze bij de (vermeende) leden van de eigen sociale groep overwegend positieve kenmerken te zien en bij de (vermeende) leden van andere groepen overwegend negatieve kenmerken waar te nemen. Deze processen zouden zijn ingegeven door de behoefte aan een positief groeps-onderscheid: net zoals men behoefte zou hebben aan een positief zelf-beeld, zou men eveneens behoefte hebben aan een positief beeld van de groep waarvan zij lid zijn. De resultante daarvan wordt (Sumner, 1906; Adorno et al., 1950/1982) *etnocentrisme* genoemd. Dit verschijnsel kent twee samenhangende dimensies die gemakkelijk herkenbaar zijn in het alledaagse leven, wanneer mensen zich uitlaten over het con-

trast tussen de eigen groep, die wordt beschouwd als fatsoenlijk, beheerst en ambitieus, en de andere groepen die onfatsoenlijk, opvliegend en lui zouden zijn.

Naast experimentele onderzoeken, zoals uitgevoerd door Tajfel (1981), vaak met een beperkt aantal respondenten die maar weinig van elkaar verschilden (bv. studenten), werden ook grootschalige studies uitgevoerd met een groot aantal respondenten die te samen (nagenoeg) representatief waren voor de bevolking van het een of andere land. Uit deze studies kwam vaak naar voren dat mensen betrekkelijk consequent zijn: zij die een overwegend positieve houding tegenover de nationale 'ingroup' aannamen, hadden een overwegend negatieve houding tegenover de aanwezige etnische 'outgroups' en vice versa; mensen die zich distantieerden van de positieve houding, stemden ook niet in met de negatieve houding tegenover outgroups (Levine en Campbell, 1972; Scheepers et al., 1989; Billiet et al., 1990; Pieterse et al., 1993; Billiet et al., 1996).

RECENTE INTERNATIONALE VERGELIJKINGEN: ASPECTEN VAN ETNOCENTRISME

Deze studies werden slechts in een beperkt aantal landen verricht, vaak met verschillende metingen, zodat het moeilijk was om de bevolkingen van die landen onderling te vergelijken. Sinds kort is het, althans enigszins, mogelijk om landen onderling te vergelijken op dimensies van ethnocentrisme. In 1995 werd, in het kader van het International Social Survey Program (genaamd: National Identity) een grootschalig onderzoek georganiseerd, waarin beide dimensies in beeld werden gebracht en wel op een wijze die min of meer recht doet aan de ontstane situatie (vgl. Coenders en

Scheepers, 1998). Wat betreft de negatieve houding tegenover outgroups, gaat het immers niet uitsluitend meer om nieuwkomers die al in het land verblijven, maar ook over nieuwkomers die zich aan de landsgrenzen melden: het gaat over de vraag of gewone (al dan niet vermeende economische) migranten en politieke vluchtelingen, die in het land van herkomst geleden hebben onder politieke onderdrukking, moeten worden toegelaten. En wat betreft de positieve houding tegenover de eigen groep is het onderscheid gemaakt tussen chauvinisme en patriottisme. Met chauvinisme bedoelt men de blinde, onvoorwaardelijke en onkritische positieve houding tegenover de eigen natie, die gepaard gaat met superioriteitsgevoelens: men stemt bijvoorbeeld in met de uitspraak dat men het eigen land moet steunen, ook als dat fout is. Met patriottisme daarentegen bedoelt men de voorwaardelijke en kritische positieve houding tegenover de natie: men is trots op bepaalde aspecten van het eigen land, zoals b.v. de democratie. In een eerdere studie (Coenders en Scheepers, 1998) werd aangetoond dat al deze dimensies op een volstrekt vergelijkbare wijze konden worden vastgesteld in een groot aantal landen, 22 om precies te zijn. Dat is om methodologische redenen noodzakelijk omdat alleen dan de verschillen tussen landen kunnen worden vastgesteld. Eerst maken we evenwel melding van de overeenkomsten tussen landen. In alle landen bleek het zo te zijn dat chauvinistische mensen meenden dat de instroom van immigranten en politieke vluchtelingen beperkt moest worden. Voor patriottistische mensen was dat niet het geval: zij meenden niet dat nieuwkomers uitgesloten moesten worden. Deze bevindingen zijn een bevestiging, maar ook een nuancering van allerlei eerdere onderzoeken naar de relatie tussen

‘ingroup-favouritism’ en ‘outgroup-hostility’: chauvinisme gaat wel gepaard met vijandigheid tegenover nieuwkomers, maar patriottisme niet. Naast deze overeenkomsten zijn er toch ook grote verschillen tussen de landen en wel in de mate van instemming: dat blijkt uit de statistische maat voor verschillen tussen de landen, de zogenaamde eta, onderaan de tabel 1.

Uit de verschillen inzake chauvinisme blijkt dat Nederland in dat opzicht betrekkelijk gematigd is: onze relatieve score (2.74) op de schaal (niet te verwarren met percentages) ligt ruim onder het gemiddelde van al die andere landen (3.26) en is zelfs de laagste score. Het patriottisme scoort evenwel relatief wat hoger in ons land (2.77) dan in alle andere landen (2.49), maar in vergelijking met andere westerse landen, waarvan het gemiddelde 2.63 bedraagt, nemen we geen uitzonderlijke positie in. Met betrekking tot de uitsluiting van immigranten en politieke vluchtelingen zijn de relatieve scores van onze landgenoten opmerkelijk te noemen. De Nederlandse score op de mate waarin immigranten zouden moeten worden uitgesloten (3.84), ligt heel dicht bij het gemiddelde van al die andere landen (3.88). Hetzelfde geldt onverkort voor het uitsluiten van politieke vluchtelingen, waar de Nederlandse score (2.38) ook relatief dicht ligt bij de score van de rest van de landen (2.65). We kunnen weliswaar zeggen dat ‘onze’ scores iets onder de wereldwijde gemiddeldes liggen, maar desalniettemin kan niet (meer) worden gesteld dat ‘onze’ traditie van gastvrijheid en openheid tegenover andere nieuwkomers van dien aard is dat wij ons daarmee in positieve zin onderscheiden van andere landen.

NOG RECENTERE INTERNATIONALE VERGELIJKINGEN: UITSLUITING VAN ETNISCHE NIEUWKOMERS

Nog recentere gegevens ontleen we aan een Eurobarometer, een groot survey-onderzoek dat van tijd tot tijd in een groot aantal Europese landen, 17 om precies te zijn, wordt uitgevoerd naar de publieke opinie van de Europeanen. Deze gegevens zijn verzameld in het kader van het Europese Jaar tegen Racisme. Het onderzoek bevat een groot aantal relevante vragen, vooral met betrekking tot de uitsluiting van etnische nieuwkomers. In deze surveys is een onderscheid gemaakt tussen enerzijds opvattingen over nieuwkomers die zich al in het land bevinden en daar een legale verblijfsstatus hebben gekregen en anderzijds opvattingen over nieuwkomers die zich aan de grenzen melden.

Ten aanzien van de reeds erkende asielzoekers werd aan de Europeanen gevraagd of zij aanspraak mogen maken op dezelfde sociale rechten als de autochtone ingroup, of zij het recht op gezinshereniging zouden moeten hebben, of zij terug gestuurd zouden moeten worden als zij werkloos worden, of dat zij allemaal teruggestuurd zouden moeten worden. Deze vragen zijn van grote betekenis: immers het gaat over door de overheid erkende asielzoekers, die daarom wettelijk op voet van gelijkwaardigheid zouden moeten worden behandeld: wanneer burgers een of meerdere van de bovenstaande uitspraken onderschrijven, gaan zij daarmee impliciet in tegen de wettelijk gewaarborgde gelijkheid. We beschouwen dit als een standpunt waarover een heftig debat mogelijk is, zoals recentelijk in de Tweede Kamer is gebleken, maar in ieder geval een standpunt waarmee burgers krachtige signalen afgeven: signalen gericht tegen de aanwezigheid van asielzoe-

kers. We zullen deze opvattingen dan ook aanduiden met de term: *uitsluiting van erkende nieuwkomers*. De schaal die we daartoe ontwikkeld hebben blijkt betrouwbaar te zijn: bij herhaalde meting zouden nagevoeg dezelfde antwoordpatronen worden aangetroffen.

Daarnaast zijn vragen gesteld over de komst van 'andere' immigranten, feitelijk over het beleid ten aanzien van deze immigranten. Er is gevraagd of men vindt dat er teveel migranten zijn (gekomen), of men vindt dat er een grens is aan het aantal nieuwkomers dat een land kan opvangen, en of men vindt dat het desbetreffende land zijn grens al heeft bereikt: als er nog meer komen, ontstaan er problemen. Daarom zullen we deze opvattingen aanduiden met de term: *uitsluiting van komende nieuwkomers*. Ook deze schaal blijkt betrouwbaar.

Bovendien is nog naar heel veel andere aspecten inzake nieuwkomers gevraagd, die we in dit bestek niet allemaal kunnen bespreken. Voor een bepaald aspect maken we een uitzondering, omdat het van theoretisch belang is. Het theoretisch belang is daarin gelegen dat, naast de beschrijving van de mate waarin aspecten van ethnocentrisme voorkomen in de samenleving(en), ook is gezocht naar verklaringen. Daarbij maken we een onderscheid tussen drie *soorten* verklaringen. De eerste en oudste verklaring gaat uit van de veronderstelling dat ethnocentrisme een min of meer irrationele uiting van bepaalde persoonlijkheidskenmerken is. De persoonlijkheid die in het bijzonder geneigd zou zijn tot ethnocentrisme werd aangeduid als 'the authoritarian personality', naar het baanbrekende werk van een aantal wetenschappers die verbonden waren aan de Frankfurter Schule (Adorno et al., 1950/1982; vgl. Baars en Scheepers, 1993). Deze theoretische verklaring heeft geleid tot enorm veel onder-

zoek in de jaren vijftig en zestig, maar is daarna als het ware uit de mode geraakt, hoewel deze verklaring helemaal niet verworpen hoefde te worden (zo is ook nog uit onderzoek in Nederland gebleken (vgl. Scheepers et al., 1990)). Een tweede soort verklaring gaat uit van het idee dat ethnocentrisme vooral een uiting is van botsende culturele normen: sommige mensen beschouwen etnische minderheden niet alleen als afwijkend, maar kunnen helemaal geen begrip op brengen voor andere culturele gewoontes, zeden en normen, juist vanwege het feit dat zij zo'n enorm belang hechten aan de gewoontes van hun eigen lokale gemeenschap. Ook deze verklaring bleek voor Nederland hout te snijden (vgl. Eisinga et al., 1990). Een derde soort verklaring gaat uit van het idee dat mensen betrekkelijk rationele wezens zijn, die zijn gesocialiseerd in een samenleving waarin concurrentie om schaarse goederen (werk en een inkomen, een huis en andere aardse bezittingen) aan de orde van de dag is (Coser, 1956; Blalock, 1967). Juist vanwege die alledaagse concurrentie zien zij de komst en aanwezigheid van etnische nieuwkomers als een bedreiging. De rationale daarvan is dat mensen grote waarde hechten aan hun deel van de schaarse goederen. Wanneer er zich nu (op grote schaal) etnische nieuwkomers aan de grenzen melden of vestigen in het land, zo luidt de redenering vervolgens, leidt dat tot meer mensen om van de (nationale) koek te eten, hetgeen als consequentie kan hebben dat de autochtonen een kleiner stukje van de nationale koek zouden kunnen krijgen. Daarom zouden mensen die etnische nieuwkomers als een (sociaal-economische) dreiging beschouwen, eveneens sterk geneigd zijn om diezelfde etnische nieuwkomers uit te sluiten, zowel de reeds erkende nieuwkomers als de komende nieuwkomers. Ook

deze zogenaamde 'ethnic competition theory' bleek hout te snijden (Eisinga en Scheepers, 1989; Scheepers, 1995; Coenders en Scheepers, 1998), maar is van toepassing in een groot aantal landen.

De mate waarin men etnische nieuwkomers als een dreiging beschouwt is gemeen met behulp van boude uitspraken: etnische minderheden zouden de kwaliteit van het onderwijs verlagen, hun religieuze gebruiken zouden onze manier leven bedreigen, hun aanwezigheid zou de oorzaak van onzekerheid zijn, ze zouden worden voortgetrokken door de overheid en ze zouden de werkloosheid vergroten. Kortom, het zijn allemaal uitspraken waarin etnische nieuwkomers beschouwd worden als een bron van dreiging en daarom noemen we deze set van opvattingen 'subjectief ervaren dreiging'. Ook deze schaal bleek betrouwbaar te zijn.

Vervolgens nemen we de resultaten in beschouwing. Eerst stellen we wederom een overeenkomst vast tussen de Europese landen. In alle landen zijn de mensen die etnische nieuwkomers als een dreiging beschouwen inderdaad sterk geneigd om ze uit te sluiten en dat geldt zowel voor de reeds erkende nieuwkomers als voor de nieuwkomers die zich aan de grenzen melden. De samenhang ('Pearson's correlatie') tussen deze sets van opvattingen is overal die landen heen .50, hetgeen betrekkelijk hoog is. Daarom beschouwen we deze bevinding vooral nog als een bevestiging van de etnische competitietheorie. Vervolgens kijken we naar de verschillen tussen de Europese landen. Die verschillen blijken wederom betrekkelijk groot te zijn, hetgeen blijkt uit de betreffende statistische maten die onderaan tabel 2 staan.

Laten we eerst de uitsluiting van erkende nieuwkomers in beschouwing nemen. De schaalscores variëren tussen 0 en 5,

waarbij zo'n 13% van de Europeanen met vrijwel alle uitspraken instemt. De relatieve score van de Europese landen ligt op 1.4, hetgeen wil zeggen dat de Europeanen gemiddeld met een of twee uitspraken in deze instemmen. Er zijn landen die royaal boven het Europese gemiddelde liggen: België (2.3), het voormalige West-Duitsland (2.3) en Oostenrijk (2.0). En er zijn natuurlijk landen die royaal onder dat gemiddelde liggen: Spanje (.8), Ierland (.8), Noord-Ierland, Finland en Zweden (alle een score van 1.0). Maar Nederland zit met een score van 1.2 niet bij de landen met de een betrekkelijke lage score, hetgeen dus betekent dat Nederland in dit opzicht niet (meer) bij de tolerante landen hoort.

Laten we vervolgens eens kijken naar de uitsluiting van komende nieuwkomers. De schaalscores variëren tussen 0 en 4 waarbij zo'n 56% met alle uitspraken instemt. Het Europese gemiddelde ligt op 2.5, hetgeen wil zeggen dat Europeanen gemiddeld met twee of drie uitspraken in deze instemmen: in het algemeen geldt dat verhoudingsgewijs meer Europeanen komende dan reeds erkende nieuwkomers willen uitsluiten. Wederom zien we enkele landen die daar royaal boven scoren: België en zowel het voormalige West- als het voormalige Oost-Duitsland. En natuurlijk zijn er ook enkele landen die daar royaal onder scoren: wederom Spanje, Ierland en Noord-Ierland en Finland. Maar wederom hoort Nederland niet bij de categorie van landen met de relatief lage scores: Nederland heeft een relatieve score van 2.7 hetgeen in dit geval dus zelfs iets boven het Europese gemiddelde is. Ook dit betekent dus dat Nederland niet (meer) bij de tolerante landen hoort.

Tenslotte kijken we naar de mate waarin etnische nieuwkomers als een bedreiging worden beschouwd. De schaalscores varië-

ren tussen 0 en 6 waarbij zo'n 24% met alle uitspraken in deze instemt. Het Europese gemiddelde ligt op 2,8, hetgeen wil zeggen dat Europeanen gemiddeld met twee of drie van deze uitspraken instemmen. Landen die daar royaal boven scoren zijn: België en Denemarken, maar ook landen Frankrijk, Engeland, West-Duitsland en Oostenrijk vallen in dit opzicht op. Landen die daar royaal onder scoren zijn Spanje, Ierland en Noord-Ierland. Ook in dit geval valt Nederland de twijfelachtige eer te beurt dat zij niet bij de categorie van landen behoort met de lage scores, integendeel: met een score van 2,7 zit Nederland dicht bij het Europese gemiddelde.

UITSLUITING VAN ETNISCHE NIEUWKOMERS EN EXTREEM-RECHTS

In het voorgaande hebben we moeten constateren dat er geen enkele reden (meer) is om te blijven aannemen dat de Nederlandse bevolking bij uitstek gekenmerkt wordt door een welhaast ongeëvenaarde mate van tolerantie. Integendeel: de Nederlanders bleken niet een keer in de categorie van de verhoudingsgewijs, tolerante landen te zitten. Maar, eerlijk is eerlijk, Nederlanders bleken ook niet in de categorie van de intolerante landen te zitten. Hetzelfde geldt in zekere zin wanneer we nog een andere uiting van politieke intolerantie in beschouwing nemen: het stemmen op extreem-rechtse partijen.

In vele eerdere studies is een sterk verband verondersteld tussen de mate waarin mensen geneigd zijn om etnische nieuwkomers uit te sluiten en een politieke voorkeur voor extreem-rechtse partijen. De rationale daarvan vertoont grote overeenkomst met de 'ethnic competition theory', maar wordt wel aangeduid als 'de theorie van bedreigde economische belangen' (vgl.

Lipset, 1960/1982; Eisinga et al., 1998). Volgens deze theorie zouden mensen die zich in sociaal-economische zin bedreigd voelen, en wel in het bijzonder door de komst en aanwezigheid van etnische minderheden, op politieke partijen stemmen die tenminste zeggen dat zij de bedreigde belangen van autochtonen zullen behartigen en daarom beloven om anderen, i.c. etnische nieuwkomers, uit te sluiten. Voor enkele landen is inderdaad aangetoond dat deze relatie tussen negatieve opvattingen over nieuwkomers en deze politieke voorkeur bestaat (Scheepers et al., 1995; Lubbers en Scheepers, 1998). Dergelijke beleidsvoornemens worden in vele Europese landen, door extreem-rechtse partijen kort en krachtig kenbaar gemaakt in allerlei variaties op de slogan: eigen volk eerst. Laten we daarom eens kijken in hoeverre extreem-rechtse partijen er in de afgelopen tijd in geslaagd zijn om zich met dergelijke politieke beleidsvoornemens populair te maken bij de diverse Europese electoraten. De gegevens staan in figuur 1.

Uit deze gegevens blijkt onomstotelijk dat extreem-rechtse partijen in een aantal landen de wind mee hebben gehad, hetgeen tot betrekkelijk gunstige verkiezingsresultaten heeft geleid. Dat blijkt met name het geval in Oostenrijk en Noorwegen, maar ook in Italië en Frankrijk is er sprake van een stevig extreem-rechts electoraat. In dit verband mag natuurlijk niet onopgemerkt blijven dat het Vlaams Blok in Vlaanderen stevig heeft gescoord en in bepaalde steden zelfs een kwart van het electoraat achter zich wist te krijgen. Maar in dit opzicht is het Nederlandse electoraat uitzonderlijk: bij de laatste gemeentelijke en nationale verkiezingen zijn de extreem-rechtse partijtjes van het toneel verdwenen. Verklaringen voor deze neergang kunnen worden gezocht in het weinig charismatische leider-

schap en de matige kaderorganisatie van deze partijen in Nederland, maar ook in de wijze waarop andere politieke partijen deze partijen tegemoet zijn getreden. Daarnaast zijn het de media en individuele burgers geweest die het deze extreem-rechtse partijen ook moeilijk hebben gemaakt om zich te manifesteren.

CONCLUSIES EN DISCUSSIE

In eerdere bijdragen is reeds gesteld dat ook in vroegere eeuwen uitingen van etnocentrische aard in Nederland helemaal niet ongebruikelijk waren, ook tegenover nieuwkomers die na verloop van tijd gemakkelijk konden integreren in de toenmalige samenleving (Lucassen en Penninx, 1994). Toch hebben wij Nederlanders altijd aanspraak gemaakt op die tolerante traditie. In deze bijdrage hebben we laten zien dat er in de jaren negentig geen empirische gronden meer zijn voor Nederland en de Nederlanders om zich te laten voorstaan op een mooie traditie van gastvrijheid en tolerantie tegenover etnische nieuwkomers. Op grond van de empirische landen-vergelijkende indicatoren die ons ter beschikking staan, blijkt dat Nederland niet meer uitblinkt in gastvrijheid en tolerantie tegenover etnische nieuwkomers. Zowel met betrekking tot de uitsluiting van reeds aanwezige en erkende nieuwkomers als ten aanzien van nieuwkomers die zich aan de grenzen melden hebben Nederlanders, in vergelijking met andere nationaliteiten, geen topscores (meer) in gastvrijheid. Anders gezegd: bij de kampioenschappen 'etnische tolerantie' kunnen we, gegeven de huidige stand van zaken, hooguit aanspraak maken op een plaatsje in de middenmoot.

Er zit wel een opmerkelijk patroon in deze bevindingen. De landen die om het kampioenschap 'etnische tolerantie' spelen

(zoals Ierland, Noord-Ierland, Spanje en Finland), hebben allemaal slechts een betrekkelijk geringe instroom van migranten, terwijl een aantal van de landen die in de lagere regionen spelen, juist te maken hebben gehad met een betrekkelijk forse instroom van migranten. Vanuit de 'ethnic competition theory' zijn dergelijke bevindingen heel goed te interpreteren: een (toename van de) instroom van etnische nieuwkomers leidt bij 'gewone mensen' tot het idee dat er, bij een gelijkblijvende koek, kleinere stukjes voor eenieder overblijven. Dit (subjectieve) idee van etnische dreiging wordt gevolgd door de een of andere etnocentrische reactie: nieuwkomers deugen niet, laat geen nieuwe nieuwkomers meer toe, of nog erger, stuur nieuwkomers terug naar hun eigen land, ook al zijn ze hier al erkend als politiek vluchteling.

In eerdere studies (Scheepers en Coenders, 1996) hebben we laten zien dat de instroom van migranten in Nederland in belangrijke mate covarieerde met de mate waarin Nederlanders geneigd waren om etnische minderheden te discrimineren als het ging om banen of huizen. In 1979 en 1980, toen er sprake was van een betrekkelijk grote instroom van Surinamers, Turken en in mindere mate van Marokkanen, was er eveneens sprake van een betrekkelijk grote mate van etnische discriminatie: bijna 50% van de Nederlanders kwam daar voor uit. Toen daarna, in de eerste helft van de jaren tachtig, de instroom van migranten afnam, nam eveneens de mate van etnische discriminatie af, tot zo'n 30% van de Nederlandse populatie. En sinds het midden van de jaren tachtig, toen de immigratie van asielzoekers op gang kwam, is eveneens de mate van etnische discriminatie relatief sterk toegenomen. Inmiddels hebben we aangetoond dat er inderdaad een verband bestaat tussen de mate van immi-

gratie en de mate van ethnocentrische reacties: steeds wanneer de immigratie toeneemt, nemen ook de ethnocentrische reacties onder de Nederlanders toe (Coenders en Scheepers, 1998). Soortgelijke effecten hebben we ook op lokale schaal vastgesteld: juist in wijken waar over een periode van 20 jaar verhoudingsgewijs veel etnische nieuwkomers zijn gehuisvest, zijn ethnocentrische reacties juist wijdverbreid (Scheepers en Verberk, 1995). Dergelijke ontwikkelingen hebben in ons land gelukkig nog niet geleid tot vechtpartijen tussen autochtonen en etnische nieuwkomers, hooguit tot kleinschalige maar toch vervelende incidenten, wanneer bewoners van bepaalde wijken menen dat er niet nog een gezin met asielzoekers in hun straat gehuisvest kan worden. In de Verenigde Staten daarentegen is aangetoond dat dergelijke invasie-effecten in 1992 hebben geleid tot de 'race riots' in Los Angeles. De arrestatie en veroordeling van Rodney King was hooguit een aanleiding, maar geen oorzaak: die was gelegen in de grote instroom Latino's in wijken waar voorheen vooral Afrikaanse Amerikanen woonden (Bergesen en Herman, 1998). Dergelijke regelmatig terugkerende bevindingen zijn wetenswaardig, hopelijk ook voor beleidsmakers: er bestaan onverwachte en onbedoelde effecten van het toelatingsbeleid op het draagvlak voor gastvrijheid en tolerantie tegenover etnische nieuwkomers. Gegeven de brandhaarden in de wereld en de daaruit vluchtende asielzoekers, gegeven het feit dat we niet alleen juridische maar ook morele verplichtingen hebben om die asielzoekers op te vangen, achten we het gewenst dat de overheid zich inspanningen getroost om het draagvlak voor haar toelatingsbeleid, maar met name ook voor ander 'inter-etnisch beleid' te vergroten. Het lijkt er immers op dat een van de oude

doelstellingen uit de Minderhedennota (1983) (bestrijding van achterstelling, negatieve vooroordelen en discriminatie) bij lange na niet wordt gehaald.

Literatuur

- Adorno T W, Frenkel-Brunswik E, Levinson D J, Sanford R N. (1982) *The Authoritarian Personality*. New York, Norton and Company. (Original work published 1950).
- Baars, J., P. Scheepers: Theoretical and methodological foundations of 'The Authoritarian Personality', *The Journal for the History of the Behavioral Sciences*, 1993, 29, 4, 345-353.
- Bergesen, A., M. Herman (1998). Immigration, race, riot; the 1992 Los Angeles uprising. *American Sociological Review*, 63, 39-54.
- Billiet, J., R. Eisinga, P. Scheepers: Ethnocentrism in the Low Countries, a comparative perspective, New Community, *European Journal on Migration and Ethnic Relations*, 1996, 22, 3, 401-416.
- Blalock H M. (1967) *Toward a Theory of Minority Group Relations*. New York, John Wiley and Sons.
- Coenders, M., P. Scheepers: Support for ethnic discrimination in the Netherlands 1979-1993, effects of period, cohort and individual characteristics, *European Sociological Review*, (in press) 1998.
- Coenders, M., P. Scheepers: Nationalism and ethnic exclusionism; dimensions, interrelations and levels, (aangeboden aan) *Acta Sociologica*, 1998.
- Coser L. (1956) *The Functions of Social Conflict*. Glencoe, Ill., The Free Press.
- Eisinga, R., P. Scheepers (1989). *Ethnocentrisme in Nederland, theoretische en empirische modellen, dissertatie*. Nijmegen, Instituut voor Toegepaste Sociale Weten-

- schappen.
- Eisinga, R., J. Lammers, M. Lubbers, P. Scheepers: Individuele en contextuele kenmerken van het electoraat van extreem-rechts in Nederland 1982-1994, in Holsteyn, J. Van en C. Mudde: *15 jaar centrum-stroming in Nederland*. Den Haag, SDU-uitgevers, 1998, 93-112.
- Levine R A, Campbell D T. (1972). *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behaviour*. New York, Wiley.
- Lubbers, M., P. Scheepers: The electorate of the German Republikaner, their individual and contextual characteristics, (aangeboden aan) *The European Journal for Political Research*, 1998.
- Lucassen J, Penninx R. (1994). *Nieuwkomers, Nakomelingen, Nederlanders: Immigranten in Nederland 1550-1993*. Amsterdam, Meulenhoff Informatief.
- Pieterse, H., P. Scheepers, J. v.d. Ven: Religious beliefs and ethnocentrism, a comparison between the Dutch and white church-going South Africans, *Journal of Empirical Theology*, 1991, 4, 2, 64-85.
- Scheepers, P., A. Felling, J. Peters: Ethnocentrism in the Netherlands a typological analysis, *Ethnic and Racial Studies*, 1989, 12, 3, 289-308.
- Scheepers P., A. Felling, J. Peters: Social conditions, authoritarianism and ethnocentrism; a theoretical model of the early Frankfurt School updated and tested, *European Sociological Review*, 1990, 6, 1, 15-29.
- Scheepers, P., G. Verberk (1994). *Etnische spanningen in Nijmeegse wijken 1992-1994*, rapport aan het college van Burgemeester en Wethouders van de Gemeente Nijmegen. Nijmegen, Gemeente Nijmegen/Vakgroep Sociologie.
- Scheepers, P.: *Maatschappelijke vooroordelen in perspectief*, oratie. Nijmegen, Instituut voor Toegepaste Sociale Wetenschappen, 1995.
- Scheepers, P., J. Billiet, H. de Witte: Het electoraat van het Vlaams Blok: sociale posities en politieke opvattingen, *Sociologische Gids*, 1995, 3, 232-252.
- Scheepers, P., M. Coenders: Trends in etnische discriminatie in Nederland 1980-1993, *Justitiële Verkenningen*, 1996, 22, 3, 8-25.
- Sumner W G. (1959). *Folkways*. New York, Dover Publications. (Original work published 1906).
- Tajfel H. (1981) *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tajfel H. (1982) Social Psychology of Intergroup Relations, *Annual Review of Psychology*, 33, 1-39.

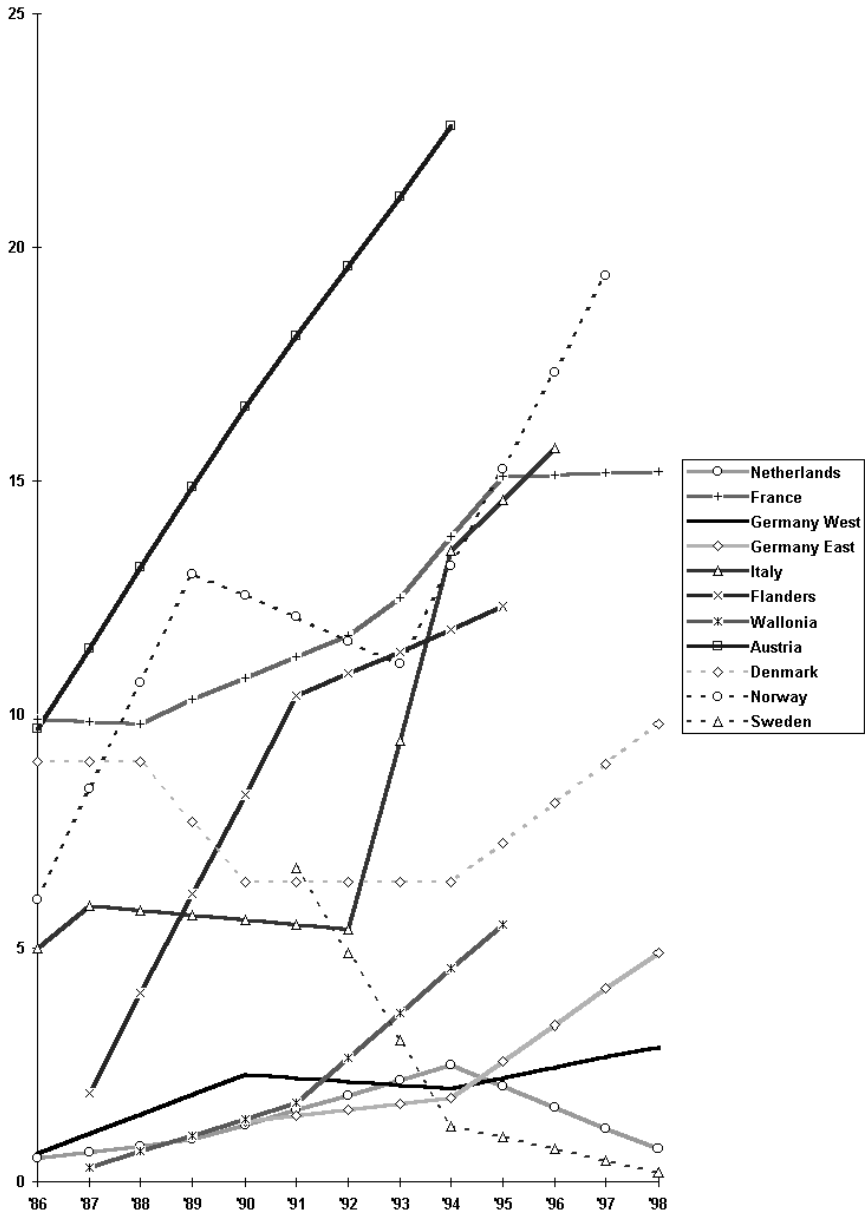
Tabel 1. Gemiddelde score op dimensies van nationalisme en etnisch exclusionisme (gewogen data, N=24,788).

Land (regio)	Chauvinisme	Patriottisme	Exclusionisme van immigranten	Exclusionisme van politieke vluchtelingen
Bulgarije	3.76	2.05	4.22	2.70
Tsjechië	3.22	2.30	4.18	2.49
Slowakije	3.08	2.02	4.02	3.02
Hongarije	3.58	1.82	4.42	2.91
Polen	3.54	2.11	3.85	2.53
Letland	3.12	2.25	4.49	3.99
Rusland	3.49	1.85	3.75	2.76
Slovenië	3.37	2.12	3.99	3.59
Oost-Europa	3.41	2.05	4.06	2.92
Oostenrijk	3.62	2.89	3.82	2.04
(Oost-) Duitsland	2.94	2.65	4.34	1.97
(West-) Duitsland	2.79	2.82	4.25	2.02
Groot Brittannië	3.25	2.55	4.10	2.85
Italië	3.03	2.03	4.16	2.86
Ierland	3.36	2.96	3.05	2.15
Nederland	2.74	2.77	3.84	2.38
Noorwegen	3.18	2.96	3.85	2.34
Zweden	3.09	2.30	4.01	2.28
Spanje	3.29	2.37	3.40	2.45
West-Europa	3.09	2.63	3.87	2.36
Canada	3.27	2.92	3.43	2.39
Verenigde Staten	3.52	3.07	3.93	2.77
Australië	3.49	2.67	3.87	3.05
Nieuw Zeeland	3.25	2.81	3.67	2.76
Immigratielanden	3.40	2.84	3.74	2.78
Japan	3.31	2.77	3.38	3.02
Gemiddelde	3.26	2.49	3.88	2.65
Eta landen	.33	.56	.34	.36
Eta regio's	.19	.45	.17	.23

Tabel 2: publieke opinie van Europese landen ten aanzien van nieuwkomers

België	2.3	3.1	3.9
Frankrijk	1.7	2.7	3.2
West-Duitsland	2.3	3.2	3.2
Oost-Duitsland	1.9	3.1	2.9
Oostenrijk	2.0	2.7	3.1
Spanje	.8	1.2	1.9
Portugal	1.3	2.0	2.8
Denemarken	1.5	2.9	3.9
Zweden	1.0	2.6	2.9
Finland	1.0	1.2	2.0
Ierland	.8	1.7	1.9
Noord-Ierland	1.0	1.6	1.9
Engeland	1.6	2.7	3.1
Griekenland	1.3	2.7	2.9
Italië	1.5	2.5	2.0
Luxemburg	1.4	2.4	2.4
Nederland	1.2	2.7	2.7
EUROPEES GEMIDDELDE	1.4	2.5	2.8
eta	.29	.44	.33

Figuur 1



VERONTRUSTENDE GROEI INTOLERANTIE

Problemen rond verdraagzaamheid tegenover nieuwe religieuze bewegingen

Wim Haan

De goede reputatie die de Nederlandse samenleving geniet op het terrein van de tolerantie, wordt blijkens het Sociaal en Cultureel Rapport 1998 bedreigd. Dit rapport maakt melding van een toenemende intolerantie jegens niet-reguliere groeperingen: 'Gedurende de jaren negentig werd de tolerantie er minder op voor de groeperingen die men vanuit Nederlands gezichtspunt als "niet-regulier" kan beschouwen' (p. 138). Hiermee wordt onder meer bedoeld op groeperingen die er alternatieve vormen van religiositeit op na houden, groeperingen die wel, gesimplificeerd, met het woord 'sekte' worden aangeduid. In plaats van het belaste woord 'sekten' wordt in dit artikel voor geïnstitutionaliseerde vormen van nieuwe, alternatieve religiositeit de meer neutrale term 'nieuwe religieuze bewegingen' (NRB's) gebruikt.

Andere bijdragen aan dit speciale nummer van *In de Marge* plaatsen al kritische kanttekeningen bij de vermeende tolerantie van de Nederlandse samenleving. Zeker, wanneer je Nederland vergelijkt met de andere Europese landen, dan is men in ons land lange tijd nuchter gebleven onder de algemene opleving van een 'antisekte-klimaat'. Maar er zijn tekenen - terecht in het SCP-rapport gesignaleerd - die erop wijzen dat ook in ons land een andere wind gaat waaien. Er gaan zelfs stemmen op om harde maatregelen te nemen tegen 'sektarische bewegingen' en de publicaties (met name in de pers) over de zogenaamde gevaren van dit soort stromingen nemen in aantal toe.

FASCINEREND EN DEPRIMEREND TEGELIJK

Wie zich in de thematiek van de 'nieuwe religieuze bewegingen' verdiept, stuit op een onderwerp dat zowel fascinerend als deprimerend is. Fascinerend niet alleen vanwege de veelheid van uitingsvormen, maar ook vanwege de sterke betrokkenheid die mensen vaak opbrengen bij het praktiseren van alternatieve vormen van religiositeit. Deprimerend omdat er in en rond de NRB's veelal sprake is van een baaierd van conflicten. Zowel bij voor- als tegenstanders laaien de emoties soms hoog op. Nog afgezien van de uitwassen valt er, algemeen gesproken, een groeiende negatieve houding jegens het alternatieve religieuze circuit te constateren. Ook de media maken zich nogal eens schuldig aan ophitsing en stemmingmakerij. Alleen al het gebruik van woorden als 'sekte' of 'sekteslachtoffers' in een artikel staat immers garant voor een sappige beschouwing waar iemand de koude rillingen van over de rug lopen. Zelfs ogenschijnlijk neutrale, 'objectieve' bijdragen wemelen van tendentieuze en vooringenomen woordgebruik. Daar komt nog bij dat we hier te maken hebben met een terrein waarop het gemakkelijk scoren is met algemene en eenvoudige verklaringsmodellen. Tenslotte blijkt er vaak een stuitend gebrek aan zorgvuldigheid en serieuze interesse om zich in achtergrondsvragen te verdiepen. Dit alles schept een klimaat van vooroordelen. Hier ligt ongetwijfeld een verband met de toe-

nemende intolerantie, waarvan het rapport spreekt.

VRIJHEID - TOLERANTIE - INTOLERANTIE

Veel discussies rond nieuwe religieuze bewegingen draaien om het woord *vrijheid*. Leden van NRB's vragen voor zichzelf de vrijheid om hun eigen godsdienst in praktijk te brengen, met de regels en voorschriften waar ze zelf voor hebben gekozen. Critici van NRB's zijn van mening dat leden van dit soort bewegingen veelal hun eigen vrijheid inleveren ten gunste van 'de groep' of vaker nog ten gunste van de leider van de beweging. Leden van NRB's gebruiken regelmatig het woord 'intolerantie' om de standpunten en acties van critici te kenschetsen. Tegenstanders stellen daar tegenover dat vrijheid van godsdienst niet inhoudt dat je alle gebruiken en handelingen van andersdenkenden en andersgelovigen dient te tolereren. Volgens hen hebben misbruik en 'geestelijke manipulatie' (slechts twee van de meest genoemde beschuldigingen aan het adres van NRB's) niets te maken met een beroep op godsdienstvrijheid.

Voor beide standpunten valt iets te zeggen. Immers, enerzijds omschrijft de grondwet het recht op godsdienstvrijheid, anderzijds komen we in de Nederlandse rechtspraak voldoende voorbeelden tegen waarin uitzonderingen op dit algemene recht worden gemaakt. Clitoridectomie (vrouwenbesnijdenis) bijvoorbeeld wordt in een aantal islamitische landen als een religieuze verplichting gezien. In Nederland is deze praktijk echter verboden en hangt personen die zich daaraan schuldig maken een flinke straf boven het hoofd. Een ander voorbeeld: wanneer ouders hun kinderen op religieuze gronden onttrekken

aan de leerplicht, worden zij in Nederland wettelijk verplicht om hun kinderen naar school te laten gaan. Deze voorbeelden geven overigens ook aan hoe complex de discussie is: in beide gevallen worden *religieuze gronden* aangevoerd om het handelen te rechtvaardigen. Maar bijna altijd gaat het om een interpretatie van wat men als religieuze verplichting ziet. De vraag is dan ook gerechtvaardigd of de begrippen 'tolerantie' en 'intolerantie' wel altijd geschikt zijn om de posities in een conflict rond een NRB te typeren.¹ Een algemene, principiële discussie over godsdienstvrijheid en tolerantie is zeker relevant. Maar in concrete gevallen brengt ze ons niet veel verder, omdat we in zo'n geval vaak voor de keuze komen te staan of er een uitzondering op het principe moet worden gemaakt. En daarin voorziet een discussie niet die alleen cirkelt om de vraag of we met tolerantie of intolerantie te maken hebben.

Hieronder zal ik twee voorbeelden geven die twee compleet verschillende aspecten van de problematiek laten zien. Het eerste voorbeeld is een interview in *Trouw* van woensdag 11 november 1998. Onder de titel 'Waarom reguliere hulp bij sekte-slachtoffers faalt' komen twee organisatoren van een symposium aan het woord over hun beweegredenen om een aantal bijeenkomsten rond de 'sekteproblematiek' op te zetten. Het artikel is met name interessant als illustratie van het feit dat achter ogenschijnlijk neutrale opmerkingen en objectieve constatering onwetendheid en vooringenomenheid verborgen kunnen zijn.² Daarom gaat er ook een gevaar in schuil: toch al levende vooroordelen kunnen erdoor bevestigd worden. En zo kan onbedoeld een bij de lezer sluimerende intolerantie worden versterkt.

Het tweede voorbeeld is van geheel andere aard. Het betreft de ontvoering van een vrouw en haar kind. De vrouw had zich aangesloten bij een Afrikaanse godsdienstige groepering. Zij werden ontvoerd door de ouders van de vrouw en enkele familieleden, omdat die van mening waren dat de vrouw en haar kind psychisch en fysiek te gronde zouden gaan door haar afhankelijkheid van een Afrikaanse sekteleider. De rechtszaak en de uitspraak illustreren voor welke dilemma's de overheid kan komen te staan.

HET KRANTENARTIKEL

In een betrekkelijk recent artikel in *Trouw* komen Andries Turksma en Pauline van der Woude aan het woord, stafmedewerkers van respectievelijk het interkerkelijk vormingscentrum *Kerk en Wereld* en de Tilburgse welzijnskoepel *Prisma*. In het interview schetsen ze een beeld van de fallende hulpverlening aan wat 'sekteslachtoffers' wordt genoemd. Turksma en Van der Woude noemen diverse gevaren van sekten en van de gevolgen van 'geestelijke manipulatie' voor sekteleiden op wie volgens hen de term 'slachtoffer' van toepassing is. Het taalgebruik geeft de suggestie van objectiviteit, maar verraadt ondertussen een hevige afkeer van sekten. Dat blijkt onder meer uit de volgende passages:

1. ... "Want", vult Van der Woude aan, "waar religie is, ligt ook altijd misbruik op de loer. Sekten zijn een eeuwenoud verschijnsel maar kennelijk zijn we er in al die tijd nog steeds niet in geslaagd om op een goede manier om te gaan met de problematiek rond zulke groepen. *Armoede is ook van alle tijden, maar dat is toch nog geen reden om het er niet meer over te hebben of er niets aan te doen.*"

2. De metafoor 'deprogrammeren' betekent in wezen niets anders dan een vorm van directieve therapie. *Het enige wat er op deprogrammeren is aan te merken, is dat het meestal onvrijwillig gebeurt.*

3. ... *Heel veel sektarische groepen werken immers met diabolisering van de samenleving. Ga je te hard in tegen sekten, dan geef je ze gelijk: zie je wel dat het allemaal duivels zijn in die samenleving.*

4. "Er is bijvoorbeeld een groot verschil tussen ex-leden, die eruit stapten omdat ze de kracht hadden hun gevoel te volgen - 'dit lust ik niet meer' - en alles achter te laten, en mensen die zichzelf de sekte niet waardig achten ...

5. "Waarom gaan mensen bij een sekte? Vaak omdat ze daar iets krijgen - aandacht, liefde - wat ze in de samenleving missen, of om de zin van het leven te vinden. *Daarmee is op zich niets mis, zegt Turksma, "wij richten ons dan ook alleen op het misbruik"*.

6. Bij volwassenen kun je nog spreken van een 'vrije wil' om al dan niet toe te treden tot een sekte - *al krijgen ze volgens Turksma vaak niet wat ze willen en willen ze wat ze niet krijgen* - maar voor kinderen gaat dat niet op. *Die hebben geen keus, ze worden door hun ouders meegesleept of in de sekte geboren.* (cursivering van WH)

Hierover valt het volgende te zeggen. De discussie rond nieuwe religieuze bewegingen wordt al enige tientallen jaren gevoerd. Uit vele wetenschappelijke publicaties blijkt dat er een zekere consensus bestaat over de betekenis en de problematische kanten van de georganiseerde nieuwe religiositeit. In Nederland kan met name ge-

wezen worden op de dissertatie van Paul Schnabel over nieuwe religieuze bewegingen in relatie tot de geestelijke volksgezondheid. Het omvangrijke rapport van de 'commissie sekten' van de Tweede Kamer (1984) heeft de toon voor de standpuntbepaling in Nederland gezet.³ Beide studies komen tot de stellige conclusie dat de problematiek niet van dien aard is dat er aparte hulpverlening noodzakelijk is. Het Nederlands onderzoek komt overeen met een groot aantal Engelstalige publicaties die tot een gelijklopende conclusie komen. Wie de uitspraken van Van der Woude en Turksma leest, vraagt zich af of zij op de hoogte zijn van deze bevindingen. Onwetendheid is overigens nog een welwillende interpretatie van hetgeen in *Trouw* aan uitspraken is opgetekend. Een meer boosaardige, op basis van dezelfde tekst niet geheel ongerechtvaardigde interpretatie, is dat zij de vraag om hulpverlening legitimeren willen maken door de problematiek met opzet te vertekenen en op te blazen.

Sommige zinsneden spreken in hun clichématigheid en sjabloondenken voor zichzelf. Andere laten, wanneer ze door een parallel voorbeeld worden vervangen (met behoud van strekking en intentie) hun onzinnigheid zien. Een variant op uitspraak 2 zou bijvoorbeeld kunnen luiden: "De metafoor 'moord' betekent in wezen niets anders dan een vorm van negatieve therapie. Het enige wat op moord is aan te merken is, dat het meestal tot het overlijden van het slachtoffer leidt." De uitspraken negeren het feit dat we bij 'deprogrammeren' te maken hebben met een term die accuraat is beschreven en waarvan de betekenis vaststaat, zowel in wetenschappelijke literatuur als ook in juridische documenten.

De andere citaten vertonen de kenmerken van een jargon waaruit een onverbloemde afkeer van sekten blijkt: tenden-

tieus, generaliserend, denigrerend. Uiteraard staat het iedereen vrij een eigen standpunt te hebben. Wanneer dergelijke privé-opinies echter door medewerkers van respectabele instituten zoals *Kerk en Wereld* en *Prisma* worden geuit en dan ook nog op een wijze die elke serieuze discussie uitsluit, dient men zich af te vragen of hier niet de grenzen van het betamelijke worden overschreden. Het doet denken aan de stemmingmakerij, die aan het einde van de jaren zeventig leidde tot een serieus overheidsonderzoek, waarvan de resultaten - zie boven - ontluisterend waren voor tegenstanders. De antisekte-beweging in Nederland heeft de bevindingen van het rapport stelselmatig genegeerd of ontkend. Van der Woude en Turksma sluiten zich bij deze traditie aan.

DE ONTVOERINGSZAAK

Op 23 februari 1996 werd in Zoeterwoude een zevenentwintigjarige vrouw ontvoerd met de bedoeling haar te 'deprogrammeren', teneinde haar te bevrijden uit een vermeende afhankelijkheidsrelatie van de leider van een Afrikaanse religieuze groepering.⁴ Ik volsta op deze plaats met een korte beschrijving van de zaak en ga daarna met name in op die aspecten van de rechtszaak en de rechterlijke uitspraak die relevant zijn voor de discussie over intolerantie.

De overwegingen van de ouders en de hulpverleners die bij de ontvoering betrokken waren, kwamen tijdens de rechtszaak uitvoerig aan de orde. Grof geschetst kwamen ze op het volgende neer. Ondanks alle respect voor het grote goed van de godsdienstvrijheid kom je als ouders in een afschuwelijk dilemma terecht wanneer je moet vaststellen dat je dochter zich door haar keuze voor een religieuze groepering

te gronde richt. Dat geldt ook als die dochter volwassen is. De leeftijd is, hoewel voor het Nederlands recht van doorslaggevende betekenis, voor de ouders een ondergeschikte factor: 'Je laat je eigen kind niet verdrinken'. De advocaten schetsten dit als een situatie van 'overmacht'. Je weet dat je er verkeerd aan doet om in te grijpen in een door een volwassen persoon gedane keuze. Maar het alternatief, namelijk niets doen, is een nog groter kwaad.

De rechter heeft uiteindelijk alle verdachten wegens wederrechtelijke vrijheidsberoving veroordeeld, maar hun 'slechts' een voorwaardelijke vrijheidsstraf opgelegd. Voor de rechtbank speelden de volgende overwegingen een rol. Je moet om een beroep te kunnen doen op overmacht, zeker als het gaat om zoiets belangrijks als godsdienstvrijheid, harde bewijzen hebben om aan te tonen dat er inderdaad sprake is van een 'acute en concrete' noodsituatie. Zodra ook maar enige twijfel rijst over die ernst is een beroep op overmacht niet gerechtvaardigd, aldus de rechtbank. Belangrijker is echter nog de volgende constatering. De godsdienstvrijheid in Nederland houdt volgens de rechtbank in dat mensen (een deel van) hun vrijheid in kunnen leven. Althans, dat zou geconcludeerd kunnen worden uit de bewoordingen van het vonnis: 'Uitgangspunt voor de beoordeling van deze verweren behoort te zijn dat iedereen het recht heeft op vrijheid van godsdienst inclusief het recht om van geloofsovertuiging te veranderen ook als zulks met zich brengt dat iemand met de keuze van zijn of haar godsdienst en het belijden daarvan *in de ogen van anderen een stuk van zijn eigen persoonlijkheid inlevert.*'

De ruime interpretatie die hier door de rechtbank aan 'tolerantie' wordt gegeven, staat in schril contrast met de schrale op-

vatting van dit begrip zoals die in het begin van dit artikel werd gesignaleerd en die eerder op intolerantie wijst. Op zichzelf is dat een verheugend teken. De rechter volgt in dezen de roemrijke tolerantie-geschiedenis waar wij Nederlanders zo vaak prat op gaan. Problematisch in deze woorden lijkt me overigens wel de vraag hoe ver men kan gaan in de interpretatie van 'een stuk van zijn eigen persoonlijkheid inleveren'. Lichamelijke verminking is 'een stuk van zijn eigen persoonlijkheid inleveren' dat duidelijk niet wordt getolereerd. Een wezenlijk punt is ook de vraag of het de meeste mensen niet gewoon koud laat hoe anderen hun religieuze commitment vorm geven, zo lang het maar om enkelingen gaat en op kleine schaal gebeurt. Zodra religieuze minderheden zich tot een machtsfactor ontwikkelen en op sommige terreinen een meerderheid gaan vormen, komt de discussie mogelijk in een ander vaarwater terecht. Want dan zou de minderheidscultuur wel eens als een bedreiging van de hoofdcultuur kunnen worden ervaren. Dat stadium zal echter in de problematiek rond nieuwe religieuze bewegingen wel nooit worden bereikt.

CONCLUSIE

In deze bijdrage heb ik aan de hand van twee voorbeelden getracht te schetsen hoe ingewikkeld de problemen rond tolerantie zijn, wanneer het de houding jegens nieuwe religieuze bewegingen betreft. Het blijkt verleidelijk om bij de beschrijving van een bepaald fenomeen zich door vooroordelen te laten leiden en genoeg te nemen met algemene – vaak denigrerende – opinies. Die gemakzucht kan dan snel omslaan in intolerantie. De praktijk van de programmeren uit het tweede voorbeeld kan worden beschouwd als uiting van op-

perste intolerantie. Het 'slachtoffer' (het woord wordt hier in een andere context gebruikt) wordt via een ingrijpend beïnvloedingsproces gedwongen op haar schreden terug te keren. De rechterlijke uitspraak is begrijpelijk. Deprogrammering, met als belangrijk onderdeel vrijheidsberoving, kan in de Nederlandse rechtsstaat niet worden getolereerd. De vraag is wel of de publieke opinie zich gemakkelijk kan vinden in dit oordeel, zeker wanneer in de argumentatie sprake is van het 'inleveren van een stuk van zijn eigen persoonlijkheid.'. We raken dan aan een ander aspect van de thematiek. Hoe ver mag een mens gaan bij het inleveren van zijn eigen persoonlijkheid en hoe tolerant moet men in dezen zijn?

Noten

1. De ethicus Wibren van der Burg pleitte onlangs in een boeiend opstel in het tijdschrift *Ethical Theory and Moral Practice* (Vol. 1, No. 2 1998) ervoor om, mede gelet op de complexiteit van de tolerantiediscussie, te gaan zoeken naar een nieuw theoretische framework - 'beyond tolerance' - dat meer recht doet aan personen en praktijken.

2. Over de achtergronden van dit symposium heb ik in het 2^e nummer van *In de Marge* van deze jaargang bericht. Dit artikel kan ook gelezen worden op internet: <http://www.vu.nl/Bezinningscentrum/fataal>.

3. Zie Witteveen, T.A.M., *Overheid en nieuwe religieuze bewegingen*, 's-Gravenhage 1984 en Schnabel, Paul, *Tussen stigma en charisma. Nieuwe religieuze bewegingen en geestelijke volksgezondheid*, Deventer 1982. Er zijn overigens nog talrijke andere relevante publicaties te achterhalen, met name ook uit het tijdschrift *Religieuze Bewegingen in Nederland*. Om er hier maar twee te noemen: Hanegraaff,

Wouter J., *Nieuwe Religieuze Bewegingen*, in: *Religieuze Bewegingen in Nederland*, nr. 29 (1994), 1-49 en: Kranenburg, Reender, *Sekten ... Gevaarlijk of niet?*, in: *Religieuze Bewegingen in Nederland*, nr. 31 (1996).

4. Over de rechtzaak heb ik eerder in *In de Marge* een gedetailleerd verslag geschreven ('Je laat je eigen kind toch niet verdrinken?', *In de Marge*, Jrg. 6 1997, nr. 2, 15-26). In het tijdschrift *Religie Nu* (1^e Jaargang, februari 1998, nr. 2) is een vervolg verschenen: 'Het orakel van Ifa en het oordeel van de rechtbank'. Beide verhalen kunnen op internet worden gelezen (<http://www.vu.nl/Bezinningscentrum/estheren.../Bezinningscentrum/ifadef>).

'WIJ GAAN UIT VAN HET KIND.'

ISLAM, JONGEREN, LEREN EN INTEGRATIE

Edien Bartels

In en rond de Marokkaanse moskee Nour in Gouda is het dagelijks vanaf ongeveer 15.00 uur druk met jongeren, jongens én meisjes in de tienerleeftijd. Meisjes met hoofddoek en zonder, lopen in en uit. Jongens zijn minder in aantal, maar ook duidelijk aanwezig. Deze jongeren komen naar de moskee voor huiswerkbegeleiding. Dit lijkt heel bijzonder. Meestal bezoeken jongeren de moskee minder dan volwassenen en vrouwen in Marokko bijvoorbeeld bezoeken geen moskee (Mernissi 1975, Bartels 1997). Het is een bekend probleem dat onder moslimmigranten meisjes vaak met het begin van de puberteit van school worden gehaald. Voor jongens spelen andere problemen. Zij verlaten de school voortijdig, zonder diploma, en hebben daardoor geen kansen op de arbeidsmarkt. In deze moskee echter worden tienermeisjes binnengehaald, gesteund en begeleid met hun huiswerk en schoolcarrière, geholpen in conflicten met hun ouders en gestimuleerd in de gezamenlijke besteding van hun vrije tijd zoals feesten, dansen en excursies. Meisjes leren ook om te gaan met vragen over het dragen van een hoofddoek, of het verbod daartoe, bijvoorbeeld op school, met problemen rond maagdelijkheid, met het verschil in omgang tussen mannen en vrouwen thuis en op school. Jongens worden geholpen met hun huiswerk, aangesproken op hun verantwoordelijkheid voor hun schoolwerk, hun familie en hun vrijetijdsbesteding, en krijgen sportactiviteiten aangeboden. Deze begeleiding is niet alleen toegankelijk voor Marokkaanse jongeren, ook enkele Turkse, Iraakse en Molukse jongeren vinden hier een plek. Centraal criterium is niet nationaliteit of de band van de vader met de moskee, maar of het kind er baat bij heeft. Jongeren met problemen krijgen ook voorrang. Zoals de voorzitter van de moskee het stelt: *Een moskee draagt maatschappelijke verantwoordelijkheid. Wij gaan uit van het kind.*

De begeleiding wordt gegeven door Neder-

landse en Marokkaanse beroepskrachten en vrijwilligers. De beroepskrachten werken bij een stichting voor jeugdhulpverlening. Het initiatief tot deze samenwerking is van de moskee uitgegaan. Het bestuur van de moskee heeft de stichting verzocht hen te helpen met de begeleiding van hun jongeren. De jongeren die de huiswerkbegeleiding bezoeken, doubleren nauwelijks en er zijn jaren dat alle examen-kandidaten slagen. Na het examen hangen zij hun tassen niet aan een vlaggenmast, maar in de minaret.

Het succes van deze huiswerk- en schoolloopbaanbegeleiding, in ongeveer acht jaar gegroeid van enkele middelbare scholieren tot ongeveer 130 deelnemers nu, dringt ook tot de scholen door. Jongeren met gedragsproblemen krijgen in Gouda vaak een tweede kans, op voorwaarde dat ze huiswerkbegeleiding accepteren. Vanuit de moskee vindt ook overleg met de scholen plaats en worden ouders geïnformeerd. De opkomst van Marokkaanse ouders bij ouderavonden is dan ook vergelijkbaar met die van Nederlandse ouders.¹

Ondanks dit resultaat is deze huiswerkbegeleiding omstreden. Niet de aard van de activiteiten, maar het islamitisch karakter en de band met de moskee maken veel Nederlanders huiverig. Deze moskee richt zich op jongeren om hen te steunen in een islamitische omgeving waar ze zich prettig voelen en die ook acceptabel is voor de ouders. In het verleden stelde de gemeente zich afhoudend op. Volgens de wethouder hoorde huiswerkbegeleiding thuis op scholen. Veel scholen bieden echter geen moge-

lijkheden voor het maken van huiswerk en als dat wel het geval is, geven ze geen begeleiding. Tegenwoordig wordt dit werk wel door de gemeente gesteund.

Eenzelfde soort discussie wordt gevoerd rond de aanvragen voor goedkeuring van islamitische lagere en middelbare scholen. Waarom willen moslims eigen vormen van onderwijs en begeleiding van hun kinderen? Is dit nu aansturen op segregatie en zoeken van isolement, zoals tegenstanders stellen, of gaat het om het ontwikkelen van een positief zelfbeeld en om emancipatie, zoals voorstanders aanvoeren? Maar gaat het hier wel om een tegenstelling? Wat verstaan we eigenlijk onder integratie en wat zou segregatie betekenen? Gaat het om wat Struijs (1998) noemt *de balans tussen (sociale) eenheid en (culturele) verscheidenheid*? Maar wie bepaalt dan wanneer die balans in evenwicht verkeert of doorschiet? Duidelijker is het te stellen dat het gaat om een zoeken naar sociale eenheid waarin plaats is voor meer culturele verscheidenheid. Maar daartoe moeten bestaande machtsverhoudingen veranderen. In dit artikel wil ik laten zien dat islamitische scholen en huiswerkbegeleiding in de moskee door de betrokkenen niet bedoeld zijn als segregatie of als isolatie, maar juist gericht op integratie binnen de Nederlandse samenleving. Deze eigen vormen van begeleiding kunnen worden gezien als middelen waarmee moslims erkenning en bevestiging van hun maatschappelijke status in de Nederlandse samenleving proberen af te dwingen. Het is namelijk niet toevallig dat Marokkanen in Gouda kiezen om via deze variant van islam, gericht op jongeren en onderwijs, een plek te verwerven in de Nederlandse samenleving. In het onderstaande zal ik eerst iets vertellen over de Nederlandse islam. Daarna geef ik aandacht aan de posi-

tie van Marokkanen in Nederland en aan de problemen die Marokkaanse ouders met hun kinderen hebben. Tot slot ga ik in op de weerstand die deze vorm van islamitische jongerenbegeleiding hier ondervindt.

NEDERLANDSE ISLAM?

Javanen, Molukkers en Surinaamse moslims zijn de eerste groepen die de islam na de Tweede Wereldoorlog naar Nederland brengen. Daarna komen de 'gastarbeiders' in de jaren zestig. In die tijd kan nog gesteld worden dat de islam een tijdelijk en marginaal verschijnsel is in de Nederlandse samenleving, maar met de komst van Marokkaanse en Turkse gezinnen (sinds eind jaren zeventig) en de komst van Surinaamse moslims, raakt de islam in Nederland zichtbaar en blijvend aanwezig. In totaal zijn er naar schatting nu in Nederland ruim 600.000 moslims (Strijp 1997), ruim 4 % van de bevolking.

De etnische verscheidenheid van moslims in Nederland maakt dat het moeilijk is te spreken over *de* islam. Door het gebruik van de taal van het land van herkomst voor de vrijdagpreek en voor het godsdienstonderwijs worden de etnische scheidslijnen in stand gehouden. Daarnaast zijn er ook verschillende richtingen binnen de islam, zoals Soennieten en Shiieten en allerlei zijrichtingen daarvan. Ook bestaan er verschillende wetsscholen, mystieke genootschappen en religieus-politieke bewegingen.

Zoveel verschillen maken de ontwikkeling van een vorm van Nederlandse islam niet eenvoudig. Er is niet zozeer één islambeleving in Nederland, het gaat eerder om verschillende islamitische varianten, ontstaan in reactie op de ontvangende samenleving. De islam is per definitie, evenals elke andere godsdienst, een mozaïek van

religieuze belevingen en praktijken. Landman (1992) spreekt over een veelstromenland; een patchwork van verschillende organisaties, visies, interpretaties en praktijken, die weer onderverdeeld zijn volgens verschillende talen en migratieachtergronden. Het gaat om combinaties van islamitische elementen die naar tijd en plaats veranderen en verschillen. In Amsterdam ontwikkelt zich een andere islam dan in Londen of Parijs, maar ook anders dan in Rotterdam of Gouda. Aan dit proces is niets nieuws. De islam is over veel landen verspreid en dit heeft de ontwikkeling van een lokale islam tot gevolg gehad (Jansen 1985).

Als we spreken over een Nederlandse islam, impliceert dat dus een voortgaand proces waarbij moslims hun religieuze bagage opnieuw ordenen en herinterpreteren in de nieuwe sociale context waarbinnen ze als migranten terecht zijn gekomen. Herdefiniëring gaat gepaard met selectie en aanpassing, voortvloeiend uit en samenhangend met de nieuwe context. Die 'nieuwe' islam is als het ware de resultante van een aantal keuzes die mensen maken wanneer zij zich moslim noemen en van daaruit hun positie in Nederland kiezen.

Moskee Nour in Gouda kiest in dit proces van herdefiniëren voor een moskee als gebedsruimte mét maatschappelijke verantwoordelijkheid. Er is in Gouda nog een andere moskee - die beperkt zich nadrukkelijk tot zijn functie als gebedsruimte. Daar worden geen maatschappelijke activiteiten ondernomen.²

Het gaat hier duidelijk om een keuze. Van oudsher is een moskee een *plaats van prosternatie*, een plek waar men neerknielt voor het gebed. Maar uit de overlevering is ook de maatschappelijke functie bekend. In Medina gebruikte de profeet de hof naast zijn woning als plaats van samenkomst,

ook voor politieke en sociale activiteiten. Ook het onderwijs in de Koran aan kinderen, de Koranschool, vindt meestal plaats in moskeeën. Studeren, lezen is een activiteit die binnen de islam hoog aangeschreven staat. Een goed mens wordt als verstandig gezien met veel *aqel*, wijsheid, verstand, beheersing. De opvoeding van kinderen is er ook op gericht hen veel *aqel* bij te brengen. De weg naar *aqel* gaat onder andere via *qraya*, studeren/leren.

Noch het nemen van maatschappelijke verantwoordelijkheid noch het centraal stellen van kinderen/jongeren en van studie door de moskee, is dus nieuw. Het zijn oude, centrale thema's in de islam. Ook het proces van herdefiniëring is, zoals gezegd, niet nieuw of bijzonder. Het gaat hier vooral om de vraag waarom veel Marokkaanse migranten zich willen profileren en organiseren op basis van de islam en waarom zij voor die 'nieuwe' islam déze thema's kiezen (jongeren/kinderen en scholing) en via deze weg een plek proberen te verwerven in de Nederlandse samenleving. Om hierop een antwoord te geven wil ik eerst nagaan wat de positie is van Marokkanen in de Nederlandse samenleving.

MAROKKANEN IN NEDERLAND

Marokkanen in Nederland zijn te typeren als een etnische migrantengroep. Etnische groepen zijn groepen waarvan de betrokkenen zichzelf als verschillend zien, en door anderen zo gezien worden, op basis van culturele kenmerken, religie, taal, afstamming. Het gaat hier niet alleen om culturele verschillen; het gaat erom dat die culturele verschillen ook als sociaal relevant worden gezien.

Etnische identiteit wordt in deze visie niet gebruikt als een psychologisch begrip waarmee hét kenmerkende van een per-

soonlijkheid wordt bedoeld of een manifestatie van het zelf van een mens. Het gaat hier om een sociale of groepsidentiteit, een culturele constructie waarmee een groep van mensen aangeeft hoe ze tegen zichzelf aankijkt. In die identiteitsconstructie wordt verwerkt hoe anderen tegen hen aankijken. Het gaat om de wisselwerking: hoe zien mensen zichzelf en hoe zien anderen hen. Het gaat om identificatie en toegeschreven identiteit. Juist door die wisselwerking is identiteit een dynamisch begrip; het wordt steeds weer opnieuw en in relatie met anderen gecreëerd. Tegelijkertijd proberen mensen binnen de voortdurend wisselende toegeschreven identiteit, zich te identificeren of een gevoel van continuïteit in het bestaan te verwerven. Roosens (1994:101) noemt voor dit zoeken naar continuïteit in verband met etnische identiteit: het zoeken naar oorsprong, gemeenschappelijke voorouders of eenzelfde cultuurtraditie. Voor migranten als etnische groep ligt het gevoel of het besef van continuïteit met het verleden problematisch; identificatie met het verleden, met de oorsprong, gaat voor hen vaak samen met het trekken van grenzen. Voor de vragen in dit artikel gesteld, gaat het erom hoe mensen, in de constructie van hun geschiedenis, symbolen ontwikkelen en gebruiken in een proces van groepsformatie en belangenbehartiging, dat is ingebed in steeds verschuivende machtsverhoudingen tussen groepen migranten en andere groepen in de ontvangende samenleving.

Kemper (1996) maakt duidelijk dat Marokkaanse arbeidsmigranten van de eerste generatie zich als Marokkaan profileren met behulp van hun religieuze identiteit. Essentieel is dan de vraag: waarom oriënteren zij zich op hun religie en niet of minder op bijvoorbeeld hun taal of nationaliteit? Deze vraag moet geplaatst worden

binnen de maatschappelijke verhoudingen waarbinnen zij zich als etnische groep formeren en blijven voortbestaan.

In Marokko worden diverse talen gesproken. Het grootste deel van de Marokkaanse migranten in Nederland spreekt het Berbers uit het Rifgebied als thuistaal. Het Marokkaans-Arabisch wordt door de meesten wel herkend en door velen ook wel gesproken, maar het is niet de schrijftaal waarvan Marokkanen zich bedienen. Dat is het klassiek Arabisch. Voor Marokkanen in Nederland is de taalsituatie dus sterk verdeeld. Dat is eveneens het geval voor de politieke situatie; in Marokko zelf bestaan scherpe tegenstellingen die ook doorwerken in hun onderlinge verhoudingen in Nederland. Religie daarentegen is in het algemeen een superieure *ethnic marker* (Kemper 1996:25) en islam is dat in het bijzonder. Islam als laatst geopenbaarde godsdienst pretendeert de bestemming te zijn voor alle mensen over de hele wereld, kent de familie metafoor -moslims waar ook ter wereld maken deel uit van de *umma*, de gemeenschap van moslimgelovigen -, geeft een geschiedenis en een plaats in het heden temidden van de grote wereldgodsdiensten, overstijgt lokale verschillen van politiek, etnische en sociale aard (onder Marokkanen in Nederland bijvoorbeeld tussen Berbers en Arabieren, tussen stedelingen en plattelanders) en geeft tenslotte de groep een bovennatuurlijke legitimering.

De islam leent zich dus voor Marokkanen uitstekend als oriëntatie in het proces van groepsformatie. Maar hoe werkt dat in de omringende samenleving? Migrantengroepen worden in de jaren zestig nog gezien als tijdelijk hier verblijvend en ze worden positief bejegend. Met de gezinshereniging, de economische crises van de jaren zeventig en de daaruit voortvloeiende werkloosheid onder de eerste generatie migranten,

dringt het besef door dat terugkeer niet zal plaatsvinden en krijgen migranten bij het Nederlandse publiek een slechte naam. Ze worden geassocieerd met problemen, problemen rond integratie, werkloosheid, schoolachterstand, criminaliteit, drugs-handel, fraude met sociale verzekeringen, onderdrukking van vrouwen etc. Daarnaast zijn er allerlei politieke ontwikkelingen zoals de oorlogen in het Midden-Oosten, de revolutie in Iran, de Rushdie-affaire, de religieus-politieke veranderingen in Algerije, waardoor in het Westen de islam als politieke factor wordt onderkend. In deze context wordt de islam in Europa opnieuw 'uitgevonden', door moslims en worden niet-moslims er direct mee geconfronteerd.

Wanneer culturele kenmerken functioneren als grensmarkering tussen groepen, staan ook juist die kenmerken onder druk. Tegelijkertijd impliceren de grenzen dat er ook grote groepen van mensen zijn met wie men weinig deelt en met wie men slechts beperkte interactie onderhoudt. Etnische grenzen maken dus interactie met buitenstaanders niet onmogelijk maar beperken die wel. Die beperking veroorzaakt ook de neiging de ander te zien in termen van cultuurverschil. In dat proces worden mensen vaak niet meer als persoon gezien, maar geïdentificeerd als groepsleden en als dragers van kenmerken die bij de groep horen. De *ander* wordt gezien als homogeen.

Hoe homogeen worden migranten en islam gezien en welke betekenis krijgt islam daarbij? Sunier (1997) spreekt over *islamisering van migranten*. Daarmee bedoelt hij het reduceren van de culturele achtergrond van een bepaalde categorie migranten tot de islam. In het proces van *islamiseren* van het discours gaat het om het vermeende bijzondere karakter van de islam als belangrijkste verklaring voor de positie van moslimmigranten. Kenmerken

van anders-zijn en de zichtbare uitingen van de aanwezigheid van moslims worden gezien als strijdig met integratie in de Nederlandse samenleving. Ook door lokale overheden worden daarom categorale voorzieningen tegengehouden. Met deze *islamisering van het discours* stuiten we op een paradox: manifestaties van islam worden door Nederlanders gezien als uiting van segregatie en isolement, en van etnisch bewustzijn, terwijl de betrokken moslims daarmee zelf juist beogen als groep deel uit te gaan maken van de Nederlandse samenleving. Marokkanen zien geen contradictie tussen het naleven van de islamitische voorschriften en de participatie in de Nederlandse samenleving, tussen religieuze betrokkenheid en integratie (Kemper 1996:229). Zolang Nederlanders problemen ervaren met expressies van het islamitisch geloof, worden problemen rond integratie in de Nederlandse samenleving bij de moslims gelegd. En dit maakt duidelijk dat ze in feite nog steeds niet geaccepteerd worden en niet beschouwd als leden van de *verbeelde Nederlandse gemeenschap* (Sunier 1996 en 1997, Anderson 1991). Hun aanwezigheid wordt nog steeds als problematisch gezien. De islam in Nederland is daarom niet alleen een krachtige *ethnic marker* in het proces van groepsformatie, maar ook een symbolisch strijdpunt om bestaansrecht.

De islam kan gezien worden als *affirmative identity* (Kepel 1997:50), een identiteitsconstructie die als positief wordt ervaren waardoor de groep zichzelf bevestigt, maar die wel werkt binnen een breder systeem van differentiatiemogelijkheden in identiteitsconstructies en die daar ook concurrentie in ondervindt. Per slot zijn niet alle moslims ook actief belijdend moslim, presenteren niet alle moslims zich ook naar derden als moslim en organiseren zij zich

niet allen op basis van hun geloof (Landman 1997).³ Voorwaarde voor affirmatieve identiteit is wel dat de groep zich positief definieert op een punt dat ook in de ogen van de omringende samenleving als positief en nastrevenswaardig wordt gezien. Voor moslims is dat moeilijk omdat in de omringende samenleving de islam toch vooral een negatieve betekenis heeft.

MAROKKAANSE OUDERS EN HUN KINDEREN

Migranten worden geassocieerd met problemen. In Nederland geldt dat in ieder geval ook voor Marokkanen. Onder hen lijken het vooral de jongeren te zijn die problemen geven. Marokkaanse ouders klagen over moeilijkheden in de opvoeding van hun kinderen. De verschillen tussen de Marokkaanse samenleving die de ouders gekend hebben en de Nederlandse samenleving is groot, met name op het gebied van ouder-kind- en van sekse-relaties. Door hun participatie in zowel de Marokkaanse leefomgeving als de Nederlandse samenleving groeien Marokkaanse jongeren op in sociale verbanden die soms sterk van elkaar verschillen en in een aantal opzichten vijandig tegenover elkaar staan (Pels 1991). Het is voor Marokkaanse ouders dan ook vaak moeilijk greep te krijgen op het gedrag van hun kinderen. De positie van ouders als opvoeders is bovendien extra moeilijk omdat Marokkaanse jongeren zich vaak beter in de Nederlandse samenleving bewegen dan hun ouders en omdat ouders zelfs voor allerlei diensten afhankelijk zijn van hun kinderen (Brouwer 1997, De Koning 1997).

Relatief veel Marokkaanse jongeren maken hun schoolopleiding niet af en komen zonder diploma op de arbeidsmarkt. Als ze wel een vervolgopleiding afronden,

is het vaak een opleiding met een lage kwalificatie, zodat hun startpositie op de Nederlandse arbeidsmarkt vergelijkenderwijs slecht is. Daarnaast leveren met name jongens ook maatschappelijke problemen. Verzuim en schooluitval zijn groot en veel Marokkaanse jongens komen met de politie in aanraking. Marokkaanse meisjes doen het duidelijk beter op school dan hun broers, maar ook hun positie in het Nederlandse onderwijs is nog lang niet vergelijkbaar met die van Surinaamse of Nederlandse meisjes (Dekkers 1996). Meisjes veroorzaken weliswaar weinig maatschappelijke problemen, maar zij kunnen hun ouders wel zwaar onder druk zetten wanneer zij meer speelruimte opeisen dan ouders hen willen toestaan (Brouwer 1997).

De snelle veranderingen die migranten hebben moeten doormaken en de voortdurende aanpassingen die migrantenouders moeten maken in de Nederlandse situatie, maakt dat zij zich vaak onmachtig voelen in hun optreden tegenover hun jongeren. De migratie heeft niet opgeleverd wat ze gehoopt en verwacht hadden en veel ouders hebben het gevoel niet alleen hun verleden, maar ook hun kinderen kwijt te raken. Uit studies over jongerenproblemen blijkt dat ouders hierop vaak reageren door hun kinderen extra beperkingen op te leggen (Brouwer 1997) en/of hen naar het thuisland toe te sturen na het beëindigen van de lagere school om daar een middelbare schoolopleiding te volgen. Bij Marokkaanse ouders is er ook vaak een soort vermoeidheid of gelatenheid te constateren, met name ten aanzien van hun zonen die maatschappelijk dreigen te ontsporen (De Koning 1997). Hulp van Nederlandse jeugdhulpverlening vragen ze niet. Zo ze de weg al weten, dan willen ze er niets mee te maken hebben uit angst hun kinderen kwijt te raken wanneer ze hulp zoeken (De

Koning 1997). Marokkaanse jongeren komen daarom nauwelijks terecht bij vrijwillige hulpverlening, maar zijn daarentegen oververtegenwoordigd bij justitiële of gedwongen jeugdhulpverlening.

Het beleidsantwoord van de Nederlandse overheid is vooral gericht geweest op onderwijs (onderwijsvoorrangsbeleid) en (gedwongen) hulpverlening. Recent is de discussie met name opgepakt door justitie en is daarom gericht op criminaliteitspreventie. Als middel daartoe wordt opvoedingsondersteuning centraal gesteld. Het debat hierover is nog gaande (Comenius 1998). Daarbij gaat het vooral om de vraag of justitie hierin zo'n centrale rol moet spelen en of opvoedingsondersteuning wel resultaat zal hebben wanneer het vanuit een top-down model en als verplichtend wordt opgezet. Hoe Marokkaanse ouders zelf tegen deze problemen aankijken is in deze discussie nog maar weinig aan bod gekomen.

Doordat het integratiebeleid (minderhedenbeleid) zozeer gericht is op de arbeidsmarkt, is de eerste generatie migranten in feite afgeschreven en in het beleid onzichtbaar geworden (Kemper 1996). Maar ook al stelt die generatie op de arbeidsmarkt weinig meer voor, zij blijven wel de ouders van de jongeren. Evaluaties van jeugdbeleid stellen ook nadrukkelijk dat er in de hulpverlening meer samenhang zou moeten zijn tussen de verschillende levensterreinen en dat de leefsituatie van jongeren uitgangspunt moet zijn voor ondersteuning en hulpverlening. Hoe ouders daarbij te betrekken en, belangrijker nog, hoe ouders zelf hun definitie van deze jeugdproblematiek formuleren en welke aanpak zij daarbij voor ogen hebben, komt nauwelijks aan de orde. Als voor Marokkanen van de eerste generatie de islam een essentiële functie in hun oriëntatie vervult, is het niet verwon-

derlijk dat Marokkaanse ouders, in ieder geval de eerste generatie, ook binnen de islam naar een antwoord zoeken op problemen bij het opvoeden van hun kinderen in Nederland.

Wat heeft de islam deze ouders te bieden? Biedt de islam antwoorden op vragen over veranderde omgang tussen ouders en kinderen in de Nederlandse samenleving?⁴ Voor de ontwikkeling van de islam in Nederland is het van levensbelang ook de volgende generatie tot moslim 'te maken'. Ouders hebben ook de religieuze plicht hun kinderen een religieuze opvoeding te geven. Daarmee komt de vraag op of niet alleen de ouders, maar ook hun islam zich in een crisis bevindt. Ligt de belangrijkste crisis voor moslimmigranten in Nederland misschien niet op het terrein van de seksualiteitsrelaties zoals in veel moslimlanden het geval lijkt te zijn (Jansen 1993), maar eerder in de ouder-kind-verhoudingen? En zoeken veel ouders niet juist binnen de islam een antwoord op die problematiek? Daarmee komen we op de samenhang tussen islam als affirmatieve identiteit, als positief oriëntatiekader en als referentie aan de eigen aard van de groep in de strijd om erkenning in de Nederlandse samenleving enerzijds, en islam als richtsnoer in het leven voor antwoorden op vragen rond ouder-kind-problematiek anderzijds. Huiswerkbegeleiding, jeugdwerk en scholing zijn hooggewaardeerd in de Nederlandse samenleving en bieden een positief oriëntatiepunt. Met de keuze voor een islam waarin juist die aspecten centraal staan, krijgt de eigen groep expressie en wordt tegelijkertijd een handvat geboden aan moslim ouders om greep te krijgen op de problemen met hun jongeren.

TOT SLOT: SYMBOLISCHE STRIJDPUNTEN

In het bovenstaande hebben we gezien dat de islam voor Marokkanen een antwoord kan geven op vragen rond hun groepsidentiteit in samenhang met de problemen die zich voordoen met hun jongeren. Maar waarom wordt de voorstanders van deze vormen van begeleiding dan verweten tegen integratie te zijn, terwijl de betrokkenen zelf stellen met hun eigen instituties juist aan integratie te doen en zich zelfs gesteund weten door de Nederlandse grondwet? Met andere woorden: waarom worden huiswerkbegeleiding in de moskee en islamitisch onderwijs tot sociaal probleem gemaakt? Gerritsen en de Vries (1994:13) stellen dat sociale problemen gezien kunnen worden als symbolische strijdpunten. Sociale problemen zijn meestal symbolische problemen: *omstandigheden die op een figuurlijke manier indruisen tegen belangrijke waarden en normen in een samenleving*. Huiswerkbegeleiding in de moskee en islamitisch onderwijs maken symbolisch inbreuk op een maatschappelijke norm.

Wat houdt dan het verwijt in dat voorstanders van eigen organisaties niet willen integreren? Tegen welke maatschappelijke norm gaan zij in? Duidelijk is dat het hier gaat om een inbreuk op de toenemende secularisering en op de maatschappelijke norm dat religie in openbare activiteiten en voorzieningen naar de achtergrond gedrongen moet worden. Maar ook het huidige integratiebeleid (minderhedenbeleid) van de Nederlandse overheid dat zich richt op algemene voorzieningen en categorale voorzieningen tegenaan, wordt door de komst van eigen scholen en eigen huiswerkbegeleiding bedreigd en ter discussie gesteld. Ondanks het onderwijsvoorrrangs-

beleid en de sociale vernieuwingen in het onderwijs, lukt het niet de problemen rond Marokkaanse jongeren terug te dringen, met als gevolg verdeeldheid in de professionele gelederen van de jeugdhulpverlening. Er lijkt zelfs sprake te zijn van een zekere 'toeëigening' (Gerritsen en de Vries 1994:16) van de opvoedingsondersteuning aan Marokkaanse gezinnen door justitiële hulpverlening (Comenius 1998), waardoor problemen met Marokkaanse jongeren een rol gaan spelen in de statuscompetitie tussen Nederlandse jeugdhulpverleningsorganisaties.

Door de bestrijding van die problemen in eigen hand te nemen, worden moslimouders van passieve, afhankelijke, hulpeloze ouders, actieve, zelf-sturende ouders (Crul 1998:61) en gaan zij een meer gelijkwaardige onderhandelingspositie innemen. Ze delen daarmee niet alleen een brevet van onvermogen uit aan het Nederlandse beleid, aan het Nederlandse schoolstelsel en aan de Nederlandse jeugdhulpverlening, maar kunnen zich ook losmaken van de gangbare probleemdefinitie van hun kinderen.⁵ Het zijn immers die beleidsmakers en uitvoerders die steeds bedacht hebben wat de problemen van migrantenjongeren zijn, hoe ze opgelost zouden moeten worden, en hoe ouders (desnoods onder dwang) ondersteund zouden moeten worden. Huiswerkbegeleiding en eigen scholen spelen dus ook een rol in de statuscompetitie tussen moslimmigranten en gevestigden. Moslimmigranten geven aan, zelf de problemen te willen aanpakken, niet gedwongen maar vanuit religieuze inspiratie; dit geeft hun een gevoel van eigenwaarde (Crul 1998: 61). Het accepteren van eigen vormen van begeleiding en onderwijs door de Nederlandse overheid zou daarom een volgende stap kunnen zijn in de opname van moslims in de Nederlandse samenleving. Als

migranten werden moslims opgenomen als persoon. Met de komst van vrouwen en kinderen werden ze opgenomen als gezinnen. Via opname van particuliere religieuze en belangenorganisaties gaat het nu om opname van moslims in de institutionele infrastructuur.⁶ Het accepteren van eigen vormen van begeleiding en onderwijs bevestigt symbolisch de maatschappelijke status van moslims, geeft hun machtswinst en erkenning van hun bestaansrecht als moslim in de Nederlandse samenleving. Voor moslims is dat integratie.

Noten

1. Voor deze beschrijving baseer ik mij op onderzoek, uitgevoerd onder mijn begeleiding, onder de meisjes en jongens die de huiswerkbegeleiding in deze moskee bezoeken en hun ouders (Bleichrodt 1996, De Koning 1997, Teunissen 1997). Dank aan Lenie Brouwer, Paul van Gelder, Martijn de Koning voor commentaar op een eerdere versie.

2. Sinds begin 1998 is er nog een derde moskee in Gouda. Deze moskee verkeert nog in de opbouwfase. Van een plaatsbepaling in Gouda en ten aanzien van de andere moskeën is het nog niet gekomen.

3. Lang niet alle moslims in Nederland, ongeveer 600.000, wensden islamitische scholen of huiswerkbegeleiding in de moskee voor hun kinderen. Er zijn ook moslims die daar nadrukkelijk tegen zijn. Uit de recente behoeftepeiling naar islamitische scholen in Rotterdam, lijkt wel naar voren te komen dat deze wens toeneemt.

4. Vragen en onderzoek naar mogelijkheden om een opleiding tot imam in Nederland op te richten, worden ingegeven vanuit dezelfde thematiek: het zoeken naar antwoorden op vragen van moslimmigranten in de Nederlandse context (Strijp 1997:408).

5. Recent onderzoek naar islamitische scholen laat zien dat hun resultaten niet beter zouden zijn dan van andere 'zwarte' scholen (Trouw, 26 september 1998). Daarbij moet niet vergeten worden dat islamitische scholen veel startproblemen hebben gehad. Zo waren er problemen om goed gekwalificeerd personeel te krijgen. Ook zijn er veel ouders geweest die van islamitische scholen meer verwachtten dan van reguliere Nederlandse scholen. Vooral in de beginperiode zijn relatief veel kinderen met problemen naar islamitische scholen gegaan.

6. Er is hier geen sprake van een ontwikkeling tot islamitische zuil. Lang niet alle moslims zullen bij deze ontwikkelingen betrokken zijn en gebruik gaan maken van eigen onderwijs en voorzieningen.

Literatuur

- Anderson, B.: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Revised Edition). London: Verso 1992.
- Bartels, Edien: Plichten en de rituele praktijk. In: *In het huis van de islam*. Red. Henk Driessen. Nijmegen: SUN 1997. pp. 125-141.
- Bleichrodt, Henriëtte: *Hulpverlening aan Marokkanen in de context van cultuurverandering*. Amsterdam: Vrije Universiteit, doctoraalscriptie Niet-westerse geschiedenis, 1996.
- Brouwer, Lenie.: *Meiden met Lef. Marokkaanse en Turkse wegloopsters*. Amsterdam: VU uitgeverij 1997.
- Comenius, themanummer: Criminaliteitspreventie en opvoedingsondersteuning, jrg. 18, nr. 1. 1998.
- Crul, Maurice: Onderlinge hulp en schoolsucces van Marokkaanse en Turkse jongeren. Een optimistische visie. In: *Pluriform Amsterdam*. Amsterdam: Vossiuspers AUP

- 1998.
- Dekkers, Hetty: Onderwijs(beleid) voor allochtone meisjes. De stand van zaken. In: *Migrantenstudies*, nr 3, 1996 pp 152-163.
- Geertz, Clifford: *Islam Observed*. Chicago/London: University of Chicago Press 1968.
- Gerritsen, Jan Willem/De Vries, Geert: Hinderkracht en ondernemerschap. Een historische sociologie van sociale problemen. In: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, jrg. 21, oktober 1994, pp 3-29.
- Jansen, Willy (ed.): *Lokale Islam*. Muiderberg: Coutinho 1985.
- Jansen, Willy: *Mythen van het fundament*. Inaugurale rede. Nijmegen: Uitgeverij Sun, 1993.
- Kemper, Frank: *Religiositeit, etniciteit en welbevinden bij mannen van de eerste generatie Marokkaanse moslimmigranten*. Nijmegen: Uitgeverij KU. Nijmegen, 1996
- Kepel, Gilles: Islamic Groups in Europe: Between Community Affirmation and Social Crisis. In: *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*. Edit. by Vertovec, Steven/Peach, Ceri. Hampshire and London: MacMillan Press LTD 1997 pp 48-59.
- De Koning, Martijn: *Interetnische hulpverlening en onderwijsproblemen van kwetsbare jongeren*. Doctoraalscriptie Etnische Studies en Minderheidsvraagstukken. Amsterdam: Vrije Universiteit 1997.
- Landman, Nico: *Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*. Amsterdam: VU uitgeverij 1992.
- Landman, Nico: *van Mat tot Minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*. Amsterdam: VU uitgeverij, 1992.
- Landman, Nico: De islam in de westerse metropool. In: *IN het huis van de islam*. Red. Henk Driessen. Nijmegen: Uitgeverij SUN 1997 pp. 388-405.
- Mernissi, Fatima: *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. London: Schenkman Publishing Company 1975.
- Nieuwe Rotterdamse Courant*, Huiswerk maken in de moskee, 21 februari 1998.
- Roosens, Eugeen: The Primordial nature of origins in migrant ethnicity. In: *The Anthropology of Ethnicity. Beyond Ethnic Groups and Boundaries*. edited by Vermeulen, Hans/Grovers, Cora. Amsterdam, Het Spinhuis 1994.
- Pels, Trees: *Marokkaanse kleuters en hun cultureel kapitaal. Opvoeden en leren in het gezin en op school*. Amsterdam/Lisse: Swets en Zeitlinger 1990.
- Strijp, Ruud: Moslims in Nederland en België. In: *In het huis van de islam*. Red. Henk Driessen. Nijmegen: Uitgeverij SUN 1997. pp. 405-425.
- Struijs, Alies: Toelichting op proefschrift. *Openbare verdediging*. Amsterdam, Vrije Universiteit, 2-9-1998.
- Sunier, Thijl: *Islam in Beweging. Turkse jongeren en islamitische organisaties*. Amsterdam: Het Spinhuis 1996.
- Sunier, Thijl: Migranten en de strijd om de openbare ruimte. Interetnische verhoudingen op wijkniveau. In: *CUL* 4ejrg. (2), 1997 pp.8-11.
- Teunissen, Brenda: *Marokkaanse meisjes over huiswerkbegeleiding, religie en identiteit. De hulpverleningsmethodiek van Stichting Woonhuis en moskee Nour te Gouda*. Amsterdam, Vrije Universiteit, doctoraalscriptie sociaal culturele wetenschappen, 1997.

ONHERROEPELIJK RACISTISCH? NEDERLANDERS EN GRAPPEN OVER ETNISCHE MINDERHEDEN

Giselinde Kuipers

Grappen over Turken, joden of negers 'horen niet'. Iedereen in Nederland, ongeacht persoonlijke visie op etnische minderheden, weet dit en houdt hier rekening mee. In het openbare domein worden grappen over etnische minderheden dan ook praktisch niet gemaakt. Ze worden niet opgenomen in moppenboekjes, niet geselecteerd voor moppenpagina's, en ze worden niet gemaakt op radio of televisie. Iedereen die zich professioneel bezighoudt met de verspreiding van humor, van de progressiefste cabaretiers tot de redacteurs van het RTL4-programma 'Moppentoppers', mijdt grappen over etnische minderheden.

De weinige cabaretiers die zich wagen aan onderwerpen als huidkleur of 'de buitenlanders' richten hun pijlen meestal op de houding van Nederlanders. Dit deed bijvoorbeeld Freek de Jonge in zijn show *De Mythe* (1983):

Nee, die mensen [De Jonge bedoelt het publiek] vinden heus niet alles leuk. Heus niet alles. Heus. Ik zal een voorbeeld geven. Ik sta laatst voor mijn boekenkast. Ik wil het telefoonboek erbij stoppen. Past niet. Teveel boeken. Of: telefoonboek te dik. Dus ik begin te bladeren. Ik denk die bladzij met Aron die kan er wel uit. Die bladzij Bouterse die kan er ook wel uit. Die drie bladzijden Cohen die kunnen er ook wel uit. Wat bleek: als al die vreemdelingen oprotten paste mijn telefoonboek weer in de boekenkast!
[publiek lacht]
Er zitten onherroepelijk racisten in de zaal vanavond!
[publiek lacht]

Nee nee nee! Wat ik had moeten doen was naar die boekenkast lopen en eens kijken: die boeken van W.F. Hermans, die boeken van Gerard Reve, die kunnen eruit! Past mijn telefoonboek er ook tussen!

[applaus]

O jee. D'r zitten zelfs potentiële boekverbranders tussen vanavond!

De Jonge heeft zijn grap zo geconstrueerd dat de correctheid van zijn visie op buitenlanders volstrekt niet ter discussie staat.

Vanuit deze positie bespot en beschimpt hij zijn publiek, omdat het lacht. Andere cabaretiers kiezen bij hun behandeling van dit thema vaak voor de relatief veilige rol van de 'domme racist'. Ook hier wordt zorgvuldig de indruk vermeden dat het de minderheden zijn waar om wordt gelachen: het is de domheid van de racist die hier op de hak wordt genomen. Deze tactiek werd bijvoorbeeld gevolgd door de cabaretier Theo Maassen, maar ook al vroeg in de jaren zeventig door Van Kooten en De Bie in het tv-programma *Hadimassa*.

Iedereen die een grap maakt over etnische minderheden laadt op zijn minst de verdenking op zich dat hij de gedachte achter deze grap onderschrijft, of dat hij de bedoeling zou hebben om mensen te kwetsen. Niet alleen het maken van zo'n grap, ook het lachen om een dergelijke grap is verdacht. Dit is de suggestie van De Jonge: iedereen die zo'n grap leuk vindt is 'onherroepelijk racist'.

De enigen die ongebreideld grappen mogen maken over buitenlanders zijn dan

ook diegenen die immuun zijn voor de beschuldiging van racisme: de allochtonen zelf. De sinds kort opkomende allochtone cabaretiers kunnen wat autochtonen niet kunnen: grappen maken over vieze Turken, stelende Marokkanen en luie Surinamers. De Marokkaanse cabaretier Najib Amhali wijst zijn publiek erop dat terwijl hij bezig is hen te vermaken, zijn Marokkaanse leeftijdgenoten op dat moment wellicht hun huis aan het leegroven zijn. De Surinaamse cabaretier Erik van Sauers begint zijn optreden met de woorden: 'Jullie denken zeker, een neger op het podium, dus dat wordt tappen geblazen.' Hun 'minderheidspositie' geeft deze cabaretiers de ruimte om de grenzen te overschrijden die autochtonen omzichtig in stand proberen te houden.

Ondanks de consensus over de ongepastheid van dergelijke humor worden er in Nederland regelmatig grappen gemaakt over etnische minderheden. In de loop van mijn onderzoek naar moppen heb ik vele honderden moppen verzameld over Turken, Surinamers, negers, joden en Marokkanen. De toon van deze moppen varieert: van milde grapjes over de Surinaamse 'oewee' tot uitgesproken boosaardige moppen over het doodrijden van Turken en het vergassen van joden. Dergelijke 'buitenlandermoppen', 'racistische moppen' of 'discriminerende moppen' – de benaming voor deze grappen is sterk afhankelijk van het oordeel dat men over deze moppen heeft – zijn wijd verbreid in Nederland. Tijdens een onderzoek onder een groep middelbare scholieren kon 70 procent een mop over Turken opschrijven, 35 procent een mop over negers/ Surinamers (tussen deze groepen wordt in het algemeen geen erg duidelijk onderscheid gemaakt) en 32 procent een mop over joden. Ook buiten de groep van middelbare scholieren zijn deze mop-

pen vrij algemeen bekend. Bijna iedereen in Nederland heeft wel eens zo'n mop gehoord, al verschilt de verbreiding en acceptatie ervan per milieu.

Deze moppen worden echter bijna uitsluitend verteld in privé-situaties. Zelfs grote liefhebbers van deze grappen vinden in het algemeen dat deze niet publiekelijk verspreid horen te worden. Tijdens mijn interviews met moppeliefhebbers bleken deze praktisch unaniem van mening dat deze moppen alleen in bepaalde situaties verteld konden worden: alleen aan bekenden, en niet als er een lid van de betreffende minderheid in de buurt was. De afwezigheid van deze moppen in het openbaar is dan ook nauwelijks het resultaat van actieve censuur. Redacteuren van moppengagina's of -programma's hoeven deze grappen bijna niet te censureren: ze komen gewoon niet binnen. Zelfs op Internet, waar alles geacht wordt mogelijk te zijn, houdt men zich aan de ongeschreven regel dat alleen Belgen, Duitsers en andere bevolken met dezelfde huidkleur als autochtone Nederlanders geschikte onderwerpen voor grappen zijn. Dit is des te opvallender omdat op het Engelstalige gedeelte van Internet moppen over alle denkbare bevolkingsgroepen in enorme hoeveelheden te vinden zijn. Protesten tegen deze grappen worden daar meestal weggehoord. Nederlanders zijn, in vergelijking met andere volken, opvallend voorzichtig met etnische grappen.

Over de vraag of dergelijke grappen ook mogen worden gemaakt in besloten gezelschap is men het in Nederland aanzienlijk minder eens. Het bestaan van de vele moppen over etnische minderheden wijst er al op dat veel mensen vinden dat een grapje over buitenlanders 'best mag', zolang er maar niemand gekwetst wordt. Gekwetst wordt er volgens veel mensen pas op het

moment dat er iemand aanwezig is die zich direct aangesproken zou kunnen voelen: een lid van de betreffende groep. Is dit niet het geval, dan is zo'n grap niet meer dan een enigszins clandestiene vorm van amusement. Daarnaast zijn er veel mensen (vaak aangeduid als 'politiek correct') die grappen over etnische minderheden volstrekt afkeuren. Hun bezwaar tegen deze moppen geldt de stereotypering van minderheden zonder meer, los van de vraag of daarbij iemand direct gekwetst wordt. Het lachen om etnische minderheden is voor hen zonder meer afkeurenswaardig.

ETNISCHE HUMOR EN HET ETNISCHE TABOE

Waar duidt het bestaan van deze etnische grappen op? Hoe valt de wijde verbreiding van grappen over 'buitenlanders' te rijmen met de grote overeenstemming over de ongepastheid van dergelijke grappen? Is de omzichtigheid waarmee men in het publieke domein omgaat met etnische grappen hypocriet of juist een teken van fatsoen?

Ik denk dat het bestaan van deze moppen en de sterke consensus over de ongepastheid van deze grappen in het publieke domein het gevolg zijn van een en hetzelfde verschijnsel: de sterke taboeïsering van etnisch verschil. Grappen over etnische minderheden bestaan voor een belangrijk deel juist omdat het onderwerp zo sterk door taboes omgeven is. Niet alleen ontleenen deze grappen veel van hun amusementswaarde juist aan het feit dat ze niet mogen – wat niet mag is immers altijd leuk; humor biedt ook de ruimte om zaken aan de orde te stellen die op een serieuze manier niet met goed fatsoen ter sprake gebracht kunnen worden.

Humor gaat vaak over dingen die

'moeilijk liggen': over seks, godsdienst, ziektes, oorlogen, rampen en schokkende gebeurtenissen als incestschandalen, kinderverkrachting en het verongelukken van een prinses. In dit rijtje horen ook de 'buitenlanders' thuis: een pijnpunt in de Nederlandse maatschappij. Het leven met cultuurverschil is niet iets wat vanzelf gaat, voor autochtonen noch voor allochtonen. In de ogen van veel Nederlanders is de aanwezigheid van etnische minderheden een probleem. Verwijzingen naar etnische minderheden liggen in Nederland bovendien moeilijker dan in veel omliggende landen en worden al snel gezien als een uiting van racisme. Het 'etnisch taboe', noemt Herman Vuijsje deze grote gevoeligheid van Nederlanders voor verwijzingen naar etnisch verschil. In zijn boek 'Correct' beschrijft Vuijsje de gevolgen van dit taboe: de verdachtmaking van iedere verwijzing, hoe goed bedoeld ook, naar etnische achtergrond, de onmogelijkheid om verschil te maken ook waar dit wel zinvol is, en zelfs in het voordeel van de betreffende minderheidsgroep, en de belemmeringen bij het ter sprake brengen van problemen met etnische minderheden – die er wel degelijk zijn.

Het taboe op het vermelden van etnisch verschil maakt de minderheden tegelijkertijd een uitgesproken geschikt én een uitgesproken ongepast onderwerp voor humor. Ongepast omdat er een zeer gevoelig punt wordt geraakt, geschikt omdat het breken van een taboe altijd een zeer effectieve humoristische techniek is. Het grootste taboe in een maatschappij is altijd een van de populairste onderwerpen van humor. Tot voor kort was dit grootste taboe uiteraard seksualiteit. Grappen over etnische minderheden hebben tegenwoordig eenzelfde clandestiene status als 'schuine' moppen veertig of vijftig jaar geleden: het mag niet en

juist daarom is het extra leuk. Tegelijkertijd is een zeker schokeffect gegarandeerd. Alleen een aanduiding als 'Turk' 'Surinamer' of 'jood', ongeacht de strekking van de grap, gaat sommige mensen al te ver. Etnische grappen benadrukken altijd de specificiteit van een bepaalde groep, en zijn dus altijd stereotyperend. Niet alleen in de inhoud, maar ook in de toon overschrijden etnische grappen grenzen: grappen hebben niet de voorzichtige toonzetting die vaak wordt aangeslagen als het gaat om etnisch verschil. Humor kan per definitie niet lovend zijn: het onderwerp van de grap wordt altijd omlaag gehaald. Ook is de toon van veel etnische grappen agressief en gewelddadig. Op alle fronten worden in grappen over etnische minderheden bewust grenzen overschreden. De reactie op deze grappen is dan ook vaak een mengeling van schok en amusement. Mensen slaan hun hand voor de mond, of lachen een 'oohh'-lach: een lach gemengd met een geluid van verontwaardiging en geschoktheid. (Dit is ook de reactie die De Jonge ontlokte aan zijn publiek in het hierboven geciteerde fragment.)

DE VELE BETEKENISSEN VAN ETNISCHE GRAPPEN

Het bestaan van etnische grappen, en de aantrekkelijkheid ervan, hangt dus samen met de gevoeligheid van het onderwerp. De omzichtigheid met deze grappen is dan ook geen hypocrisie: bijna iedereen in Nederland deelt deze gevoeligheid. Dit roept echter de vraag op wat de betekenis is van grappen over etnische minderheden. Waarom maken mensen deze grappen als ze vinden dat ze eigenlijk niet horen? Wat bedoelen mensen als ze een grap maken over een etnische groep? Wat is de relatie tussen dergelijke grappen en racisme?

Het is te simpel om te stellen dat het maken van zo'n grap altijd verband houdt met vreemdelingenhaat. Lachen om een grap betekent niet automatisch instemming met de inhoud van de grap. Het is immers heel goed mogelijk om te lachen om een grap zonder de strekking ervan te onderschrijven. Kenmerkend voor humor is juist dat die niet bedoeld is om letterlijk genomen te worden; humor is niet 'serieus'. De waardering van een grap staat deels los van de inhoud. De bedoeling van de spreker is dan ook niet altijd af te leiden uit de grap zelf: het is niet duidelijk of iemand het meent.

Juist door de onbepaaldheid van de betekenis van humor kan dezelfde grap in verschillende situaties een heel verschillende betekenis krijgen. Een Turkenmop verteld door een Turk betekent iets heel anders dan een Turkenmop verteld door een Nederlander. Daarnaast maakt het uit of de mop wordt verteld in exclusief Nederlands gezelschap of in gemengd gezelschap, en of bekend is of de spreker al dan niet negatief denkt over Turken. Al deze zaken geven een indicatie over datgene wat nu eenmaal niet uit de grap af te leiden is: de intentie van de spreker. De aantrekkingskracht van humor is vaak echter juist dat de intentie van de spreker enigszins in het midden wordt gelaten. Het is een bewust ambigue vorm van communicatie.

Bovendien hoeft het niet zo te zijn dat iemand iets bedoelt met een grapje over buitenlanders. In veel gevallen is intentie van een grappenmaker niet meer dan het vermaken van anderen. Dit geldt zelfs voor de beladen etnische grappen, zij het dat bij deze grappen altijd eerst moet worden onderhandeld over de toelaatbaarheid van deze grappen. Pas als is vastgesteld dat deze grappen 'kunnen' – omdat iedereen weet dat de spreker 'koosjer' is, of omdat

in hetzelfde gezelschap al eerder is besloten dat dergelijke grappen ‘maar grapjes’ zijn – kunnen ze een louter amuserende functie krijgen. De amusementswaarde van deze grappen kan gewoon gelegen zijn in de kwaliteit van de grap: de onverwachte wending, de mooie vondst. Vaak speelt echter ook de bewuste grensoverschrijding een rol bij het vermaak. Lachen om etnische minderheden is wat de socioloog Davies heeft aangeduid als ‘spelen met verboden’. Een bijkomend voordeel van het maken van verboden grappen is dat mensen er vaak geschokt op kunnen reageren. Het schokken van andere mensen is vaak ook een vorm van amusement op zichzelf.

Maar ook als ervan uit wordt gegaan dat mensen wél iets bedoelen met deze grappen, kan het aanzienlijk meer betekenen dan alleen vreemdelingenhaat. Natuurlijk kunnen deze grappen een uiting zijn van onversneden racisme. De journalist Kooiman, die in 1994 in de *Groene Amsterdammer* schreef over zijn periode undercover in de Centrum Democraten, beschreef hoe de partijleden onder elkaar regelmatig grappen maakten over Turken en joden. In deze setting hoeft er niet veel twijfel over te bestaan dat de grappenmakers het meenden; er was ook geen directe noodzaak om in dit besloten gezelschap deze opinie stil te houden. In dit geval geven grappen uiting aan gedeelde meningen en standpunten: ‘wij lachen om hetzelfde en zijn het daar roerend over eens.’ Ook kunnen etnische grappen gebruikt worden als een subtiele vorm van uitsluiting. Klassiek voorbeeld zijn de ‘onschuldige grapjes’ in het bijzijn van de ene zwarte collega. In deze gevallen kunnen deze grappen buitengewoon venijnig zijn.

Meestal zijn de ideeën en motivaties achter grappen een stuk minder eenduidig. Humor is een vorm van communicatie die

zeer geschikt is om uiting te geven aan ambivalente gevoelens: niet zozeer agressie, als wel onbehagen. En onbehagen over de etnische minderheden is er natuurlijk wel: over hun aanwezigheid, over de confrontatie met verschillen in levensstijl, maar ook over de onmogelijkheid om hier wat over te zeggen, en over de eigen niet altijd in de hand te houden negatieve gevoelens over minderheden. Deze ongemakkelijkheid wordt ook wel gezien als een vorm van ‘alledaags racisme’, maar dat lijkt me niet altijd terecht. Zoals Kees Schuyt heeft opgemerkt: verdraagzaamheid is het tolereren van wat je eigenlijk niet zint. Dit soort verdraagzaamheid kost moeite. De meeste mensen proberen daadwerkelijk ‘niet racistisch’ te zijn. Grappen kunnen uiting geven aan deze ambivalente houding, juist omdat in het midden gelaten wordt of men het meent. En degene die het meent, hoeft dit zelfs tegen zichzelf niet toe te geven. Humor fungeert in deze zin ook als een soort uitlaatklep voor dit onbehagen, en voor de onmogelijkheid om het ter sprake te brengen.

Door middel van een grap kan een moeilijk onderwerp bovendien tamelijk veilig ter sprake worden gebracht. De gespreksruimte met betrekking tot de ‘buitenlanders’ is vaak zo klein dat het gesprek even ingeleid moet worden met een grap – dit zelfde is bijvoorbeeld te zien bij gesprekken over seksualiteit: ook hier moet bijna een grapje worden gemaakt om het terrein te effenen voor een moeilijk gesprek. De inhoud van de grap speelt hierbij natuurlijk wel een belangrijke rol: veel van de moppen die op dit moment circuleren zijn te boosaardig om te kunnen fungeren als opmaat voor een goed gesprek. Daarvoor zijn subtielere grappen nodig.

Ook kan een grap gebruikt worden om de stemming te peilen, en om te kijken hoe

opmerkingen over dit onderwerp vallen. Humor biedt de mogelijkheid om iets te zeggen zonder daar verantwoordelijk voor gehouden te worden. Men kan zich immers altijd nog verschuilen achter de mededeling dat het 'maar een grapje' was. Mocht er welwillend gereageerd worden, dan geven grappen de mogelijkheid om de 'buitenlanders' wat uitgebreider ter sprake te brengen. Al wil dat niet zeggen dat dit altijd een uitnodiging is voor een klaaggesprek, of een vrijbrief voor racistische opmerkingen.

Een grap kan bovendien ook gebruikt worden om de strekking ervan juist te ontcrachten. Dit is bijvoorbeeld het geval wanneer ik, als autochtone Nederlander, een grap over buitenlanders zou vertellen aan een allochtone vriend (of andersom). In dit geval betekent deze grap: 'wij weten dat wij dit niet serieus nemen. Wij staan hier boven.' Eenzelfde strategie wordt gevolgd in de klassieke jodenmoppen: grappen van joden, over joden, die zijn gebaseerd op niet-joodse beelden van joden. Hierbij wordt gelachen óm de negatieve beelden waar de grap naar verwijst. Negatieve stereotypen worden hierbij gerelativeerd en overstegen. Dit werkt echter alleen op het moment dat het volstrekt duidelijk is dat de ideeën van de grappenmaker niet meer ter discussie staan. In veel gevallen betekent dit dat een van de gesprekspartners zelf een niet-autochtone achtergrond heeft. In een meer extreme vorm kan een grap niet alleen de ideeën relativeren of overstijgen, maar kan deze zelfs ridiculiseren en bespotten. Dit is wat Freek de Jonge regelmatig doet.

Etnische grappen kunnen dus zeer veel functies en betekenissen vervullen. Een 'echte' betekenis van een grap is er echter niet altijd. Tussen de extremen van een etnische grap verteld door een overtuigende ra-

cist, en een anti-racistisch en kritische bedoelde grap van een verklaarde anti-racist als Freek de Jonge zit een grijs gebied waarin de betekenis in het midden blijft. De ambiguïteit van humor is de kracht en ook de zwakte ervan: er kunnen uitspraken worden gedaan over onderwerpen die niet helemaal veilig zijn en er kan effectief uiting worden gegeven aan ambivalente gevoelens. Maar de uitspraken kunnen altijd anders begrepen worden dan ze bedoeld zijn: serieuzer, of juist minder serieus.

NEDERLANDSE VERDRAAGZAAMHEID EN ETNISCHE HUMOR

Wat zegt dit alles over de Nederlandse verdraagzaamheid? Doen Nederlanders het inderdaad beter? Wanneer de Nederlandse omgang met grappen over etnische minderheden wordt vergeleken met andere landen, moet in elk geval worden vastgesteld dat men in andere landen een stuk minder omzichtig omgaat met deze grappen. In Groot-Brittannië, en zelfs in de Verenigde Staten, vaak gezien als het bolwerk van politieke correctheid, bestaan komieken die zonder meer racistisch zijn. In deze landen worden de moppen gepubliceerd die in Nederland ondergronds blijven. Of dit ook betekent dat er in Nederland minder grappen over etnische minderheden worden gemaakt, valt nauwelijks vast te stellen, zeker als ook wordt gekeken naar spontane grapjes.

Deze unanieme omzichtigheid heeft positieve en negatieve kanten. De kans dat een allochtoon wordt geconfronteerd met een boosaardige grap is in Nederland vermoedelijk kleiner dan in andere landen; per saldo is de kans dat een racist publiekelijk bespot wordt een stuk groter. Dit lijkt mij een positieve zaak. Aan de andere kant worden etnische grappen soms sterker af-

gekeurd dan ze verdienen. Naar ik hoop duidelijk te hebben gemaakt, zijn grappen over etnische minderheden niet ‘onherroepelijk racistisch’. Etnische humor kan fungeren als een uitlaatklep, als een manier om een moeilijk punt ter sprake te brengen, als een manier om kritiek te leveren op het ‘etnisch taboe’, als een manier om stereotypen en standpunten te overstijgen of te bespotten, of om uiting te geven aan gevoelens van onbehagen. Vooral dit laatste is meer nodig dan we misschien willen toegeven. Veel legitieme manieren om uiting te geven aan het onbehagen over etnische minderheden zijn er in Nederland niet (en dat is maar goed ook), maar het onbehagen is er wel degelijk.

Dit wil niet zeggen dat etnische grappen niets te maken hebben met de verspreiding van negatieve beelden over etnische minderheden. Etnische grappen spelen hier allicht een zekere rol bij: er is immers een duidelijke overlap tussen serieuze stereotypen van etnische minderheden en de zaken die verschillende groepen worden aangewreven in grappen. In deze zin vormt humor een neerslag van negatieve of ambivalente gevoelens ten opzichte van etnische minderheden. Echter: deze beelden kent men al. De grappen bestaan bij gratie van het feit dat iedereen de vooroordelen waarnaar wordt verwezen herkent. Grappen over etnische minderheden zijn geworteld in de culturele kennis die iedere Nederlander heeft, als hij deze al niet onderschrijft.

Het is echter maar de vraag of er een direct verband bestaat tussen de herkenning van stereotypen, de waardering van grappen gebaseerd op deze stereotypen, en het oordeel dat men heeft over de etnische groep in kwestie. De bekendheid van deze stereotypen is wijder verbreid dan de daadwerkelijke instemming ermee. Uit mijn onderzoek bleek bijvoorbeeld dat zeventig

procent van de scholieren een mop wist op te schrijven over Turken: er is echter geen reden om aan te nemen dat zeventig procent van de scholieren daadwerkelijk vijandig staat ten opzichte van Turken. Wat de scholieren wel allemaal weten, is dat Turken geacht worden vies te zijn, werkloos, en een ‘probleem’.

Het oordeel over etnische moppen is in laatste instantie sterk afhankelijk van het oordeel over stereotypen: in hoeverre zijn stereotypen per definitie afkeurenswaardig? Dit is een kwestie die moeilijk te beoordelen is: er is wel degelijk een relatie tussen stereotypering en racisme, al is een stereotype zeker niet ‘onherroepelijk racistisch’. De vraag is echter of het noemen van een stereotype, al dan niet in een grap, daadwerkelijk effect heeft op de opinies van mensen. Mijn indruk is dat humor in het algemeen niet direct meningvormend is – al kunnen grappen legitimerend zijn. Afgezien daarvan is het maar de vraag of denken in termen etnisch verschil of etnische stereotypen te vermijden valt, al zouden veel mensen graag zien van wel.

Persoonlijk ben ik niet geneigd me al te veel zorgen te maken over etnische grappen. Dat wil zeggen, zeker niet zolang ze blijven waar ze nu zijn: in de kroeg en op verjaardagsfeestjes. Laat er geen twijfel over bestaan dat sommige van deze grappen smakeloos, agressief en gewelddadig zijn, maar daar anticiperen ze ook op: op een schokeffect. En wat het belangrijkste is: mensen weten dat het niet hoort. Zolang deze grappen nog zo sterk omgeven zijn met taboes en restricties is het duidelijk dat mensen weten dat er iets niet deugt. En gegeven de moeite die de Nederlandse samenleving heeft met ‘de buitenlanders’ is dit denk ik het hoogst haalbare.

Een echte bijdrage aan de langverwachte multiculturele samenleving zal de hui-

dige etnische humor ook niet leveren. Daarvoor zijn de grappen die nu worden gemaakt vaak te eenzijdig en te bruut, en wat meer is: reageren de Nederlanders nog te verkrampd. Vooral in de politiek wat correctere kringen wordt vaak uitgesproken afwijzend gereageerd op grappen over etnisch verschil. Hierdoor beginnen mogelijkheden voor relativering van deze verschillen te verdwijnen.

Door de manier waarop Nederlanders omgaan met humor over etnisch verschil is dat de kans niet zo groot meer is dat er grappen over worden gemaakt, niet in autochtone, en al helemaal niet in gemengde gezelschappen. En juist ook in gemengde gezelschappen kan humor een uitgesproken positief effect hebben. De mogelijkheid om grapjes te maken over etnisch verschil en culturele achtergrond kan wel degelijk helpen om het onderwerp bespreekbaar te maken. Als mijn Surinaamse collega een grap maakt over Surinamers, wordt daar door mijn Nederlandse collega's vaak wat beschaamd op gereageerd, terwijl hij zelf er aanzienlijk minder problemen mee lijkt te hebben. Op deze manier wordt hem ook de mogelijkheid ontnomen om zijn etnische achtergrond ter sprake te brengen – terwijl het duidelijk is dat die wel degelijk een rol speelt. Een dergelijke verkrampde reactie wijst erop dat mijn Surinaamse collega zich aanzienlijk beter raad weet met etniciteit en cultureel verschil dan de Nederlanders. Tegenwoordig vinden veel mensen zelfs een grap over Sam en Moos al enigszins verdacht: de lange joodse traditie van het maken van grappen over de eigen identiteit wordt hiermee doorbroken.

Door de angst om kwetsend of racistisch te zijn is ook de ruimte voor zelfspot en relativering verdwenen. De humor wordt zodanig begrensd dat ook de positieve verschijningsvormen ervan onder zelfcensuur

en omzichtigheid dreigen te bezwijken. Humor die wel een bijdrage zal leveren aan de 'multiculturele samenleving' zal dan voorlopig ook niet van Nederlandse humoristen komen. Wellicht is dit dan wat de nieuwe 'allochtone' cabaretiers kunnen doen (als ze dat al willen): de vinger leggen op precies deze pijnpunten in de Nederlandse samenleving en ruimte creëren om zonder paniek te lachen om etnisch verschil.

Literatuur

Christie Davies, *Jokes and Their Relation to Society*. Berlijn: Walter de Gruyter, 1998.

Kees Kooiman, 'Nog even en we zijn weer provincie van Duitsland.' In: *De Groene Amsterdammer*, 23 maart 1994

Kees Schuyt, 'Het jaar van de tolerantie.' In: *Het raadsel van de Studeerbaarheid*, Amsterdam: het Spinhuis, 1997. 3-5.

Herman Vuijsje. *Correct.: Welkenkend Nederland sinds de jaren zestig*. Amsterdam: Contact, 1997.

BIJ WIJZE VAN NAWOORD: EN WAT ZOU Ú IN ZO'N GEVAL GEDAAN HEBBEN?

Anton van Harskamp

Teksten over grappen bevatten zelden zelf grappen. Dat bleek ook het geval te zijn in de tekst over racistische moppen die wij van cultureel-antropologe Giseline Kuipers binnen kregen; een tekst overigens die zij op ons verzoek voor dit themanummer schreef en die u hierboven hebt kunnen lezen. Die afwezigheid van moppen was voor enkele leden van onze redactie een aanleiding om haar te vragen ons ook nog een aantal voorbeelden van dat soort moppen te geven, zodat we die bij het artikel zouden kunnen afdrukken. Die vraag was het begin van discussie die steeds turbulenter werd. Het resultaat van die discussie was paradoxaal. Uiteindelijk werd besloten geen moppen te plaatsen. Zodat u het in dit nummer zonder voorbeelden van racistische moppen moet doen!

Die ontwikkeling was overigens opvallend genoeg om er hier kort verslag van te doen, niet uit redactionele navelstaarderij, maar als een illustratie - in de lijn van het artikel van Kuipers - van de vragen en emoties die heel gemakkelijk op kunnen komen, wanneer we nadenken over de impact van racistische moppen op tolerantie.

De discussie begon al toen de vraag opkwam naar voorbeelden van moppen. Suggesteert de tekst van Kuipers immers niet dat bijna iedere Nederlander dat soort moppen kent, omdat ze rondgaan in een soort informele circuits waarvan ieder wel eens deel uitmaakt, terwijl ze ondertussen in de openbaarheid een taboe zijn - en dus

ook, als elk taboe, op verborgen wijze door ieder 'gekend'? Waarom dan nog naar de bekende weg vragen? De redactie heeft daar (gelukkig?) niet lang bij stil gestaan. Er waren (gelukkig!) ook geen oprispingen van sentimenten om taboe's te doorbreken. Er is in de redactie weinig behoefte om te shockeren in de stijl van de zestiger jarenromantiek.

En toen kwam de lijst met moppen: 23 moppen die Kuipers in de loop van de tijd in haar sociaal-wetenschappelijk onderzoek heeft opgetekend, en die, naar we mogen aannemen, typerend zijn voor de moppen over drie bevolkingsgroepen. Er waren 6 moppen over 'Turken', 9 over 'negers' en 'Surinamers' en 8 over 'joden'. De eerste reactie bij het lezen van de lijst was er één waarin afschuw over de smakeloosheid en agressiviteit van sommige moppen vermengd werd met een onderdrukt, enigszins beschaamd en zenuwachtig gelach over andere. En daarmee wordt eigenlijk geïllustreerd wat in het artikel aangeduid wordt: datgene wat in de publieke sfeer 'not done' is, heeft juist daarom een zekere aantrekkingskracht in kleine kring.

De moppen over 'Turken' en 'negers'/'Surinamers' waren vrijwel allemaal variaties op stereotyperingen van het gedrag. In het eerste geval gaat het altijd om vuiligheid en viezigheid, in het tweede geval om luiheid, een enkele keer over domheid. Een enkele 'mop' blijkt, wanneer je er oog voor wil hebben, een dubbele bodem te hebben, omdat ook de racist op de hak genomen

wordt - de ambtenaar op het arbeidsbureau bijvoorbeeld die ervan uitgaat dat 'negers' nooit om werk zullen vragen. De 'jodenmoppen' lijken zich van de andere te onderscheiden. Er zit geen 'klassieke' Samen-Moos-mop bij, waarin een zogenaamde joodse karaktertrek aan bod komt, maar alleen toespelingen op 'vergassing' en vernietiging. Dat is in overeenstemming met de strekking van het artikel. Juist de 'jodenmoppen' verraden de meest smakeloze en vileine intentie.

Ondertussen meldde zich de vraag naar de voorbeelden opnieuw: waarom willen we eigenlijk voorbeelden? En daar kwam nog een vraag bij: welke van de 23 drukken we af? De discussie kwam toen echt op gang. Er bleken twee 'kampen' te zijn. Het ene 'kamp' meende dat we door de keuze van enkele 'moppen' het artikel wat konden 'opleuken'. Zoals een artikel door een aardige lay-out en wat illustraties meer aanspreekt, zo zouden een paar moppen het artikel en het hele themanummer aantrekkelijker maken. Het andere 'kamp' was daar fel op tegen en wilde alleen enkele voorbeelden plaatsen om de lezers zelf in de gelegenheid te stellen een oordeel te vellen. Het 'kamp' van de 'Verlichters' om het zo maar eens te zeggen. Waarom, zo meenden deze, zouden we de lezers de ervaring onthouden die we zelf hadden opgedaan bij eerste lezing, die ervaring van afschuw aan de ene kant en beschaamd en zenuwachtig gelach aan de andere kant? En waarom zouden we de lezers niet in staat stellen om de verschillende moppen te vergelijken en zo de mogelijkheid te geven om zelf de strekking van het essay van Kuipers te toetsen? 'Onze lezers zijn toch volwassen?'

Elke opvatting binnen een 'kamp' riep vanaf dat moment bezwaren op vanuit het andere 'kamp'. De 'opleukers' bijvoorbeeld

kozen uiteraard voor de moppen die zij het minst erg, het minst kwetsend en dus het meest 'leuk' vonden. Natuurlijk ontstonden er direct meningsverschillen over wat 'leuk' is. Maar die meningsverschillen bleken met wat schipperen nog wel te overwinnen, want mensen die verstandig willen zijn, respecteren nu eenmaal dat wat de één een dijenkletser vindt, de ander onberoerd laat. Nee, de meningsverschillen bleken sterker bij de vraag welke van de moppen de meest smakeloze motivatie verraden en welke daarmee ook het hardst en het meest kwetsend zullen overkomen. Daarbij kregen we echter het vermoeden dat het oordeel over de vraag welke mop *te* smakeloos (dus aan de subjectkant) en *te* kwetsend (dus aan de objectkant) zou kunnen zijn om af te drukken, wel eens samen zou kunnen hangen met de eigen emoties en met de verschillende verbindingen met mensen uit de groepering waarover het gaat. Om die reden zouden mensen wel eens kunnen vinden dat 'jodenmoppen' een heel abjecte instelling verraden, terwijl die zelfde mensen minder moeite hebben met bijvoorbeeld de instelling achter de 'Turkenmoppen' en de 'Surinamermoppen'. Daarbij speelt ook de persoonlijke bekendheid en relatie met Turkse en Surinaamse mensen een rol. Je bevindt je zelf, als persoon, met al je emoties en affecties, midden in het probleem rond de 'waardering' van racistische moppen!

Het kamp der 'Verlichters' had merkwaardig genoeg aanvankelijk eenzelfde soort probleem. Ofschoon zij vonden dat de lezers zelf moeten kunnen oordelen, meenden ook zij dat er een keuze gemaakt moest worden. En daarbij bleek, dat ook zij geneigd waren om de volgens hen minst botte en minst 'erge moppen' te kiezen en op te nemen. Het probleem dat daarmee voor dit 'kamp' ontstaan was, was dat men

tegen de bedoeling in bij de lezers de indruk zou kunnen vestigen dat het toch om 'opleuken' ging. Waarmee het doel gemist werd dat men juist met de publicatie van het artikel over racistische moppen voor ogen had, namelijk dieper dan gebruikelijker is nadenken over de betekenis van racistische 'humor'. Voor dit 'kamp' was het duidelijk, dat de oplossing van de 'opleukers' niet werkte. De 'opleukers' stelden voor een 'Turkenmop' en een 'negermop' te kiezen, waaruit men met enige moeite ook wat kritiek kon opdelven op de domme, blanke, autochtone racist. Waarna ze voorstelden om in plaats van één van de vileine 'jodenmoppen' dan maar een 'klassieke' Sam-en-Moos' te plaatsen (die dus ontbrak op de lijst van typerende moppen van Kuipers).

Dit soort overwegingen bracht de discussie op een ander 'niveau'. Hoewel het woord 'niveau' voor dit soort discussies niet altijd op zijn plaats is. Zo ontstond in de wandelgang bij een enkeling een stemming van 'wat zijn we toch bezig met - excusez le mot - een geweldige mieren-neukerij: zijn we als "bezimmers" niet wereldvreemde intellectuelen die dingen telkens weer onnodig moeilijk maken?' Dat gevoel, dat met zo'n soort uitspraak uitgedrukt werd, herkende ieder wel. Maar verdween weer toen we de argumenten hoorden waarop die uitspraak gebaseerd was. Dat waren argumenten als de volgende. 'In andere landen rusten er veel minder taboes op dit soort moppen'. 'Het lijkt wel of we ethischer dan wie ook willen zijn, zit daar ook niet een verborgen superioriteitsgevoel achter: kijk ons eens moreel verheven zijn?' En: 'binnen de etnische minderheden worden toch ook harde moppen gemaakt, over elkaar, dus over minderheden binnen die minderheden, en natuurlijk over blanke, domme, over-ethische Hollanders,

'bleekschetten' en 'bakras'? Waarom eigenlijk zo'n ethische verontwaardiging wanneer je een aantal ongekuiste racistische moppen op papier zet?' Die argumenten overtuigen niet echt, omdat ze alle neerkomen op de veronderstelling dat wij morele fouten mogen maken, zodra we vastgesteld hebben dat anderen die ook maken (even aangenomen dat het morele fouten zouden kunnen zijn). Die veronderstelling klopt echter niet. Niet omdat we 'ethischer' en in het verborgene toch weer superieur willen zijn, maar omdat de praktisch-morele implicatie van die vooronderstelling is, dat men op het gebied van de moraal nooit een stap verder kan komen.

Ondertussen verplaatste de discussie zich naar weer een ander aspect. De moppen waren gevonden in een sociaal-wetenschappelijk onderzoek. En het is heel goed voorstelbaar dat deze moppen, ook de ergste, gepubliceerd worden, namelijk als materiaal in een geleerd boekwerk, een dissertatie bijvoorbeeld. Was iemand van ons tegen de publicatie van die moppen in een wetenschappelijke studie? Nee, daar was niemand tegen. Maar, zo gaf een enkeling vervolgens triomfantelijk aan, waarom zou dan de hele lijst niet in ons blad gepubliceerd kunnen worden? *In de Marge* bevat weliswaar essays, en, naar we hopen, niet de in veel wetenschappen gebruikelijke 'moeilijke' stukken die alleen voor experts interessant zijn. Die essays worden echter wel door wetenschappers geschreven, en op grond van hun onderzoek! Maar bestaat er wel een wezenlijk verschil in de doelgroep van *In de Marge* en de doelgroep van een wetenschappelijk werk. Het gaat dan ook over de vraag of u als *In de Marge*-lezer het blad in een andere kwaliteit leest dan wanneer u bijvoorbeeld een wetenschappelijk expert bent. Over de tafel vlogen tenslotte ook parallellen met de discussie rond

Mein Kampf: wat op het publieke terrein te doen met dergelijke moreel afstotelijke uitingen? Het argument van de 'niet-plaatsers' - de 'kampen' waren ondertussen verdwenen - was dat de samenleving er kennelijk voor zorgt dat er soort omheining om zo'n abject boek gezet wordt. Wetenschappers kunnen immers onder voorwaarden het boek raadplegen in bibliotheken, maar op het Waterlooplein mag het boek terecht niet verkocht worden. Een wetenschappelijke studie zou in het geval van onze moppen als een dergelijke omheining fungeren. Wanneer die moppen in een specialistisch boek verschijnen, zo was de gedachte, nemen alleen voorzichtige wetenschappers er kennis van, terwijl in een weliswaar qua oplage klein, maar toch publiek orgaan als *In de Marge*, die omheining wegvalt. En daarom zou publicatie van de hele lijst niet opportuun zijn, met name niet van de 'jodenmoppen'.

Dat laatste argument overtuigde niet de voorstanders van integrale plaatsing. En daarmee kwam de discussie in een zo mogelijk nog moeilijker vaarwater terecht dan waar we al in verzeild waren geraakt. Want waarom, zo werd de vraag, 'kunnen' met name de 'jodenmoppen' niet? Eén van de antwoorden was: omdat het in dat type moppen niet over een stereotypering van een onderdeel van het gedrag gaat, maar over het leven en het bestaan van de joden als zodanig. Waarbij komt dat in deze 'moderne' vileine 'jodenmoppen' gewezen wordt naar een daadwerkelijke moord, die op het joodse volk. Daarbij vergeleken zou de publicatie van de 'Turkenmoppen' en 'negermoppen' op z'n best, of beter op z'n slechtst, als effect kunnen hebben, dat we ons niet verzetten tegen de tendens tot maatschappelijke uitsluiting of discriminatie van Turkse en zwarte mensen. En door het opnemen van die 'jodenmoppen', zo

werd gesteld, zouden we een grotere kans lopen om te kwetsen en de pijn en de ellende van de slachtoffers te vergroten.

Op dat moment werd de discussie pas echt ingewikkeld. Want het tegenargument luidt: we kunnen en mogen niet het argument van de pijn en de ellende gebruiken, het argument van het mogelijkserwijs ondergane leed, om te bepalen welke moppen we wel en welke we niet kunnen publiceren. Simpelweg omdat het leed alleen door de getroffene zelf vast te stellen is. Leed is een begrip van het subject. Wanneer buitenstaanders als wij toch het argument van 'het grotere leed' gebruiken, lopen we het gevaar te abstraheren van het concrete leed, juist doordat we als het ware kwantitatief gaan vergelijken. Doordat we bijvoorbeeld zeggen dat het leed van een joodse man of vrouw op grond van een verschrikkelijk verleden apriori groter is dan het leed dat iemand uit een andere minderheid ervaart. En het is apriori niet uit te sluiten, zo vervolgt dit tegenargument, dat een 'Turkenmop' bij een Turkse man of vrouw, respectievelijk een 'negermop' bij een zwarte man of vrouw, harder aankomt dan een 'jodenmop' bij een joodse man of vrouw. Het punt is niet de ontkenning van het leed, maar het punt is, dat we ons bij de vraag of we alle moppen kunnen plaatsen, alleen kunnen richten op de vraag welke intentie we achter de betreffende 'mop' kunnen vermoeden. Juist, zeiden de anti-plaatsers, en precies daarom kunnen we dus ook de 'jodenmoppen' niet plaatsen, omdat die een intentie van instemming met een moord zouden kunnen verraadden, en de andere 'alleen maar' op z'n slechtst een intentie van instemming met uitsluiting en discriminatie.

Er kwamen nog andere aspecten rond de moppen naar voren, bijvoorbeeld de vraag

of we er ook niet mee rekening moeten houden, dat de meeste ‘erge moppen’ sociaal en niet zelden ook seksespecifiek gelocaliseerd zijn. In meer gewoon Nederlands: ze worden doorgaans door blanke, autochtone mannen verteld. En dat is een groep die door de bank genomen door positie en aantal meer macht heeft dan de mensen waarover deze moppen verteld worden. Zou dat ook al niet een reden zijn voor *In de Marge* om zich niet bij zo’n groep aan te sluiten?

Uiteindelijk heeft pragmatisme de doorslag gegeven. Het blad moet ook nog naar de drukker, en het poldermodel, blijven praten tot je er bij neervalt, dat werkt niet wanneer het gaat om het ‘maken’ van een blad, ook al is het zo klein en marginaal als *In de Marge*. ‘Uitdiscussiëren’ zat er eenvoudigweg niet in, temeer daar we allen het gevoel kregen dat we ook met onze persoonlijke gevoelens ‘in de discus-

sie zaten’, en het daarom niet te verwachten was, dat we snel via discussie tot overeenstemming zouden komen. Om die reden is besloten de lijst niet te publiceren. Maar daarmee krijgen toch de ‘niet-plaatsers’ gelijk? Zeker, maar om aan de ‘wel-plaatsers’ ook recht te geven, is dit verslag van de discussies opgetekend. In de hoop dat we duidelijk gemaakt hebben in wat voor complexe discussies en kwesties u terecht kunt komen indien u over racistische moppen gaat nadenken, en over de eenvoudige vraag of we er nu een paar of allemaal kunnen afdrukken. Argumenten en antwoorden die voor iedereen overtuigend zijn, bleken niet gevonden te kunnen worden. Mocht u echter meer tijd en meer wijsheid hebben dan wij kennelijk hadden, dan bent u hierbij uitgenodigd om ons een tekst te sturen met een beredeneerd antwoord op de vraag: ‘en wat zou u in ons geval gedaan hebben?’

IN DE MARGE OVERZICHT JAARGANG 7 1998

Nummer 1

Van de redactie 1

Participerende waarneming
Peter Kloos 2

Is het universum absurd?
Paul Davies 9

Kan wetenschap de grote
onbekende elimineren?
F.A. Bais 17

Wat is met ons bedoeld?
Henk Vroom 28

Vinden en zoeken: Sherlock
Holmes Revisited
Bart Voorsluis 34

Een handvol klei
Susanne Tennekes 38

Nummer 2

Van de redactie 1

Literatuurgeschiedenis als
levensnoodzaak Marijke Spies 2

Hoe irritant is nieuwe religio-
siteit? Anton van Harskamp 6

Wikken en beschikken in
medisch onderzoek
Maureen Janssen 17

René Girard en Lady Di
Jannet Delver 22

Idealen in een geïndividue-
liseerde samenleving
Bert Musschenga 27

Fatale aantrekkingskracht?
Wim Haan 34

Nummer 3

Van de redactie 1

Tien geboden voor geloof-en-wetenschap Willem B. Drees 2

Een mirakel van onze tijd. Of: de meedogenloze logica van A Course in Miracles Anton van Harskamp 7

Christendom in China Zhang Zengyi 22

Eeuwig geloof in de tijd. Denken over tijd met S. Kierkegaard en A.F.Th. van der Heiden Desiree Berendsen 27

Studium Generale najaar 1998 34

Nummer 4

Van de redactie 1

Hoe tolerant is Nederland eigenlijk? Introductie Bart Voorsluis 2

Gedogen als tolerantie en verdraagzaamheid G.J. Schutte 6

Etnische tolerantie in landen-vergelijkend perspectief, Peer Scheepers e.a. 13

Verontrustende groei intolerantie Wim Haan 26

'Wij gaan uit van het kind'. Islam, jongeren en integratie Edien Bartels 32

Onherroepelijk racistisch? Giseline Kuipers 42

Wat zou ú in zo'n geval gedaan hebben? Anton van Harskamp 50