

Het islamdebat in Nederland: van exceptionalisme tot convergentie?

Peter Demant

Inleiding

In dit essay wil ik ingaan op de vraag welke verschillen er bestaan tussen het islamdebat in Nederland en dat bij de Europese burens. Wjkt de manier waarop in Nederland wordt aangekeken tegen moslims, islam, en met islamitisch fundamentalisme en terrorisme samenhangende thema's, significant af van die in het buitenland? Zo ja, waaruit bestaat het Nederlandse exceptionalisme? Of is er sprake van convergentie naar een 'algemeen Europees patroon' van verminderde tolerantie? Nederland lijkt in enkele jaren te zijn veranderd van een tolerante multiculturalistisch ingestelde maatschappij naar één waarin de politieke rol en betekenis van de recente moslimminderheid uiterst controversieel is en waarin de tolerantie voor minderheden is afgenomen. Ik zal proberen uit te leggen dat deze tendens slechts gedeeltelijk overeenkomt met ontwikkelingen in andere West-Europese samenlevingen. Om de ideologische evolutie in Nederland te plaatsen is begrip nodig zowel van de oorzaken van het exceptionalisme als van de factoren die dit exceptionalisme gedeeltelijk ondermijnen.

Tweedimensionaal model

Tot halverwege de twintigste eeuw telde de Nederlandse bevolking, net als de meeste andere Europese landen, slechts weinig moslims. Dit veranderde met de komst van islamitische werknemers, die vooral uit het mediterrane gebied werden aangetrokken. Toen dit later werd gevolgd door de overkomst van hun gezinnen, stabiliseerde zich de eerst als tijdelijk beschouwde aanwezigheid der 'gastarbeiders' in een permanente aanwezigheid van een nieuwe bevolkingsgroep die cultureel sterk afweek van de autochtoon Nederlandse. In de jaren zestig tot negentig groeide de Nederlands allochtone moslimbevolking uit tot bijna een miljoen, ofwel zes procent van het totaal. In dezelfde periode begon een proces waarin geïsoleerde en apolitieke vreemdelingen zich ontwikkelden tot meer samenhangende gemeenschappen, waarvan de tweede en derde generatie assertiever werden. De toename en geleidelijk groter wordende zichtbaarheid van een cultureel afwijkende immigrantenbevolking, later gevolgd door de gewelddadige extremisering van een minderheid ervan, maakte 'het islam-

debat' onvermijdelijk. Zoals in het buitenland, kristalliseerden zich in Nederland onder een groot aantal deelnemers uit alle hoeken van de samenleving (aanvankelijk nog het minst in islamitische kring zelf) soms heftig botsende opinies. De discussie concentreert zich steeds op twee hoofdvragen: (1) met hoeveel verschil kun je samenleven, en (2) wat mag je van de outsider- en de insidergroep verwachten aan inspanningen om het verschil te overbruggen?

We kunnen de veelheid aan posities in het debat terugbrengen tot een viertal clusters, wanneer we ons een tweedimensionaal model voorstellen. De eerste as heeft betrekking op attitudes over samenleven van cultureel verschillende groepen binnen een maatschappij. Deze lopen uiteen van een preferentie voor het toestaan van slechts één cultuur, namelijk de eigene, vaak als superieur geziene (we noemen dit hier 'monisme'), tot tolerantie voor een verscheidenheid aan culturen binnen eenzelfde gemeenschappelijk politiek kader ('pluralisme'). De andere as betreft opvattingen over de wenselijkheid en mogelijkheid of onmogelijkheid van mensen om hun culturele identiteit te wijzigen, een variant dus van de vraag naar de 'maakbaarheid' der samenleving. Op het ene uiterste staat de overtuiging dat culturele identiteiten, bijna biologisch, even onveranderlijk zijn als ras of geslacht, omdat elke cultuur haar deelnemers bindt aan een stabiele 'eeuwige' kern ('essentialisme'). Aan de andere pool treffen we de overtuiging aan dat de identiteit van individuen veranderlijk is en zich door omstandigheden, politiek beleid of eigen wil in iets anders kan ontwikkelen ('evo-

lutionisme'). Als we de opinies in een diagram met deze twee assen neerzetten, dan zien we de volgende vier clusters ontstaan:

1. Essentialistische monisten wijzen aanwezigheid van islam en/of moslims in de westerse samenleving af en geloven niet in hun veranderbaarheid, en eisen dus hun vertrek. Dit zijn *rejectionisten*, die hun afwijzing van coëxistentie desnoods door fysieke verwijdering willen realiseren.
2. Evolutionistische monisten gaan eveneens uit van superioriteit van het westen, of staan ten minste op voorrechten voor de westerse cultuur in Europa zelf. Net zoals de rejectionisten staan ook zij afkerig tegen islam en/of moslims, maar ze zijn wel optimistischer over hun mogelijke transformatie in 'gewone', de landstaal sprekende, in dit geval niet (post)christelijke maar postislamitische Europeanen of Nederlanders, via een proces van aanpassing. Zij zijn *assimilationisten* die niet zozeer de fysieke uitschakeling van de moslims maar culturele verdwijning van de islam propageren.
3. Essentialistische pluralisten. Onder de noemer van het *communalisme* is elke structuur te scharen die een aantal cultureel onderscheiden en intern autonome bevolkingen onder één gemeenschappelijk politiek dak bindt, gewoonlijk gerangschikt onder de hegemonie van één groep. Dit kenmerkte een aantal historische rijken, onder meer het Ottomaanse, en Brits-Indië, maar ook Nederland. *Verzuiling* (*consociationalisme*) is immers een zachtvaardiger, minder hiërarchische vari-

ant van een dergelijk communalisme. We komen hierop hieronder terug. Communalisme is echter geen louter historisch relict. Het postkoloniale *multiculturalisme*, recept voor niet-hiërarchisch naast elkaar leven van allerlei groepen, ligt in zijn verlengde. Multiculturalisten wijzen westerse superioriteitspretenties af en accepteren islam en/of moslims in Europa, zonder dat dit met een vergaande aanpassing van de identiteit van de een of de ander gepaard moet gaan. Verwezenlijking van het ideaal zoekt men in een cultureel autonomiemodel.

4. Evolutionistische pluralisten ten slotte zijn *integrationisten* die wel islam en/of moslims in Europa accepteren, maar een identitair naar elkaar toegroeien van autochtonen en allochtonen voorstaan. Coëxistentie door middel van democratische verving van collectieve identiteiten zou uiteindelijk moeten leiden tot een nieuwe overkoepelende collectieve identiteit.

	Monisme	Pluralisme
Essentialisme	1. rejectionisme	3. communalisme/ multiculturalisme
Evolutionisme	2. assimilatie- nisme	4. integrationisme

Posities in het islamdebat: Nederlandse autochtonen

In de periode van circa 1960 tot 1990 verschoof het officiële Nederlandse beleid van de oorspronkelijke verwachting van

een vrijwillige terugkeer naar het land van herkomst, naar multiculturalisme, met subsidie voor islamitische scholen, verenigingen en zelfs moskeeën. In deze verschuiving liep een aantal intellectuelen vooruit op wat vervolgens beleid wordt. Hoewel het minder spraakmakende deel van de bevolking, dat later als 'zwijgende meerderheid' door rechts-populistische leiders zou worden opgehemeld, aanzienlijk minder geestdrift voor de nieuwkomers aan de dag legde, werden immigranten of islam nog niet als prangende maatschappelijke kwestie beleefd. Economie, kernenergie en kruisraketten bepaalden de politiek veel sterker. In dezelfde periode waren in Frankrijk, Oostenrijk, Vlaanderen en elders in Europa al anti-immigrantenbewegingen actief. Deze kregen in Nederland amper navolging. Pas in de eerste jaren van het nieuwe millennium zien we in Nederland een vergelijkbare verhitte rond wat van lokaal ongenoegen over Marokkanen of Turken samenklonsterde tot 'het moslimvraagstuk' (Buijs et al., 2006).

In deze eerste periode lag in Nederland het zwaartepunt van het islamdebat dus overduidelijk in het communalistische kwadrant (rechtsboven). Nederland was met de verzuiling niet alleen de oorspronkelijke historische uitvinder van deze specifieke vorm van communalisme; ook de postmoderne metamorfose van het communalisme, het multiculturalisme, was hier in een latere fase dominant. Verder vallen in deze eerste periode twee andere zaken op. Ten eerste was het linkerbovenkwadrant (rejectionististen) in Nederland in tegenstelling tot andere Europese landen 'leeg', op enkele minieme clubjes als

Nederlandse Volksunie en Centruumpartij na – hierin manifesteert zich het exceptionalisme. Hetzelfde geldt voor het nog onderontwikkelde integrationistische kwadrant rechtsonder. Ten tweede, het debat was naar de nog weinig gestructureerde moslingemeenschappen toe een monoloog.

Recente verschuivingen

Vanaf de jaren negentig kroop ook in Nederland eenzelfde soort polarisering voort als in het buitenland al langer aan de gang was. Artikelen van Scheffer (2000) en anderen, die rond 2000 aan de alarmbel trokken, wezen op een groeiende malaise. Deze kunnen worden beschouwd als eerste voortekenen van de omslag. De moord op Pim Fortuyn in 2002, en dan de schandalen naar aanleiding van de film *Submission* van Ayaan Hirsi Ali en Theo van Gogh, gevolgd door de moord op deze laatste in 2004 door een radicale islamist, gaven hier geluid aan de ‘stem van de zwijgende minderheid’ en maakten een voor buitenlandse waarnemers merkbare publieke hysterie los. Deze gebeurtenissen leidden eveneens tot een diepgaand intellectueel zelfonderzoek naar de wortels van het ‘klaarblijkelijk’ falende integratiebeleid. De uitkomst kwam neer op verscherpte eisen voor ‘vernederlandsing’ der moslimminderheid; vandaar taal- en inburgeringstoetsen, ‘nieuwe strengheid’ ten opzichte van immigranten, en definiëring van een nationale canon. Net als elders in Europa zien we het islamdebat overlopen in een bredere en fundamente-

ler discussie over nationale identiteit. Ook in de Nederlandse politiek wordt de trend naar rechts onmiskenbaar – nagenoeg alle partijen nemen wel iets van Fortuyns islamofobe platform over. Op het hoogtepunt van de polarisering golf was de zo vaak bejuichte Nederlandse tolerantie gedaald onder het Europese gemiddelde en had het zwaartepunt zich verplaatst naar de assimilationistische linker benedenhoek van ons schema (Pew Global Attitudes poll, geciteerd in Valenta, 2006; Buijs et al., 2006, p. 206).

Het lijkt er dus op dat Nederland gedurende een aantal jaren ‘achterliep’ op een wijdere Europese tendens tot polarisering en verminderde tolerantie in de verhouding tussen (post)christelijke meerderheid en islamitische minderheid, een achterstand die in de afgelopen paar jaar met een inhaalbeweging wordt ingelopen. Klopt dit beeld of is de convergentie naar een Europese ‘norm’ vooral schijn? Het valt onmiddellijk op dat de spanningen in Frankrijk en Groot-Brittannië groter en ouder zijn dan in Nederland. Een vergelijking met de belangrijkste Europese naties, die tevens de grootste moslimminderheden herbergen, toont een eigenaardige schaarbeweging tussen de culturele en sociaaleconomische dimensies. Zo lijkt in *Frankrijk* het officiële assimilatiebeleid tot relatief beperkter ideologische spanning te leiden tussen de hoofdzakelijk Maghrebijnse moslims en ‘oorspronkelijke’ Fransen, maar intussen rijzen sociaaleconomische problemen rond geïsoleerde en verpauperde hoofdzakelijk islamitisch bevolkte probleemwijken de pan uit. In *Groot-Brittannië* is de sociaaleconomische integratie

der (meest Pakistaanse en Indiase) moslims aanzienlijk beter geslaagd, maar de culturele vervreemding tussen westerse meerderheid en antiwesterse moslims is er juist sterker dan elders. Dit roept de vraag op of het van overheidswege gesteunde multiculturalisme in plaats van maatschappelijke harmonie te schragen, niet juist aparte, deels onverzoenlijke, identiteiten heeft verdiept. In Frankrijk, Engeland en Duitsland, en verscheidene andere Europese staten, opereren al sinds lang veel virulenter nationalistische, xenofobe en islamofobe bewegingen (International Crisis Group, 2006, pp. 22-24, en 2007; Hervieu-Léger, 2005; Pew, 2006; *The Guardian* 23 juni 2006). We kunnen dus enerzijds inderdaad spreken van een zeker Nederlands exceptionalisme, terwijl anderzijds de vraag naar 'convergentie' nog onbeantwoord blijft.

Na een periode waarin steun voor het multiculturalistische model in Nederland hegemoon was, bleek het dus vrij plotseling 'disfunctioneel', en is de roep om een 'krachtiger beleid' populairder geworden. Afwijzing van onassimileerbaar of incompatibel geachte elementen uit de islamitische cultuur, eisen dat allochtonen zich aan de nationale cultuur dienden aan te passen, en een alarm dat het land 'vol' was en de deur voor verdere immigranten dicht moest, klinken natuurlijk als echo's van immigrantvijandige rechtspopulistische partijen die in landen zoals Denemarken, Duitsland, Zwitserland, Oostenrijk, Vlaanderen en Frankrijk al veel langer opereren. Ondanks afwijzing door de EU, lokale *cordons sanitaires*, 'volksfronten' enzovoort, genieten deze steeds grotere legitimiteit. In een enkel geval zijn

ze zelfs tot regeringsverantwoordelijkheid doorgedrongen. De gelijkenissen met Fortuyns LPF, Wilders' PVV en Verdonks *Trots op Nederland* lijken voor de hand te liggen. Maar zijn de overeenkomsten nu schijn, of is werkelijk sprake van convergentie?

Wanneer we terugkeren naar het eerder opgevoerde diagram dat de concurrerende paden naar een 'oplossing van het Moslimvraagstuk' (als we ons deze omineuze, maar niet van betekenis ontblote term veroorloven) naast elkaar zet, dan kan een zekere aansluiting bij het patroon in deze staten moeilijk ontkend worden. We nemen drie grote veranderingen waar. Ten eerste zijn in Nederland nu, zoals elders in Europa, alle hokjes 'opgevuld'. Tegenwoordig kennen alle posities hun representanten of equivalenten in Nederland, en deze zijn niet langer illegitiem. Politieke fenomenen als Fortuyn en Wilders, die tien jaar geleden onbestaanbaar zouden zijn geweest, hebben zich in korte tijd een prominente plek in het openbare debat verworven. Ten tweede komt de verschuiving in het zwaartepunt, van pluralistisch essentialisme naar monistisch evolutionisme, duidelijker naar voren. Dit impliceert haast automatisch een verminderde tolerantie. Het relatieve politieke gewicht van de posities, ook die van de traditioneler politieke actoren zoals de meeste linkse partijen, is verschoven in anti-multiculturalistische en pro-assimilationistische richting. Dit gebeurde onder druk van een voor Nederlandse begrippen tot voor kort haast onbekend xenofob cultuurprotectionisme, ook al moeten de oorzaken daarvan natuurlijk niet uitsluitend in culturalistische hoek gezocht: ook een economisch verklaarbaar

onbehegen onder de 'verliezers der globalisering' speelt een rol (Sleegers, 2007, pp. 41-48; zie Storm & Naastepad, 2003). Het communalisme heeft zijn oude hegemonie verloren. Het assimilationisme heeft echter – anders dan expliciet in Frankrijk, en impliciet in Duitsland, Italië en elders – nog geen nieuwe hegemonie veroverd. Het debat is nog in volle gang. Ten slotte heeft het schema zich verdubbeld met één dat de equivalente opvattingen vanuit moslimhoek zelf specificiert.

Posities in het islamdebat: Nederlandse autochtonen nu

Beknopt ziet het islamdebat er van autochtoon Nederlandse kant nu als volgt uit (voorbeelden):

	Monisme	Pluralisme
Essentialisme	Rejectionisme (Geert Wilders)	Communalisme/ Multiculturalisme (Geert Mak, Ian Buruma)
Evolutionisme	Assimilationisme 'Verlichtingsfundamentalisme' (Frits Bolkestein, Pim Fortuyn, Rita Verdonk, Hans Jansen)	Integrationisme (Paul Scheffer)

Het rejectionisme hamert op de veronderstelde totale incompatibiliteit tussen auto- en allochtonen ('eigen volk eerst'), op racistische dan wel culturalistische gronden. Tot voor kort werd al of niet vrijwillige remigratie beschouwd als beste oplossing. Recenter zijn hiervoor in de partijprogramma's proactieve anti-islam

en anti-immigranten beleidspunten in de plaats gekomen: verbod op moskeebouw en op de Koran, op verdere immigratie en dubbele nationaliteit, afschaffing van ontwikkelingshulp, tegen een sterke EU, tegen toetreding van Turkije en dergelijke. Lang *beyond the pale* in Nederland, zijn deze standpunten nu ruimschoots vertegenwoordigd bij Wilders' PVV. De recente juridische aantijging van belediging van de islam toont echter dat Wilders' campagne om zijn standpunten publiekelijk gelegitimeerd te krijgen nog lang niet is voltooid.

Assimilationisten stellen dat migranten hun identiteit moeten aanpassen aan die van hun nieuwe omgeving – en dat zulke transformatie in beginsel mogelijk is. Twee varianten kunnen vandaag worden onderscheiden. *Hard assimilationisme* eist volledige omsmelting van de allochtone identiteit in die van de nationale cultuur; dat wil zeggen een totale de- en re-culturalisering, uitgezonderd de strikt privé geloofsbeleving. Een voorbeeld is de eis moskeepreken in het Nederlands te houden. Dit staat dicht bij het essentialisme van Huntingtons botsing van beschavingen, en wordt nogal eens omhelsd door ex-moslim 'afvalligen' die het verschil tussen islam en islamisme op de korrel nemen. Voorbeelden zijn Ayaan Hirsi Ali en Afshin Ellian, hoewel zij beleidsmatig dichter bij integrationisme kunnen staan. *Zachte assimilationisten* eisen aanvaarding van een *Leitkultur* in het openbare leven, maar staan wel beleving van de eigen cultuur in het privéleven toe. Het aantal politici, columnist en andere opiniemakers dat aandringt op

versterking van de nationale identiteit op school, in de media enzovoort is zo langzamerhand legio. Assimilationistische geluiden hebben die der multiculturalisten ondergesneeuwd. Dit standpunt komt min of meer met het officiële Franse overeen, en lijkt in Nederland aanhang te winnen – wellicht als een soort grootste gemene deler op een spectrum dat gaat van Fortuyn rechts tot Scheffer links (Sleegers, 2007, p. 51).

Ook communalisten, antipoden van de assimilationisten op beide schalen, laten zich indelen in rekkelijken en precisen. De scherplijpers van het *harde communalisme* zijn, hoewel in Nederland niet onbekend, veel talrijker in de Angelsaksische wereld. Dit zijn veelal cultuurrelativisten, die niet alleen minderheidsrechten bepleiten, maar rechten van de minderheid als collectief ook als van een hogere orde beschouwen dan de rechten van de individuen die deze minderheidsgroep samenstellen. Deze opvatting leidt tot aanvaringen met het westerse beginsel van gelijkheid voor de wet en scheiding van kerk en staat, zoals bijvoorbeeld in de strijd om de invoering van de sharia in Canada en Groot-Brittannië. Een ander voorbeeld is de recente commotie rond ontbintenis van het huwelijk van een niet maagdelijke moslima bruid in Frankrijk. *Softe communitarians* zijn in Nederland talrijk en verre van verslagen. Hun gaat het, gewoonlijk minder ideologisch, om het zoeken naar praktische oplossingen die zouden moeten stoelen op een compromis tussen groeps- en individuele rechten. Dat kan eventueel met speciale bevoordelingsregelingen voor

achtergestelde groepen, maar wel binnen het kader van de (westerse) grondwet. Een islamitische zuil ('afzonderlijk maar gelijkwaardig') wordt niet afgewezen als potentiële onderhandelingspartner met de overheid), bijvoorbeeld door de Amsterdamse burgemeester Job Cohen. Hoewel het multiculturalisme nu dus meer onder druk staat dan voorheen, tonen de hierboven geciteerde voorbeelden wel aan dat deze nog steeds springlevend is (Buruma, 2006, pp. 244-245; Benzakour, 2004).

Het *integrationisme* ten slotte staat een samenvloeien van het beste van elkaar ontmoetende en dialogerende culturen voor. Optimistisch hoopt men op een vervlechten van nu nog tegenstrijdige herinneringen en verhalen. Zulk een toekomstgericht, soms ietwat utopisch en analytisch niet altijd even scherp doorzacht project, heeft in Nederland altijd op een diffuse maar ruime sympathie kunnen rekenen. Scheffer (2007, pp. 419, 433 e.v.) denkt in deze lijn ("de grondregel van alle integratie: wederkerigheid op basis van gelijke behandeling"). Te recht wordt het kunstmatige, recente, en gemakkelijk in exclusivisme ontaardende concept 'joods-christelijke beschaving' als té simplistische en exclusieve definitie van de westerse identiteit aan de kaak gesteld. Probleem blijft echter dat het moeilijk is een geïntegreerde toekomst te verbeelden waarin verworvenheden van zowel de 'joods-christelijke' achtergrond als van bijvoorbeeld de islam harmonieus samenkomen *zonder* dat zulk een synthese *a priori* stoelt op als typisch westerse beschouwde waarden als vrijheid van denken, rationalisme en tolerantie.

Posities in het islamdebat: islamitische allochtonen

Sinds de jaren negentig is 'het islamdebat' niet langer een eenrichtingsstraat. Hoewel er vaker sprake is van langs elkaar heen praten dan van dialoog, kunnen tegenwoordig islamitische antwoorden onderkend worden op alle vragen die het diagram stelt.

	Monisme	Pluralisme
Essentialisme	Hijra (Mawdudi) salafisme	Euro-Islam II (Tariq Ramadan, Mohammed Benzakour, Dyab Abu Jahjah)
Evolutionisme	Apostasie Jihadisme (Al-Qaeda; Hofstadgroep)	Islam reformisme Euro-Islam I (Bassam Tibi, Salman Rushdie, Irshad Manji, Ayaan Hirsi Ali, Nasr Abu Zayd)

Zo is het islamitische antwoord op het rejectionisme de *hijra*, dat wil zeggen het terugtrekken naar islamitisch geregeerde gebieden (Sivan, 1985, pp. 86-90). Praktischer uitvoerbaar is de orthodox salafistische strategie om 'zuivere' enclaves op te bouwen die zo min mogelijk contact met de omringende ongelovige wereld onderhouden. Op de monistisch-evolutionistische eis van assimilatie kunnen twee antwoorden worden gegeven. Langs de ene kant is dat acceptatie van deze eis, hetgeen kan leiden tot geloofsafval en een poging zich een nieuwe westerse identiteit aan te meten, hetzij door bekering tot het christendom hetzij tot het 'Verlichtings-fundamentalisme'. Dit zijn posities die door enkele ex-moslims getheoretiseerd werden, maar wegens de risico's zelden

in de openbaarheid worden uitgedragen. Het andere antwoord is islamistisch. Hier is de tegenhanger van assimilatie 'usurpatie', namelijk strijd om de islam overal ter wereld te doen zegevieren. De eigen religie wordt als superieur gezien, en de opdracht luidt alle ongelovigen te assimileren. Deze ideologie was uiteraard de grondslag voor het jihadisme van de moordenaar van Theo van Gogh (Peters, 2005), en krijgt de meeste publiciteit, hoewel ze slechts een minderheid onder de moslims mobiliseert.

Het islamitische equivalent van de pluralistisch-essentialistische positie is het bekendst gepopulariseerd door Tariq Ramadan, die ook in Nederland aanhang begint te verwerven met zijn voorstel van "Europeaan op straat, (streng orthodoxe) moslim thuis". Ondanks haar radicaler taal paste de *Arabisch-Europese Liga* van Dyab Abu Jahjah (vóór diens vertrek uit Nederland en België) in eenzelfde logica. Een islamitisch integrationisme ten slotte, zoals dat in Duitsland al langer wordt uitgedragen door Bassam Tibi, heeft in Nederland nog geen intellectuele vertegenwoordigers (wel praktiserende onder de talrijke politici en bestuurders van islamitische huize zoals Ahmed Marcouch en Ahmed Aboutaleb). Zowel Ramadan (2003) als Tibi (2007) noemen hun - radicaal verschillende - modellen 'Euro-islam'. Tibi heeft vermoedelijk eerdere claims op de term, reden waarom wij zijn plan Euro-Islam I betitelen en dat van Ramadan Euro-Islam II.

Oorzaken van het exceptionalisme

De oorzaken van het Nederlandse exceptionalisme moeten niet in de eerste plaats in de aard van de islamitische aanwezigheid in Nederland gezocht worden. Moslims in Nederland verschillen nauwelijks van hun geloofsgenoten elders in Europa. Wel zijn ze naar etnische afkomst iets gemengder dan in de buurlanden, maar toch hoofdzakelijk een mix van Maghrebijnen (zoals in Frankrijk) en Turken (zoals Duitsland). Moslims zijn hier ongeveer tezelfdertijd gearriveerd als in andere Europese landen en sociaaleconomisch wijkt hun profiel ook weinig af van dat bij de burens. Hun percentage, tweede hoogste van Europa, zou *ceteris paribus* eerder spanningverhogend dan -verlagend werken (Roy, 2005). Als deze *cetera* echter niet in de kenmerken van de minderheid zijn te vinden, dan moeten we de oorzaken van het exceptionalisme zoeken in die van de meerderheid.

Ik wijs speculatief op twee in de Nederlandse geschiedenis gewortelde mogelijke verklaringsgronden – factoren waarin Nederland afwijkt van de rest van met name West-Europa. De eerste factor is een ander proces van natie- en collectieve identiteitsvorming: de extreem snelle secularisering en modernisering van een nationaal zwak geïntegreerde samenleving, waarin verzuiling afnam net op het moment dat de moslims er een zichtbare en permanent aanwezigheid werden. De tweede factor is een voorgeschiedenis van aanwezigheid van talrijke minderheden en een traditioneel tolerante verhouding ten opzichte van hen, die in het

geval van de joden traumatisch verstoord werd. Deze factor kreeg zijn beslag vóór de massale aankomst van moslims, wier aanwezigheid in een complexe en meest negatieve wisselwerking verstrikt raakte met de uniek Nederlandse reactie op de Tweede Wereldoorlog en de Holocaust. Elk van deze twee factoren zorgde ervoor dat de opname van de moslimminderheid eerst vrij geruisloos en onproblematisch verliep, maar later *with a vengeance* tot levensgroot probleem werd.

Zwak nationalisme, late en snelle modernisering

De eerste factor is welbekend. De Nederlandse samenleving berust historisch op een ander soort nationaliteit dan het geval is in landen als Frankrijk en Engeland. Uit een voorgeschiedenis van particularismen, afwezig absolutisme en late eenwording en verzuiling kwam een zwak nationalisme voort. Buitenlandse waarnemers verbaasden zich over een nationale identiteit die soms leek te bestaan uit wijdverbreide *ontkenning* van en gebrek aan trots op een eigen nationale identiteit – zie Maks (2005, p. 66) sarcastische karakterisering van Nederland als “verlichte theocratie” (zie ook Buruma, 2006, p. 11; Grever & Ribbens, 2007, pp. 43-44, 47-48, 54; Sasse, 2005; Skovgaard, 2007). Dit patroon werd pas na de Tweede Wereldoorlog doorbroken door de sociaaleconomische modernisering, in de jaren zestig gevolgd door een razendsnelle en nog radicaler culturele revolutie. Ontzuiling leidde voor het eerst tot een homogene en egalitaire nationale identiteit, en al vlug tot de extreem gemo-

derniseerde 'postmaterialistische' Nederlandse samenleving van vandaag. Deze is op het gebied van individualisme, seksualiteit, en secularisering *moderner* dan de rest van Europa (Valenta, 2006; Kearney, 2004; zie Inglehart, 1977).

Deze set-up had consequenties voor het islamdebat. In een eerste stadium leidde de factor van zwak nationalisme, snelle secularisering en overgang naar een post-materialistisch waardenstelsel in Nederland tot een relatief hoge tolerantie ten aanzien van toen nog recente en minder talrijke groepen buitenlandse arbeiders, die nog niet als in de eerste plaats islamitisch werden beschouwd. Maar de moslims verschenen wel precies ten tonele op het moment dat deze moderniserende inhaalbeweging volop aan de gang was. Een onvoorbereide premoderne niet-westerse bevolking werd haast zonder enige institutionele buffer geconfronteerd met een maatschappij die op een aantal voor de islam cruciale terreinen (met name de relatie van staat en religie, en man-vrouw-verhoudingen) *sterker* van haar uit het Midden-Oosten meegebrachte waarden verschilde dan het geval was in de meeste andere Europese landen. Dit moest wel leiden tot de etnisch-culturele spanningen waarmee Nederland nu kampt.

Aan een autochtone islamofobe antireactie ging echter een hele generatie overheen. De generatie van de jaren zestig die het subject was van radicale culturele modernisering, bleef zich lang oriënteren op progressieve universalistische idealen waarin, in naam van antiracisme en antikolonialisme, aanvankelijk geen legitieme

plaats was voor afwerende reacties op "de vreemdeling in Uw midden". In een volgend stadium, met de in de jaren zeventig en tachtig opkomende 'nieuwe sociale bewegingen', ging het overheersend linkse universalisme over in multiculturalisme. Maar met de legitimering van velerlei particularismen, werd indirect ook de weg vrijgemaakt voor een herbenadrukken van het eigene tegenover de nieuwkomers, en daarmee voor een herwaardering van de natie. Zoals elders in de westerse wereld, groeide ook in Nederland wat haast een obsessie met de eigen collectieve identiteit mag genoemd worden.

Het trauma van de Tweede Wereldoorlog en de verloren minderheid

Ook op het gebied van de relatie tot eerdere minderheden onderscheidt Nederland zich nogal sterk van Frankrijk en Groot-Brittannië. Wanneer de dubbele modernisering van politieke en industriële revolutie op het eind van de 18e eeuw doorbreekt in Frankrijk en Engeland, zijn deze staten al tamelijk geünificeerd en herbergen zij nog slechts kleine minderheden van religieuze buitenstaanders. Ook de regionale, etnische en taalkundige unificering, die al enigszins aan de gang was, zou er door het proces van modernisering sterk aangewakkerd worden.

Dit alles week sterk af van Nederland, dat historisch een veel intensievere ervaring in samenleven met minderheden opbouwde dan andere West-Europese naties. Hoewel dit punt amper in de literatuur naar voren

komt, zou het toch wel heel merkwaardig zijn als dit verschil in achtergrond geen sporen zou hebben nalaten in de huidige constellatie. Hoewel de meeste ingeweken groepen geluidloos wegassimileerden, hield Nederland één numeriek belangrijke etnisch en religieus afwijkende gemeenschap over: de grote en groeiende joodse minderheid. Deze zou eerst in de loop van de 19e en de eerste decennia van de 20e eeuw exceptioneel snel en grondig geïntegreerd raken.

Juist hun integratie zou de joden in '40-'45 zo kwetsbaar maken voor de Holocaust. Zoals overbekend werd de Duitse bezetting hét nationale trauma bij uitstek der herinnerde Nederlandse geschiedenis. Daarbinnen vormt de jodenvervolgving een van de hoofdmoten. Deze centraliteit heeft zijn wortels in drie gegevens: (1) het relatieve aantal en de (schijnbaar) uitstekende integratie van de joden; (2) de relatieve omvang van de tragedie, met een relatief veel hoger aantal joodse slachtoffers dan in welk ander West-Europees land ook; (3) de overwegend passieve opstelling van de Nederlandse bevolking onder de bezetting. Onverschilligheid was wellicht de onvermijdelijke keerzijde van de tolerantie, maar liet zich lastig verenigen met het na 1945 dominante imago van "kleine maar dappere en edelmoedige natie". Kernpunt van het trauma wordt dus het schuldgevoel van de niet-joodse Nederlandse meerderheid als *bystander*. De rol van 'toeschouwer' is een weinig heroïsche rol, die scherp afstak bij het collectieve zelfbeeld dat net begon te kantelen toen de naoorlogse generatie volwassen werd (Buruma, 2006, p. 235; Grever & Ribbens,

2007, p. 75; voor een contrast met Duitsland, zie Langenbacher, 2003).

De verdwijning van het grootste deel van de joodse minderheid 65 jaar geleden heeft meer met het islamdebat van nu te maken dan men op het eerste gezicht zou vermoeden. Vanaf de jaren zestig – gelijktijdig met de zich in Nederland voltrekende culturele revolutie en met het begin van de moslim-migrantenstroom – wordt het oorlogsverleden 'herontdekt' en groeit het uit tot centrale issue in het nationaal debat. De omgang met, afzetten tegen, en herinnering aan het verleden spelen een rol zowel in de opkomst van een idealistische linkse jeugdbeweging als in de ontwikkeling van wat een vigerende cultuur zou worden van tolereren en gedogen van culturele verschillen. Werden schuldgevoelens verplaatst van de verdwenen joodse slachtoffers op de nog levende slachtoffers van de kolonisatie van de Derde Wereld? De Nederlandse samenleving ging een sindsdien nooit meer gestaakte soort van virtuele dialoog aan met en over het fantoom van deze verdwenen joodse gemeenschap. Antisemitisme en racisme worden dan pas publieke taboes. In intellectuele kringen vertaalt de identificatie met de Derde Wereld zich in een verwelkomende 'politiek correcte' bejegening van de nieuwe Derde Wereld vertegenwoordigers 'bij ons thuis': de allochtonen, onder wie moslims. Deze sentimenten werden uiteraard niet universeel gedeeld, maar hadden wel disproportionele invloed op media en beleidsmakers. Scheffer (2007, p. 272) herinnert aan de destijds heersende houding onder de *bien-pensant* intelligentsia van "We gaan Turkse kinderen

toch niet lastigvallen met het hele verhaal over de Duitse bezetting?”

Wanneer echter in de jaren tachtig en negentig het onbehagen groeit jegens wat als uitwassen van de tolerantie wordt ervaren, zal de Tweede Wereldoorlog en zijn niet aflatende Midden-Oosterse nasleep een pijnlijk verschilpunt worden tussen autochtonen en allochtonen. Zoals onder meer Mak en Buruma terecht opmerken, is de Tweede Wereldoorlog nog alomtegenwoordig in Nederland, en vooral in Amsterdam. Buruma suggereert dat de Tweede Wereldoorlog nog steeds een filter is waardoorheen veel autochtone Nederlanders het 'islamitische gevaar' waarnemen (Holocaust-referenties doorspekten trouwens ook Van Goghs borderline antisemitisme, vóór hij zich op de moslims als nieuw haatobject wierp) (Buruma, 2006, pp. 84-86, 248, 261-262; zie Gans, 1994, p. 75, en Kuper, 2000). De moslims die nu 'de plaats van de joden' lijken in te nemen, kijken echter heel anders tegen hun verdwenen 'voorganger' aan dan de omringende gemeenschap. Het centrale item van oorlog en Holocaust heeft voor moslims namelijk niet slechts een andere, maar vaak een omgekeerde betekenis dan voor autochtonen. Dit is gemakkelijk te begrijpen. De periodiek hoog oplopende discussies rond het Israëliisch-Palestijnse conflict zijn immers ondenkbaar zonder de Holocaust. Juist vanwege deze achtergrond bestaat hiervoor zeer grote belangstelling zowel onder de autochtone als allochtone Nederlanders, maar dan wel vanuit tegenovergestelde identificaties. Een verafgelegen contemporair conflict blijkt terug te slaan op een niet zo ver Eu-

ropees verleden. Algemeener kenmerkt het islamisme zich door een openlijk antisemitisme (evenals door antifeminisme en homofobie), posities die in het openbare leven in Nederland niet meer legitiem zijn. Dit leidt soms zelfs tot pressies om de jodenvervolging te taboeïseren, en dit laatste vergroot natuurlijk verder het onbehagen en de afstand ten opzichte van de moslims. Holocaust-negationisme past in de ideologie van de islamistische minderheid binnen de Moslim minderheid, een numeriek verwaarloosbare *fringe* (Jansen 2006). Wat demografisch marginaal was, kon politiek echter centraal worden, doordat een extremistische minderheid erin slaagde disproportionele media-aandacht naar zich toe te trekken. Een belangrijk stuk vaderlands verleden kwam zo dus tussen Nederland en zijn nieuwe 'medelanders' te staan.

De driehoeksverhouding Nederlanders-joden-moslims heeft een paradoxale uitwerking gekregen. Reflectie op de Holocaust, die in Nederland zo buitensporig hard had toegeslagen, had namelijk een aantal tegenovergestelde wijsgerig-politieke consequenties. De eerste was militante afwijzing van alle vormen van racisme, antisemitisme en andere vormen van discriminatie. Een steeds verder doorgevoerd *universalisme* ontleende bij uitstek aan de Holocaust als absolute tegenvoorbeeld zijn geldigheid. Uitbreiding van het gelijkheidsbeginsel tot vrouwen, homo's, etnische en religieuze minderheden omvatte logisch ook rechten voor allochtonen onder wie moslims. Voor overlevende joden werd de massamoord anderzijds een argument voor *particularisme*, en versterkte

die de zionistische claim op separate nationale rechten (en werd daarmee indirect prikkel voor Palestijns nationalisme). En ten slotte was de Holocaust ook vertrekpunt voor een kritiek op westerse moderniteit en het vooruitgangsgeloof van het seculiere rationalistisch universalisme *an sich*, een kritiek die ammunitie levert aan de particularismen van de Nieuwe Sociale Bewegingen der jaren zeventig tot negentig. Deze laatste kritiek kan leiden tot *cultuurrelativisme*, hetgeen op zichzelf onder meer weer islamisme kan legitimeren. Praktisch stimuleerde in Nederland de herinnering aan oorlog en Holocaust dus eerst multiculturalistische tolerantie. Naarmate sectoren binnen de moslimminderheid echter radicaliseerden en (vaak via de omweg van het Israëliisch-Palestijnse conflict) deze herinnering gingen instrumentaliseren, is dezelfde factor echter steeds meer tot stoorzender in de relatie tussen autochtonen en moslims verworpen.

Leidden postmaterialistische waarden-modernisering plus de schaduw van de Holocaust, de twee factoren, die in Nederland aanvankelijk tot relatieve tolerantie jegens de moslimminderheid leidden, in het volgende moment, dat van identitaire obsessie, tot de plotselinge omslag naar grotere intolerantie? Het zou nader getoetst moeten worden of beide, eerst voor tolerantie verantwoordelijke, exceptionalisme-factoren wellicht 'uitgewerkt' zijn geraakt, waardoor een convergentie-effect ontstaat. Dit zou dan het gevolg zijn van: (1) een steeds scherpere botsing tussen diezelfde waarden van moderniteit van de meerderheid, en de premoderne waar-

den van vele moslims; en (2) het door de polarisering aangezwengelde proces van herdefiniëring van Nederlands collectieve identiteit, dat tegengestelde visies op het oorlogsverleden steeds weer pijnlijk naar voren kwamen.

Voor zover de autochtoon-islamitische verhoudingen in het Nederland van nu worden overgedetermineerd door de voor-geschiedenis van '40-'45, speelt deze relatie zich natuurlijk af op enkele generaties afstand van de rampzalige gebeurtenissen. Het verleden verglijdt echter niet automatisch met het verstrijken der jaren, maar blijft impliciet aanwezig, gemedieerd door voortdurend veranderende herinterpretaties. Als de populariteit van geschiedenisboeken en televisieprogramma's een graadmeter is, dan is de belangstelling voor en betrokkenheid bij het (met name oorlogs)verleden zelfs hoger dan ooit. Ook de commotie rond de 'canon van Nederland', en de centrale plaats daarin van de Tweede Wereldoorlog, sluit hierop aan. Een blik op in allerlei blogs gevoerde debatten toont dat de thema's godsdienst, joden, Holocaust, en Midden-Oosten zelden ver onder de ondervlakte liggen, en periodiek extreem felle en emotionele discussies losmaken.

Een onvolledige convergentie

Later dan elders, maar niet minder radicaal, is de laatste jaren ook in Nederland het officiële multiculturele ideaal onder steeds hogere druk komen te staan. Waarom gebeurde dit, waar het bij het

multiculturalisme in wezen toch om een gemodificeerde verzuiling ging, dat wil zeggen een model met diepe wortels in Nederlands collectieve verleden? Voor het (gedeeltelijk) mislukken van het multiculturalisme zijn drie oorzaken aan te geven. Ten eerste liep het multiculturele ideaal van verwerping van alle hiërarchieën tussen groepen stuk op de pretentie van superioriteit van sommige groepen. Naast witte racisten (maar deze waren vrij onbetekenend in de Nederlandse context) is de gedachte van een (ook politiek tot uitdrukking te brengen) suprematie van de eigen groep vooral ook inherent aan het islamisme. Of extremistische islamisten dan wel Nederlandse nationalist(en) verantwoordelijk(er) zijn voor de polarisatie is een weinig constructieve kipeidiscussie. Waar het om gaat is dat eisen van rechten en voorrechten voor de eigen groep (ras, natie, etniciteit, godsdienst, ideologie enzovoort) en openlijk minachten van de andere, aan beide zijden een eerst nog fluïde scheidslijn door steeds scherper zelfidentificatie en een steeds zwaardere nadruk op identiteit en alteriteit, ondoordringbaar maakt. Ten tweede verloor het multiculturele ideaal van vreedzame coëxistentie tussen velerlei groepen geloofwaardigheid door het geweld, waarbij in het openbare debat islamistisch geweld het breedst uitgemeten werd. Ten derde staat het multiculturalisme een zekere vorm van groepsrechten voor, maar islamisten dreven de tegenstelling van groeps- tegen individuele rechten op de spits met hun nadruk op groepsrechten (bijvoorbeeld de claim van toepassing van de sharia, doodstraf op afvalligheid en dergelijke).

Geen van deze drie factoren is specifiek voor Nederland. Ze komen voort uit tegenstellingen die inherent aan het multiculturele model zijn. Met variaties vinden dezelfde processen in alle West-Europese landen plaats. Misschien hield de maatschappelijke hegemonie van het multiculturele model in Nederland de relaties tussen autochtoon en islamitisch hier langer binnen de perken der politieke correctheid dan elders, maar uiteindelijk sloeg de crisis ook in Nederland toe. In alle drie echter speelde het islamisme een sleutelrol in het ondermijnen van de illusie dat een harmonieus samenleven van verschillende culturen wel min of meer vanzelf tot stand zou komen, als maar eenmaal de geïnstitutionaliseerde voorrechten van de dominante westerlingen waren afgeschaft. Het verrast dus niet dat 'het islamdebat' al gauw hét centrale debat werd. Het leidde noodwendig naar de vraag welke identiteit eigenlijk 'beschermd' moest worden, en wat zij inhield. Daar Nederland minder kon terugvallen dan Frankrijk, Engeland of Duitsland op een duidelijk omschreven, geünificeerd natiebeeld, werd de speurtocht hier noodzakelijk met grotere intensiteit gevoerd. Een deel van de uitingen in de discussie ging onvermijdelijk in de richting van eerder 'onuitspreekbare' monistische opvattingen. Juist naarmate het officiële pluralisme minder geloofwaardig werd, konden deze niet langer uit de openbaarheid geweerd worden. Daaruit ontstaat de perceptie van convergentie met allerlei intolerante polariseringen elders in Europa. Het moment is nu gekomen om te bekijken hoever deze convergentie echt reikt. Waar staat Nederland in deze arena?

Zo er sprake is van een convergentie met andere Europese actoren, dan bestaat deze ongetwijfeld uit achteruitgang van een tot voor kort dominant multiculturalisme en opkomst van het assimilationisme. En hoewel het op zich niets bewijst, wordt 'het Nederlandse geval' de laatste jaren waarschijnlijk ook niet voor niets uitvoerig in de internationale media besproken als paradigmatisch voor een bredere Europese trend (bijvoorbeeld Buruma 2007, en de uitvoerige discussies in *Perlentaucher*, *Prospect*, en *Open Democracy*, cf. Bruckner 2003 en Ash 2007a en 2007b). In dit kader heeft Fukuyama's analyse bijzondere relevantie voor Nederland. Moderne liberale democratieën zouden lijden onder zwakke collectieve identiteiten, een zwakte die door onder andere fundamentalisten uitgebuit wordt met eisen voor groepsrechten. Europese maatschappijen zouden zelfs dubbel kwetsbaar zijn, omdat ze hun zwakke zelfdefinitie paren aan een nogal gesloten en op afkomst gebaseerd criterium van nationaliteit, hetgeen integratie van immigranten hier moeilijker maakt dan bijvoorbeeld in de Verenigde Staten (Fukuyama, 2006, pp. 6-8, 13-15, 16-17; Slegers, 2007, pp. 52-54, 67-69; Knippenberg & De Pater, 1988, geciteerd in Scheffer, 2007, p. 161). Als dit waar is voor Europa in het algemeen, dan misschien nog wel meer voor Nederland. Een van huis uit toch al zwak nationalisme, verder ondermijnd door een verlate secularisering, brengt één van Europa's meest kosmopolitische samenlevingen voort, en dientengevolge ook scherpe tegenstellingen met moslimimmigranten met premoderne achtergronden. De daaruit voortkomende spanningen leiden dan weer tot een beweging voor agressiever

acculturatie- en inburgeringsbeleid, en reflectie daarop maakt Nederland nu internationaal tot een pionier in de discussie over hoe een moderne democratie haar nationale identiteit kan verstevigen.

Toch is de convergentie verre van compleet. Zelfs binnen het recente kader van verminderde tolerantie en hogere eisen van de meerderheid aan de minderheid wordt Nederland nog altijd gekenmerkt door zijn "gematigd extremisme" (Huizinga, 1960, pp. 151-155). Dit blijkt wel uit de volgende factoren: (1) zelfs onder de radicaalste rejectionisten pleit niemand nog voor gedwongen remigratie of verdrijving van de als niet-assimileerbaar beschouwde groepen; (2) *grassroots* bewegingen die integratie of op zijn minst vreedzame coëxistentie nastreven blijven goed vertegenwoordigd in de Nederlandse civiele maatschappij; (3) er is nog steeds een niet onaanzienlijke zacht-multiculturalistische stroming die het dood tij overleeft onder meer door de bakens te verzetten naar een strategie van "de salafisten doodknuffelen" (Buruma, 2006, pp. 260-261); (4) het soft-assimilationistische discours toont in Nederland meer trekken van het Amerikaanse neoconservatieve denken dan van het nationalistisch antimodern paleoconservatisme dat we in anti-immigrantenbewegingen elders in Europa tegenkomen.

Niet toevallig was de gangmaker van de islamofobie in Nederland een militante homoseksueel, en ligt de nadruk hier op issues van persoonlijke levensstijl keuzen (Henrichs, 2004). De belangrijkste nieuw opgekomen assimilationistische krachten in het islamdebat stoelen niet, zoals in

Frankrijk, Vlaanderen of Oostenrijk, op militant antimoderne cultuurprotectionisten die de nadruk leggen op *family values* en militaristische waarden, en die behalve islamofob niet zelden antisemitisch, anti-feministisch en homofoob zijn. De echte Nederlandse tegenhangers van Haider, De-winter en Le Pen zijn ook in een tijd van verminderde tolerantie marginaal gebleven. Openbaar racisme blijft taboe. De lakmoesproef voor het universalisme van anti-multiculturalistisch Nederland is dat zelfs de hardste assimilationisten individuele (ex-) moslim "overlopers" zoals Hirsi Ali met open armen verwelkomen. Voor echte racisten zou de assimilerende moslim juist de gevaarlijkste zijn, net zoals overtuigde Duitse antisemieten vóór de Tweede Wereldoorlog de meest Duits-geïdentificeerde joden als de gevaarlijkste infiltranten en rasbezoedelaars beschouwden.

Conclusie

De conclusie lijkt dan ook gewettigd dat groeiende convergentie tussen Nederland en de rest van Europa inzake het islamdebat wel reëel is, maar niet moet worden overtrokken. Hoewel tolerantie inderdaad onder vuur ligt, getuigt de blijvende kracht van het multiculturalisme in Nederland van de doorwerking van idealen die hun wortels vinden in de wisselwerking tussen twee historische gegevens: Nederlands snelle culturele modernisering en zijn slechts ten dele verwerkte oorlogsverleden. Op het front van het islamdebat blijft de situatie fluïde. Belangrijker dan de felle maar efemere uitingen aan de waterspiegel

van de publieke polemieken is de eronder doorgaande, geruisloze en amper zichtbare stroom van geleidelijke maar succesrijke integratie van Nederlandse moslims (zoals 'carrière-marokkanen'). Dit is een proces van sociaaleconomische integratie en culturele autochtonisering dat gelijkenissen toont met dat van eerdere groepen immigranten, zoals de Surinamers en Molukkers, en natuurlijk de joden. Mak heeft ongetwijfeld gelijk op deze parallellen te wijzen. Hij trekt er de les uit, dat in de strijd om het islamdebat tot een voor alle betrokkenen bevredigende uitkomst te brengen, geduld het belangrijkste wapen is (Buruma, 2006, pp. 245-246; zie Mak, 2005, p. 85). Naarmate de culturele afstand tussen islamitische en autochtone Nederlanders vermindert, zouden coëxistentie en op den duur integratie verbeteren. Met betrekking tot de 'stoorzender'-factor van Nederlands oorlogstrauma en zijn Midden-Oosterse uitlopers, neemt het bewustzijn toe dat een succesrijke integratie van de moslimminderheid ook kennis en internalisering inhoudt van Nederlands verleden van vóór hun aankomst. Voorzichtige initiatieven in die richting zijn inderdaad onderweg (Slegers, 2007, p. 57 & *passim*; Buruma, 2006, p. 251). De grote onbeantwoorde vraag blijft of de internationale crises Nederland voldoende met rust zullen laten om het cruciale maatschappelijke vraagstuk van het islamdebat tot een goed einde te brengen.

Bibliografie

- Ash, T.G. (2007a). Europe's True Stories. *Prospect*, 131, (2).

- Ash, T.G. (2007b). Wake up, the Invisible Front Line Runs Right through your Backyard. *The Guardian*, 13 september.
- Benzakour, M. (2004). *Abou Jahjah, nieuwlichter of oplichter? De demonisering van een politiek rebel*. Amsterdam en Antwerpen: L.J. Veen, s.d.
- Bruckner, P. (2003). Le chantage à l'islamophobie. *Le Figaro*, 5 november.
- Buijs, F. et al. (2006). *Strijders van eigen bodem: Radicale en democratische moslims in Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Buruma, I. (2006). *Murder in Amsterdam: Liberal Europe, Islam and the Limits of Tolerance*. New York, etc.: Penguin.
- Buruma, I. (2007). The Dogmatism of Enlightenment (7-2-2007). <http://www.signandsight.com/features/1183.html>.
- Fukuyama, F. (2006). Identity, Immigration & Democracy. *Journal of Democracy*, 17, 2, 5-20.
- Gans, E. (1994). *Gojse tijd & joods narcisme: Over de verhouding tussen joden en niet-joden in Nederland*. Amsterdam: Platina.
- Grever, M. & Ribbens, K. (2007). Nationale identiteit en meervoudig verleden. Den Haag/ Amsterdam: WRR/ Amsterdam University Press.
- Henrichs, H. (2004). De moord op Pim Fortuyn. In E. Kloek (Ed.), *Verzameld verleden: Veertig gedenkwaardige momenten en figuren uit de vaderlandse geschiedenis* (pp. 168-171). Uitg. Verloren.
- Hervieu-Léger, D. (2005). Islam and the Republic: The French Case. *The New Religious Pluralism and Democracy*, 21-22 april 2005, sponsored by Georgetown University's Initiative on Religion, Politics, and Peace.
- Huizinga, J. (1960). Nederland's geestesmerk (1934). In: Huizinga (J.), *De Nederlandse natie: Vijf opstellen*. Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zn, 1960. pp. 144-187.
- Inglehart, R. (1977). *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*. Princeton University Press.
- International Crisis Group (2006). *La France Face À Ses Musulmans: Émeutes, Jihadisme Et Dépolitisation*. Rapport Europe N°172 - 9 mars 2006. http://www.crisisgroup.org/library/documents/europe/172_Ia_france_face_a_ses_musulmans_emeutes__jihadisme_amended.pdf.
- International Crisis Group (2007). *Islam and Identity in Germany*. Europe Report N° 181 - 14 March 2007. http://www.crisisgroup.org/library/documents/europe/181_islam_in_germany.pdf.
- Jansen, H. (2006). De ontkenning van de holocaust en van de jihad: een vreemde parallel. In *De Vernieuwing* (Uitgave van de Prof. Dr. W.S.P. Fortuyn Stichting, het Wetenschappelijk Bureau van de Lijst Pim Fortuyn), 17 november 2006.
- Kearney, A.T. (2004). Measuring Globalization: Economic Reversals, Forward Momentum. *Foreign Policy*, March/April 2004.
- Kuper, S. (2000). Ajax, de joden, Nederland. *Hard Gras*, 22.
- Langenbacher, E. (2003). Changing Memory Regimes in Contemporary Germany?. *German Politics and Society*, 21, 2, 46-48.
- Mak, G. (2005). *Gedoemd tot kwetsbaarheid*. Amsterdam en Antwerpen: Atlas.
- Peters, R. (2005). *De ideologische en religieuze ontwikkeling van Mohammed Bouyeri*. (Deskundigenrapport in de strafzaak tegen Mohammed Bouyeri in op-

- dracht van het Openbaar Ministerie opgesteld voor de arrondissementsrechtbank Amsterdam. mei 2005).
- Pew Global Attitudes Project (2006). The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other: Europe's Muslims More Moderate. (22-06-2006) <http://pewglobal.org/reports/display.php?PageID=830>.
- Ramadan, T. (2003). *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press.
- Roy, O. (2005). A Clash of Cultures or a Debate on Europe's Values?. *ISIM Review*, 15, Spring, 6-7.
- Sasse, G. (2005). Securitization or Securing Rights? Exploring the Conceptual Foundations of Policies towards Minorities and Migrants in Europe. *Journal of Common Market Studies*, 43 (4), 673-693.
- Scheffer, P. (2000). Het multiculturele drama. *NRC Handelsblad*, 29 januari 2000.
- Scheffer, P. (2007). *Het land van aankomst*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Sivan, E. (1995). *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven and London: Yale University Press.
- Skovgaard, J. (2007). *Towards a European Norm? The Framing of the Hungarian Minorities in Romania and Slovakia by the Council of Europe, the EU and the OCSE*. EUI European University Institute, Department of political and Social Sciences. EUI working paper SPS No. 2007/07. <http://cadmus.eui.eu/>.
- Sleegers, F. (2007). *In debat over Nederland: Veranderingen in het discours over de multiculturele samenleving en nationale identiteit*. Den Haag/Amsterdam: WRR/Amsterdam University Press. <http://www.wrr.nl/content.jsp?objectid=4097>.
- Storm, S., & Naastepad, R. (2003). The Dutch Distress. *New Left Review*, 20, 131-151.
- Tibi, B. (2007). Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa' 20.03.2007. <http://www.perlentaucher.de/artikel/3764.html>.
- Valenta, M. (2006). Facing up to Islam in the Netherlands. *OpenDemocracy* 9-2-2006 www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/netherlands_3253.jsp.