

Angst voor de islam in Nederland?

Jan Rath en Thijl Sunier*

Inleiding

De discussie over de positie van migranten in Nederland en elders in Europa gaat sinds het midden van de jaren tachtig in toenemende mate over de islam. Debet aan deze ontwikkeling is ogenschijnlijk het feit dat aanzienlijke aantallen migranten afkomstig zijn uit landen waar de islam wijdverbreid is. Het CBS raamt het aantal moslims in Nederland op ruim 450.000. De Turken vormen de grootste groep (190.000), gevolgd door de Marokkanen (158.000) en de Hindostaan-Surinaamse moslims (27.000). Strikt genomen is deze raming niet helemaal correct: deze cijfers geven namelijk alleen aan hoeveel mensen afkomstig uit genoemde landen in Nederland wonen, waarmee nog niets over hun islamitische overtuiging is gezegd. Het CBS rekent dus ook degenen mee die de islam niet (meer) actief belijden of hem zelfs helemaal hebben afgezworen. Het feit dat deze mensen toch voor moslims doorgaan, is significant en illustreert het ideologische klimaat waarin een zekere preoccupatie met de islam bestaat.

In een reeks van publikaties gaat Lutz hierop in.¹ Haar theoretische inzichten ontleent zij in belangrijke mate aan Edward Said en zijn geruchtmakende boek *Orientalism*.² Said analyseert hoe in literaire en wetenschappelijke teksten ideologische voorstellingen over de Oriënt worden gereproduceerd. Hij neemt daarbij aan dat die teksten geen objectieve kennis bevatten, doch vertekeningen zijn van de werkelijkheid, of liever, reconstructies. Teksten over de Oriënt zeggen zijns inziens dan niet zozeer iets over de Oriënt zelf, maar des te meer over 'de collectieve westerse droom'.³ In die 'droom' worden de Oriëntaalse individu en gemeenschap voorgesteld als eenheden in een cultuur die diametraal staat tegenover de westerse, christelijke en verlichte cultuur.⁴ Zoveel is duidelijk: dit ideologische proces dient bovenal en op de eerste plaats de constructie van het Zelf, inzonderheid de versterking van overheersende normen en waarden en gedragingen binnen de eigen gemeenschap. Volgens Lutz streekt in het debat over migranten 'met een zogenaamde islamitische achtergrond' dit aloude orientalisme de kop weer op. Zij analyseert onder andere het Mindherdendebat uit 1991/1992 en enkele wetenschappelijke geschriften en constateert dat

tal van betrokkenen cultuurverschillen gebruiken om de achterstandpositie van migranten te legitimeren. Met name vindt ze een streng onderscheid tussen Wj en Zij, tussen de moderne mens en de traditionele mens. Speciale aandacht besteedt Lutz aan de ambivalente manier waarop 'vrouwen met een islamitische achtergrond' worden gerepresenteerd: was dat vroeger vooral als verleidelijke, seksueel actieve vrouw die de strenge seksuele moraliteit, tegenwoordig is het vooral als seksueel zielepoet die dringend geholpen moet worden.

De Leidse onderzoekers Shadid en Van Koningsveld⁵ constateren een soortgelijke wij-zij dichotomie. Zij stellen dat de islam, moslims en hun integratie in de samenleving steeds vaker in een ongunstig daglicht worden geplaatst. Journalisten, 'deskundigen' en beleidsmakers drukken uit dat de islam als een bedreiging is voor de Nederlandse samenleving, of plaatsen op z'n minst grote vraagtekens bij het groeiende aantal islamitische instellingen zoals scholen, moskeën en organisaties. Volgens Shadid en Van Koningsveld zouden deze publieke figuren - ongehinderd door kennis van zaken, maar gemotiveerd door een flinke dosis opportunisme - beweren dat de zwakke maatschappelijke positie van moslims louter het gevolg is van hun streven de eigen cultuur en identiteit te behouden. Sterker nog, ze zouden suggereren dat de moslims een soort vijfde colonne in de Nederlandse samenleving vormen, die - als de tijd daartoe rijp is - wellicht het roer zullen overnemen. Shadid en Van Koningsveld wijzen in dat verband op het bestaan van een wijzverbreide mythe dat Nederland, ja eigenlijk geheel Europa, langzaam maar zeker door de islamitische colonne zou worden ondermijnd. Deze mythe bestaat uit een compilatie van opvattingen, voorstellingen en ideeën die tezamen een 'gesloten, min ofmeer coherent vijandbeeld van de islam en de moslims in Nederland' vormen.⁶ Van recente datum is de mythe overigens allerminst. Net als Lutz trekken Shadid en Van Koningsveld een rechtstreekse lijn uit het verleden. De oorsprong van het vijandbeeld moet volgens hen worden gezocht in de historische controverse tussen islam en christendom. Vroeger voltrok die controverse zich ver weg, bijvoorbeeld in het Heilige Land, voor de poorten van Venen of in de koloniën, maar als gevolg van de immigratie uit landen zoals Turkije en Marokko vindt ze tegenwoordig dicht bij huis plaats. Hoewel die controverse zich in steeds wisselende gedaanten manifesteert, staat telkens weer het element van bedreiging centraal. Nu de communistische Sovjet-Unie als dreigende oostebuur van Europa ten onder is gezakt, lijkt deze plaats meer en meer te worden ingenomen door 'de islamitische wereld'.

Shadid en Van Koningsveld gaan trouwens verder dan het louter weergeven van de anti-islamitische gevoelens in Nederland. Zij zijn van mening dat het voortdurende gezank over het islamitische gevaar en de stelselmatische weigering van beleidsmakers om tegemoet te komen aan wensen en behoeften van moslims, een belangrijke, zo niet de belangrijkste hindernis vormt voor hun integratie in de samenleving. Shadid en Van Koningsveld zijn het hartgrondig oneens met diegenen die beweren dat de culturele

eigenheid van moslims hun integratie belemmert. In hun studie gaan zij uitgebreid in op de maatschappelijke effecten van dat klimaat voor moslims of, zoals zij ook schrijven, voor allochtonen.

De geschriften van Lutz en van Shadid en Van Koningsveld onthullen uiteenlopende reacties. De meest scherpe kritiek is gereserveerd voor Shadid en Van Koningsveld. In zijn column in *de Volkskrant* van 18 november 1992 trekt Van der List fel van leer tegen de onderzoekers die 'ieder die niet in zalvende bewoordingen over de islam spreekt, [afschilt] als een boosaardige populist'. Volgens hem behoren Shadid en Van Koningsveld tot het groepje 'bewlogenen die zo solidair zijn met de kansarme allochtonen dat ze mogelijke tekortkomingen van deze groep uit het oog verliezen of verdoezelen'. Ze zouden echter schromelijk overdrijven. Zo zouden zij de indruk wekken dat het Minderheden debat vooral is gestart om de islam zwart te maken. 'Elke beschouwing over mogelijke problemen van integratie van moslims in de Westeuropese samenleving zien zij als een uiting van islamhaat, als teken van 'een nieuwe vorm van fascisme''.⁷ Om dat te bereiken citeren zij selectief, verdraaien zij feiten en negeren zij consequent de talloze voorbeelden waaruit het tegendeel van hun stelling zou kunnen blijken, aldus de getergde columnist.⁸ In zijn reactie suggereert Van der List dat er in Nederland in het geheel geen sprake is van negatieve beelden over de islam, laat staan van angst ervoor.

Deze suggestie achen wij weinig reëel. Ons inziens is er in Nederland wel degelijk sprake van één of andere vorm van vooringenomenheid of zelfs vijandigheid tegenover de islam en zijn belijders, al valt er te twispen over de mate waarin dat het geval is. De fundamentele vraag die wij ons hier stellen, is evenwel een andere en wellicht meer academische, namelijk in hoeverre begrippen als 'islamofobie', 'islamhaat' en 'mythe van het islamitische gevaar' adequaat zijn om het discours met betrekking tot islamitische migranten te duiden.

Moslims in Nederland

Met de komst van migranten met een islamitische achtergrond in de afgelopen dertig jaar is de islam na het christendom de tweede godsdienst van Nederland geworden. Zo'n uitspraak klinkt heel dramatisch maar is ook een beetje demagogisch, omdat het volgens officiële statistieken gaat om amper drie procent van de totale bevolking. Toen de meeste van deze migranten nog in pensions leefden in de jaren zestig, was het merendeel van de Nederlanders zich nauwelijks bewust van de aanwezigheid van *moslims*. Zij werden in eerste instantie gezien als gastarbeiders uit een vreemd land met vreemde gewoonten, die weldar naar huis zouden terugkeren.⁸ Noch in het beleid noch in de wetenschappelijke literatuur speelde de religieuze achtergrond van deze gastarbeiders enige rol.

Moslims zelf hebben zich vanaf het begin beijerd voor de verwezenlijking van gebiedsruimten en andere islamitische instellingen. De behoefte aan dergelijke

instellingen is de laatste tijd gegroeid. Deels komt dit door de gezinshereniging, die de vestiging van islamitische geloofsgemeenschappen versterkte. Deels komt het door de eigen dynamiek van het proces van institutionalisering zelf. (De vestiging van één islamitische school, bijvoorbeeld, stimuleert de behoefte om er meerdere te stichten, al was het maar om een erkende koepel te kunnen vormen.)

Met name rond het begin van de jaren tachtig kwam het politieke en ideologische klimaat in beweging. In 1979 erkende de regering officieel dat de 'gastarbeiders' en hun gezinnen en enkele andere categorieën van migranten, zoals de 'rijksgeboten' uit Suriname, geen tijdelijke passanten waren, maar immigranten die zouden blijven. Voor deze categorieën achtte de regering een Minderhedenbeleid noodzakelijk, gericht op hun integratie in de samenleving. Aan deze migranten werd op papier het grondrecht verleend om te leven volgens hun eigen culturele achtergrond, terwijl er tegelijkertijd naar werd gestreefd hen via gericht beleid volwaardige burgers van deze samenleving te maken. Integratie werd vooral omschreven als 'participatie' in de centrale sectoren van de Nederlandse samenleving: arbeid, huisvesting en onderwijs. Hun achterblijvende participatie in deze sectoren werd opgevat als de keerzijde van integratie. Een belangrijk aspect van de beleidswijziging was dat de integratie van nieuwkomers nadrukkelijker dan in de periode ervoor werd verbonden met hun (ethnisch-)culturele achtergrond. In dit verband veelbetekend is de naamswijziging 'etnische minderheden'. In het beleidsjargon werd op die manier uitgedrukt dat het ging om mensen die zich naast een lage klassepositie bovenal kenmerken door een van de Nederlandse standaard afwijkende cultuur. Integratie en eigen culturele identiteit werden aldus geconstrueerd als twee zaken die in tegenspraak met elkaar zouden zijn: hoe meer cultuur hoe minder integratie, en omgekeerd. En aangezien integratie hoofdoel van het beleid was, was culturele identiteit eigenlijk niet meer dan een doekje voor het bloeden, een concessie aan migranten, maar wel een tijdelijke concessie.⁹ Voorzover er beleidshalve aandacht was voor de islam, werd de islam hooguit gezien als onderdeel van cultuur van etnische minderheden.

'Moslincultuur'

In ruwweg dezelfde periode voltrok zich in de islamitische wereld zelf - zo daarvan kan worden gesproken - een aantal tamelijk dramatische gebeurtenissen. De meest sprekende daarvan was natuurlijk de omwenteling in Iran en de vestiging aldaar van een islamitische republiek. Ook elders deden meer orthodoxe islamitische groepen - gen van zich spreken en daagden ze de zittende seculiere regimes uit. Deze en andere gebeurtenissen leidden ertoe dat veel migranten uit landen als Turkije en Marokko plotseling werden 'ontdekt' als moslims. Er kwam een nieuwe categorie: 'moslimmigranten'.

Deze omslag gebeurde soms in bedekte termen: zo werd aanvankelijk uitsluitend gesproken over Mediterraneanen, eensklaps echter maakten de overheid en wetenschapsbeoefenaren een onderscheid tussen Noordmediterranean ('Zuideuropaan'), zoals Italianen en Spanjaarden, en Zuidmediterranean, zoals Turken en Marokkanen.

Voor het gemak werden mensen met een totaal verschillende achtergrond op één hoop gegooid onder de noemer 'moslincultuur'. Wie wilde begrijpen wat er in het hoofd van een Turk of Marokkaan omging, moest zich verdiepen in de die moslincultuur. Er verschenen publicaties op de markt waarin werd uitgelegd wat de specifieke kenmerken van die moslincultuur zijn en hoe we met moslims zouden moeten omgaan. Eventuele verschillen tussen bijvoorbeeld Turken en Marokkanen werden daarin vooral teruggevoerd op leerstellige verschillen binnen de islam.¹⁰ Een veel gehoorde opvatting is dat moslims als zodanig strenger in de leer zijn dan christenen omdat zij onbekend zouden zijn met de scheiding tussen kerk en staat. In tegenstelling tot christenen zouden moslims hun persoonlijke en maatschappelijke leven volledig door het geloof laten bepalen. Allengs werd de islam de verklaringgrond bij uitstek niet alleen voor gedrag van moslims, maar voor een groot scala aan problemen waarmee zij te maken hadden. Voorbeelden van deze denkwijze vinden we in uitspraken van de man in de straat,¹¹ van kadetleden van vakbonden,¹² van wetenschapsbeoefenaren¹³ en van kerkelijk en politiek actieven.¹⁴ In al deze gevallen wordt blij gegeven van geringschating en wantrouwen jegens de islam en zijn volgelingen.

Een voorbeeld in het onderzoek van De Jongh *et al.*¹⁵ schilderen FNV'ers Turken en Marokkanen nogal eens als fanatieke moslims met wie vruuchtbare samenwerking haast op voorhand is uitgesloten. Volgens de auteurs koesterden de FNV'ers het beeld van een oudertwete, haast middeleeuwse godsdienst. Menigmaal gaven ze blij van angst overheerst te zullen worden door moslims. Sommigen wekten zelfs de indruk te vinden dat Turken en Marokkanen welbewust de islam aanhingen om zich maar niet te hoeven voegen in de Nederlandse samenleving. "T en grondslag hieraan liggen de gedachten dat de islam niet in de Nederlandse samenleving past, de "integratie" in de weg staat en dat Turken en Marokkanen uit kwaadwilligheid de Nederlanders tegenwerken. [...] Er wordt (ten onrechte) heel veel op het geloof afgeschoven". De Jongh *et al.* concluderen dat vele FNV'ers het afzweren van het geloof beschouwen als de kroon op de integratie van de migranten.¹⁶

Alhoewel de positie van migranten het resultaat is van een complex samenspel van economische, sociale, politieke en ideologische factoren, kwam de nadruk dus steeds meer te liggen op het vermeende bijzondere karakter van de islam als godsdienst als belangrijke verklaringgrond voor de positie van moslims. Dit proces van *islamisering* van het discours werd aan het einde van de jaren tachtig, begin jaren negentig nog eens versterkt door tal van internationale gebeurtenissen en door de wijze waarop die door sprakmakers en de media werden weergegeven.¹⁷ Te denken valt aan de Rushdie-

affaire, de Golfoorlog, de opkomst en ondergang van het FIS in Algerije, de ontakeling van de Sovjetunie en de daaropvolgende geweldadige strijd in de verschillende gebiedsdelen, de heroriëntatie van de NAVO op de 'nieuwe bedreigingen' van de westerse wereld, en de eenwording van Europa die vooral uitpakt als een eenwording van christelijke natie-staten in dit werelddeel. Wat dit laatste betreft is het niet toevallig dat F. Bolkestein in 1991 in Luizen op de Liberale Internationale zijn opmerkingen over de islamitische bedreiging van de Europees-liberale beschaving pas maakte na een uitgebreide beschouwing over de nieuwe strategie van de NAVO.¹⁸

Binnenlands kregen zijn opmerkingen een geheel eigen betekenis en dynamiek. Te oordelen naar de gretigheid waarmee de media maar ook politici, zoals de minister van Binnenlandse Zaken I. Dales (PvdA), ingingen op zijn uitspraken over 'minderheden' – want zo werden zijn opmerkingen opgepikt – was er in Nederland een vruchtbare voedingsbodem voor ongunstige opvattingen over de cultuur van etnische minderheden, waaronder *defacto* vaak de moslimcultuur werd verstaan. Slechts enkele landelijke politici, waaronder het Tweede-Kamerlid T. Apostolou, minister H. d'Ancona en staatssecretaris J. Wallage (allen PvdA), bedienden de liberale voorman van repriek. Hun kritiek werd echter snel overschreeuwd door de deelnemers aan het zogeheten Minderhedendebat. In dat nationale debat prijken de vernieuwde achtergebleven cultuur van islamitische immigranten en de (on)gewenste vorming van zoiets als een islamitische zuil opvallend vaak prominent op de agenda.

Paradoxaal genoeg was dit proces van islamisering niet zonder meer ongunstig voor moslims zelf. Zeker: de ideologische voorstelling dat de islam en zijn belijders een last voor de samenleving vormen, werd keer op keer gereproduceerd. Tenzelfdertijd echter konden moslims nu met meer kracht en op grond van het gelijkheidsbeginsel dezelfde rechten claimen die aan andere gelovigen waren toegekend. Zo is de overheidssubsidiëring van bijzondere scholen een grondrecht waar moslims net zo goed als rooms-katholieken of joden gebruik van kunnen maken, hetgeen zij in beperkte mate ook doen. Dit neemt overigens niet weg dat islamitische scholen vaak worden gezien als een hinderpaal voor de integratie van *etnische minderheden*.¹⁹ Alleen al deze 'schoolstrijd' heeft tot heftige discussies geleid.

Spraakverwarring

In het overheersende discours wordt de aanwezigheid van bepaalde categorieën mensen in de Nederlandse samenleving zogezegd tot probleem verheven. Hun aanwezigheid, zo wordt verondersteld, leidt tot sociale fricties, ontregel het 'normale' functioneren van de samenleving. De parameters van dit ideologische proces zijn echter niet eenduidig, maar situationeel gebonden. Afhankelijk van de specifieke situatie worden de betrokkenen nu eens voorgesteld als categorieën die primair sociaal- of etnisch-cultureel bepaald zijn, dan weer als categorieën die primair religieus

bepaald zijn. In het populaire spraakgebruik echter worden termen als 'minderheden', 'allochtonen' en 'moslims' evenals termen als 'etnische-minderheidscultuur' en 'moslimcultuur' uitgewisseld alsof het om dezelfde dingen gaat, om uitwisselbare grootheden. Dit nu is een pijnlijke spraakverwarring. Onder de mensen die worden beschouwd als leden van etnische minderheidsgroepen, zijn immers ook talrijke hindoes, joden, atheïsten en christenen. En niet alle moslims in Nederland worden beschouwd als etnische minderheden.

In het hierboven beschreven ideologische proces gaat het naar onze mening dan ook niet zozeer om een ideologische voorstelling van de islam als een *bedreiging* voor de Nederlandse (rechts)orde' in de zin dat moslims zich aan de Nederlandse wet- en regelgeving zouden onttrekken. De islam wordt veelter gezien als een stelsel van voorschriften dat individuele migranten uit islamitische landen in hun ontplooiingsmogelijkheden beperkt en zo hun integratie in de Nederlandse samenleving belemmert. De Nederlandse gemeenschap wordt slechts 'bedreigd' voorzover haar sociaal-culturele eenheid in het geding is. Sleutelwoord hierbij is 'isolament'.

Een illustratief voorbeeld van deze ideologische voorstelling van de islam is de recente discussie over islamitische scholen. In januari 1992 gaf het Tweede-Kamerlid Franssen (VVD) publiekelijk lucht aan zijn bezorgdheid over de islamisering van het onderwijs. Voor de IKON-radio vroeg hij zich hardop af of islamitische scholen zich wel aan de Nederlandse wet hielden. In het televisieprogramma *NOS-Laet* van 15 januari 1992 herhaalde hij zijn standpunt, allégde hij het accent diemaal op een ander punt:

'Waar ik me primair zorgen over maak is dat we islamitische kinderen in gescheiden aparte scholen opvangen, terwijl het gaat om een minderheidsgroep in de Nederlandse samenleving die sociaal, economisch, maatschappelijk in de meest kwetsbare positie verkeert, en die we nu juist door een minderhedenbeleid in de Nederlandse samenleving voluit proberen te integreren en dezelfde kansen te geven als Nederlanders. En ik ben erg bang dat een verdere groei van het aantal islamitische scholen tot een aantal van honderd, ook doorgaand in het voortgezet onderwijs, die gescheiden ontwikkeling in een begrensde cultuur die geen verwantschap heeft met de Nederlandse maatschappij, tot spanningen in de toekomst zal leiden. [...] Is dit een wenselijke landse maatschappij, totspanningen in de toekomst over te starten, met name ontwikkeling en doen we er niet goed aan daar een discussie over te starten, met name omdat nogal wat redenen van ouders om deze scholen te suchen voortkomen uit kritiek op de opvang in het Nederlandse onderwijs van islamitische kinderen? En doen we er dan niet beter aan het Nederlandse onderwijs te verbeteren in plaats van die gescheiden ontwikkeling te propageren?'

Of Franssen thuis met het zweet in zijn handen de gebeurtenissen in de islamitische wereld volgt en bevreesd is voor een vijfde colonne, is hier niet zo relevant. Het gaat in dit specifieke geval eerder om de veronderstelling dat de islam zijn aanhangers voorschrijven oplegt die het omgaan met niet-moslims verbieden of op z'n minst

afraden. Het is echter een gelegenheidsargument dat een specifiek beleidsdoel dient. Men zou zelfs kunnen stellen dat het demoniseren van moslims als een vijfde colonne eerder contraproductief is voor het beleid ten aanzien van migranten uit islamitische landen. Bij dat beleid staat namelijk juist een zekere pacificatiestrategie voorop. Een moslim is volgens deze opvatting eerder zelfig dan gevaarlijk en dient geholpen te worden.

Becluit

Uit het voorgaande kunnen we concluderen dat zich door een samenloop van omstandigheden in het afgelopen decennium een heel specifiek islamiserend discours heeft ontwikkeld. Het is dit discours dat we niet alleen in het beleid kunnen terugvinden, maar zeker ook in welzijns- en onderwijskringen en in talloze (wetenschappelijke) publikaties over de islam en zijn belijders. Daarin vinden we weliswaar elementen die terug te voeren zijn op een eeuwenoude controverse tussen islam en christendom - in zoverre hebben Lutz en Shadid en Van Koningsveld dus gelijk - maar ook talloze andere voorstellingen, die op zich weinig met die controverse van doen hebben maar vaak ook weinig met de islam. Om het overheersende discours toch volledig terug te voeren op een oriëntalistische traditie of op een mythe van het islamitische gevaar is derhalve reductionistisch.

Van belang is het feit dat de meeste moslims als migranten hier zijn gekomen. Aangezien een aanzienlijk deel van deze migranten in een achterstandpositie verkeert, is het discours opgebouwd uit ideologische elementen die de *achterstand* kunnen 'verklaren'. Daarbij wordt soms gebruik gemaakt van vermeende kenmerken van de islam, soms echter van andersoortige kenmerken. Te denken valt dan aan het soort kenmerken dat in de jaren vijftig en daarvoor centraal stond in het discours met betrekking tot 'sociale gezinnen': gezinnen die zich kenmerken door patriarchale man-vrouw verhoudingen, huwelijken die niet zijn gebaseerd op affectie, conflictslechting door geweld, gebrekkige opvoeding van en onderwijsondersteuning aan de kinderen, geen ABN spreken, gebrek aan hygiëne, enzovoorts. In het algemeen werden die kenmerken negatief gewaardeerd: ze werden beschouwd als achterlijk, stammend uit een pre-industrieel tijdvak en niet-passend bij het ideaalbeeld van de eigen samenleving.

In de praktijk zijn de verschillende discourses in elkaar verstrengeld. Daarbij kunnen verschillende elementen van die discourses elkaar nu eens versterken, dan weer inconsistent zijn of zelfs elkaar tegenwerken. Het is een flexibel, steeds veranderend fenomeen verbonden aan specifieke maatschappelijke actoren en situaties.

Velen staat impliciet een samenleving voor ogen waarin iedereen in principe in gelijke mate participeert in de samenleving met inachtneming van elkaars bijzonderheden, vooropgesteld dat deze bijzonderheden de participatie niet belemmeren.

Men legt daarbij in het bijzonder veel nadruk op de legalistische aspecten van de islam. De islam wordt voorgesteld als een stelsel van regels en voorschriften dat het dagelijks handelen van aanhangers bepaalt en als zodanig een belangrijke hindernis naar volledige participatie kan vormen. Het zijn niet zozeer de collectieve aspecten van de islam die in dit discours worden benadrukt als wel de individuele, zich uitend in concreet gedrag van zijn aanhangers. Moskeeen en islamitische scholen zijn in deze zienswijze niet noodzakelijkerwijs harden van fundamentalisme, maar uitingen van een religieuze behoeftebevrediging en als zodanig een graadmeter voor de mate van integratie of juist isolerend. Daarmee wordt de oorzaak voor het eventuele falen van het overheidsbeleid bij voorbaar gelegd bij moslims zelf, immers zij kunnen het vertoeven volgens die regels te leven of niet. Zo wordt de naleving van deze regels makkelijk opgevat als weigerachtigheid deel te nemen aan de samenleving. In feite staat men dus een geïndividualiseerde, geseculariseerde vorm van islam voor, waarin elke individu rechtstreeks participeert in de centrale instellingen van de samenleving. Deze zienswijze correspondeert niet met een segregierend vijandbeeld over moslims, maar met een beeld waarin moslims worden voorgesteld als marginale, zielige figuren 'van vreemde herkomst' die moeite hebben om op het podium van de moderne samenleving te klauteren.

Wat we in dit artikel hebben willen beargumenteren, is dat angst voor de islam zoals die tot uiting komt in huidige uitspraken over vijfde colomnes, enorme geldstromen uit islamitische landen, onverzoenlijke inams en zelfs terroristische dreigingen slechts een kant van het verhaal is. Als Shadid en Van Koningsveld beweren dat er in Nederland sprake is van een mythe van het islamitische gevaar, dan hebben zij op zichzelf gelijk, de hardnekkige onkenning van Van der List en anderen ten spijt. Maar het analyseren van de wijze waarop de islam ideologisch wordt voorgesteld vereist een veel bredere aanpak. We moeten ons dan niet beperken tot het relatief kleine aantal ronduit vijandige uitspraken van publieke figuren, hoe ernstig deze ook mogen zijn. In zo'n analyse moet ook de stroom uitspraken worden betrokken van vaak welwillende lieden die echter evengoed bijdragen aan een bepaald beeld van de islam en zijn volgelingen. Mensen die het oneens zijn met de ongunstige wijze waarop de islam wordt voorgesteld en met de rol van de koran in de hand het tegendeel beweren, ontkomen er niet aan de rol van de islam te overbenadrukken. Met een beperkte benadering verdwijnt het zicht op andere ideologische voorstellingen, die vaak niets met de islam of met religie in het algemeen van doen hebben, maar wel degelijk een rol spelen.

Noten

* De auteurs danken de deelnemers aan het seminar 'Racisme en migratie' voor hun commentaar op een eerdere versie van dit artikel.

1. H. Lutz, 'The myth of the "Other": Western representation and images of migrant women of so called "Islamic background"', *International Review of Sociology* (Monographic section 'Gender, race and class', edited by S. Allen, F. Anthias and N. Yuval-Davies), 1991, 2, pp. 121-137; H. Lutz, 'The "othering" of Muslim migrants in the Netherlands. A debate on locations of self-vis-a-vis others'. Paper presented at the international conference on the Image of the Other, 29-31 March 1993, Hannover, Tunesia; H. Lutz en A. Moors, 'De mythe van de ander. Beeldvorming over Turkse migranten in Nederland', *Lover*, 16/1 (1989), pp. 4-7.
2. E. W. Said, *Orientalism* (Penguin, Harmondsworth, 1978).
3. Lutz en Moors, 'De mythe van de ander', p. 5.
4. Lutz, 'The myth of the "Other"', p. 125.
5. W.A.R. Shaid en P.S. van Koningveld, *De mythe van het islamitische gewaar. Hindumissen bij ingang* (Kok, Kampen, 1992).
6. *Ibid.*, p. 9.
7. In hoeverre de bedoelingen van Van der List werkelijk zuiver zijn, is niet helemaal duidelijk. Shaid en Van Koningveld hebben in hun boek Van der List in zijn hoedanigheid van medewerker van de Prof.mr. B.M. Teldersstichting, het wetenschappelijk bureau van de VVD, flink de oren gewassen. Hij en enkele van zijn partijgenoten lopen volgens de onderzoekers voorop in de verbreding van de mythe van het islamitische gewaar. Men ontkomt niet aan de indruk dat Van der List hier wrak neemt.
8. J. Rath, *Afzwerving: de sociale constructie van 'etnische minderheden'* (SUA, Amsterdam, 1991).
9. *Ibid.*; J. Rath en S. Saggat, 'Ethnicity as a political tool in Britain and the Netherlands', in A.M. Messina, L.R. Fraga, L.A. Rhodbeck en F.D. Wright (red.), *Ethnic and racial minorities in advanced industrial democracies* (Greenwood Press, New York/Westport, 1992), pp. 201-221.
10. Het betreft hier niet zozeer wetenschappelijke studies, maar vooral talloze informatiebrochures die door diverse instellingen geproduceerd worden ten behoeve van 'deskundigheidsbevordering' in het werken met mensen met een islamitische achtergrond.
11. E.E. Abraham-Van der Mark, "'Hierboven wonen twee gewone Christenmensen'. Verhalen over etnische minderheden', *Sociologisch Tijdschrift*, 11/4 (februari 1985), pp. 593-622, hier pp. 604-606.
12. R. de Jongh, M. van der Laan en J. Rath, *FNV'ers aan het woord over buitenlandse werknemers*. Uitgave 16 van het Centrum voor Onderzoek van Maatschappelijke Tegenstellingen (COMT) (Rijksuniversiteit Leiden, Leiden, 1985), pp. 149-154.
13. S.W. Couwenberg, 'De Nederlandse natie. Continuïteit en verandering', in S.W. Couwenberg (red.), *De Nederlandse natie (Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 1981)*, pp. 9-32, hier p. 12.
14. *Van lijfzwier tot burger. Minderheden en overheidsoverheid*. Publicatie nummer 45 (Groen van Prinsterer Stichting, Amersfoort, 1984).
15. De Jongh *et al.*, *FNV'ers aan het woord*.
16. *Ibid.*
17. E. W. Said, *Governing Islam. How media and experts determine how we see the rest of the world* (Routledge en Kegan Paul, London, 1985).
18. F. Bolkstein, *Address to the Liberal International Conference at Luzern*, 6 september 1991 (VVD Tweede-Kamerfractie, Den Haag, 1991).
19. J. Roosblad, 'Het politieke discours rond de vestiging van een dependance van een islamitische basisschool in Amsterdam', in R. Hampink en J. Roosblad, *Nederland en de Islam*. Reeks Recht & Samenleving nr. 5 (Katholieke Universiteit Nijmegen, Nijmegen, 1992), pp. 53-126.

De wankele onderbouw van de orthodoxie in de economische wetenschap

Over de methodologie van de neoklassieke economie

Geert Reuten

Inleiding¹

Waarom wordt de stelligheid ontleend van wat politici als economische onontkoombaarheden presenteren? Waarom is een hoog financieringskort van de overheid kwijlbaar en waarom is een nog hoger financieringskort van bedrijven dat niet? Trekken de bedrijfsinvesteringen aan als het financieringskort van de minnolonen, En levert dat meer banen op? En waarom leidt een verlaging van de minnolonen, hoe eerder dan een verlaging van de hogere inkomens, tot hogere werkgelegenheid – hoe is dit te rijmen met economische theorieën over technische vernieuwing, arbeidsproductiviteitsstijging en internationale concurrentieverhoudingen? Enzovoort. Het social-economisch beleid wordt veelal verdeeldigd met argumenten ontleend aan 'de' economische wetenschap – al dan niet gefixeerd in een model zoals dat van het Centraal Planbureau. De orthodoxe economische wetenschap zoals die aan universiteiten en hogescholen overwegend gedoceerd wordt, is die van de zogenaamde neoklassieke school.² Voorzover er aan deze economie beleidsuitspraken te ordenen zijn, komen die sterk overeen met de economische politiek zoals die de afgelopen vijftien jaar in (onder andere) Nederland gevoerd wordt. Is het economisch beleid daarmee goed gefundeerd? Dat is uiteraard alleen het geval als de neoklassieke economische wetenschap goed gefundeerd is. Is dat zo?

In dit artikel geef ik een beschouwing van de criteria die neoklassieke economen zelf aanleggen om hun onderzoek te beoordelen. Die criteria blijken methodologisch slecht gefundeerd te zijn (§2) en de empirische status van de theorie is dubieus te noemen (§3). Ik beperk mij niet alleen tot de beschouwing van het standpunt van de neoklassieke economische wetenschap, maar ook tot de gangbare filosofie van de economische wetenschap zelf – ik onthoud mij van kritiek vanuit een ander standpunt. Ik ga niet in

KRITIEK

Jaarboek voor socialistische discussie en analyse

1993-1994

Onder redactie van
**Wim Bot, Marcel van der Linden
en Robert Went**

pp. 53-62

**Stichting Toestanden
Utrecht 1993**