

De religieuze beleving van moslims in Nederland

Diversiteit en verandering in beeld

Willem Huijnk

Het Sociaal en Cultureel Planbureau is een interdepartementaal, wetenschappelijk instituut, dat – gevraagd en ongevraagd – sociaal-wetenschappelijk onderzoek verricht. Het SCP rapporteert aan de regering, de Eerste en Tweede Kamer, de ministeries en maatschappelijke en overheidsorganisaties. Het SCP valt formeel onder de verantwoordelijkheid van de minister van Volksgezondheid, Welzijn en Sport.

Het SCP is opgericht bij Koninklijk Besluit op 30 maart 1973. Het Koninklijk Besluit is per 1 april 2012 vervangen door de ‘Regeling van de minister-president, Minister van Algemene Zaken, houdende de vaststelling van de Aanwijzingen voor de Planbureaus’.

© Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag 2018

SCP-publicatie 2018-11

Opmaak binnenwerk: Textcetera, Den Haag

Figuren: Mantext, Moerkapelle

Vertaling samenvatting: AVB-vertalingen, Amstelveen

Omslagontwerp: Textcetera, Den Haag

Foto omslag: Robin Utrecht | Hollandse Hoogte

ISBN 978 90 377 0868 4

NUR 740

Copyright

U mag citeren uit SCP-rapporten, mits u de bron vermeldt.

U mag SCP-bestanden op een server plaatsen mits:

- 1 het digitale bestand (rapport) intact blijft;
- 2 u de bron vermeldt;
- 3 u de meest actuele versie van het bestand beschikbaar stelt, bijvoorbeeld na verwerking van een erratum.

Data

SCP-databestanden, gebruikt in onze rapporten, zijn in principe beschikbaar voor gebruik door derden via DANS www.dans.knaw.nl.

Contact

Sociaal en Cultureel Planbureau

Postbus 16164

2500 BD Den Haag

www.scp.nl

info@scp.nl

Via onze website kunt u zich kosteloos abonneren op een elektronische attendering bij het verschijnen van nieuwe uitgaven.

Inhoud

Voorwoord	4
Samenvatting en slotbeschouwing	5
1 Moslims in Nederland	18
1.1 De religiositeit van moslims in beeld	18
1.2 Onderzoeksvragen en thematiek	19
1.3 Data en afbakening van de groepen	20
Noot	22
2 Veranderingen in de religieuze beleving van moslims	23
2.1 Religieuze stromingen binnen de islam	24
2.2 Theoretische verwachtingen over de ontwikkelingen in religieuze zelftoewijzing	28
2.3 Religieuze participatie; het bezoeken van een moskee	32
2.4 Bidden, halal eten, ramadan en het dragen van een hoofddoek	35
2.5 Opvattingen en identificatie	44
2.6 Religiositeit onder andere groepen	47
Noten	49
3 Profielen van moslims in Nederland	50
3.1 Latenteklasseanalyse van verschillende dimensies van de religiositeit	51
3.2 Een typologie van moslims	52
3.3 Relatie van de typologie met andere religieuze indicatoren	56
3.4 Ontwikkelingen in de religiositeit op basis van de typologie	59
Noot	61
4 Moslims in de samenleving	62
4.1 De invloed van religieuze beleving op niet-godsdienstige gebieden	62
4.2 Moslimtypen en hun posities in de samenleving	65
Summary and conclusions	76
Literatuur	88
Publicaties van het Sociaal en Cultureel Planbureau	93

Voorwoord

Het Sociaal en Cultureel Planbureau publiceert regelmatig rapportages over de godsdienstige situatie in Nederland. Het dominante beeld bij het christendom is dat van een ontkerkelijking, die zich over een breed front manifesteert. In de studie naar moslims uit 2004 kwam ook een trend naar secularisering naar voren. Echter, in 2012 was het beeld onder moslims heel anders. De identificatie met het geloof was onverminderd hoog, ook onder de tweede generatie. Bij hen was er juist een toename in het moskeebezoek. In deze nieuwe studie naar de religieuze beleving van moslims bekijken we hoe verschillende moslimgroepen hun geloof beleven en belijden, en hoe dit zich heeft ontwikkeld. De diversiteit onder de moslims brengen we onder meer in kaart aan de hand van een typologie op basis van hun gedrag, opvattingen en zelfidentificatie. Verder brengen we in beeld hoe de verschillende groepen moslims in de Nederlandse samenleving staan, bijvoorbeeld wat betreft hun sociale contacten, gezondheid, participatie en opvattingen. We richten ons voornamelijk op de twee grootste moslimgroepen in ons land, de Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse moslims. Onder hen is in verschillende jaren grootschalig enquêteonderzoek uitgevoerd, waarbij een breed scala aan religieuze opvattingen en gedragingen aan bod is gekomen. Daarnaast besteden we kort aandacht aan de religieuze beleving van een aantal kleinere moslimgroepen in Nederland, te weten de Afghaanse, Iraanse, Iraakse, Somalische en Surinaamse moslims.

Deze publicatie is het eerste deel van een reeks studies naar religie en spiritualiteit van het Sociaal en Cultureel Planbureau. Centraal staat de ontwikkeling van verschillende religies en levensbeschouwingen. In het tweede deel zal een (voornamelijk) kwantitatief overzicht worden gegeven van de meer recente ontwikkelingen in christelijk Nederland, waarbij ook de christenmigranten aan de orde komen. Deel drie zal vooral ingaan op de verbreiding en impact van niet kerkelijk gebonden vormen van spiritualiteit en op de levensbeschouwing van buitenkerkelijken en niet-gelovigen.

De auteur is de leden van de leescommissie zeer erkentelijk voor hun betrokkenheid en kritische commentaren. De conceptteksten zijn daarnaast ook van commentaar voorzien door dr. Martijn de Koning (Radboud Universiteit Nijmegen) en dr. Mieke Maliepaard (WODC). Ik dank hen voor hun deskundige en waardevolle bijdragen.

Prof. dr. Kim Putters
Directeur Sociaal en Cultureel Planbureau

Samenvatting en slotbeschouwing

Moslims in beeld

In dit rapport richt de aandacht zich op hoe verschillende moslimgroepen in Nederland hun geloof beleven en belijden, en hoe dit zich heeft ontwikkeld. In 2004 en in 2012 bracht het Sociaal en Cultureel Planbureau de *Moslim in Nederland*-studies uit (Maliapaard en Gijsberts 2012; Phalet en Ter Wal 2004). Hieruit kwam naar voren dat voor veel Turkse en Marokkaanse Nederlanders de islam, ook in de Nederlandse context, een belangrijke plaats inneemt in hun leven. De vraag is hoe dit zich meer recentelijk heeft ontwikkeld. Moslims wonen hier in een overwegend seculiere samenleving waarin anti-islamitische geluiden sinds begin deze eeuw steeds prominenter naar voren komen. Over moslims wordt in het publieke debat regelmatig generaliserend gesproken; het moslim-zijn wordt dan gezien als allesbepalend voor het individuele handelen en verschillen tussen moslims worden nauwelijks benoemd (Wagemakers en De Koning 2015).

In deze studie richten we ons op de diversiteit onder moslims aan de hand van een typologie. Zijn er categorieën moslims te onderkennen op basis van hun gedrag, opvattingen en identificatie? Vervolgens zijn we benieuwd in hoeverre de typologie samenhangt met de posities die worden ingenomen in de Nederlandse samenleving, bijvoorbeeld op het gebied van sociale contacten, opvattingen, welzijn en het doen van vrijwilligerswerk. We kijken op basis van surveygegevens naar ontwikkelingen in de periode 2006-2015. De beschikbare gegevens, op basis van verschillende edities van de Survey Integratie Migranten (SIM), zijn over deze periode het beste met elkaar te vergelijken. Zij maken het mogelijk om een overzicht te geven van (ontwikkelingen in) de religieuze beleving en participatie van verschillende moslimgroepen in Nederland. Het overzicht is vooral beschrijvend van aard; op de achtergronden van de religieuze veranderingen kunnen we niet uitvoerig ingaan. Hierbij is er vooral veel informatie over de grootste twee moslimgroepen in Nederland, de Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims. Daarnaast besteden we kort aandacht aan de religieuze beleving van een aantal kleinere moslimgroepen in Nederland (Afghaanse, Iraanse, Iraakse, Somalische en Surinaamse moslims). Tezamen maken deze groepen een ruime meerderheid uit van de moslimpopulatie in Nederland.

Op de positie van autochtone moslims of moslims uit andere migrantengroepen gaan we nauwelijks in, vanwege het ontbreken van geschikte, recente gegevens. We gaan ook niet in op radicalisme, extremisme of gedragingen en normen die kenmerkend zijn voor bepaalde extreem-orthodoxe stromingen. Niet in de laatste plaats omdat de data (en methode) zich daar simpelweg niet voor lenen.

Deze publicatie is de eerste van een reeks van studies naar religie en spiritualiteit van het Sociaal en Cultureel Planbureau. In het tweede deel zal een overzicht worden gegeven van de meer recente ontwikkelingen in christelijk Nederland, waarbij ook de christenmigranten aan bod komen. Het derde deel zal vooral ingaan op de verbreiding en impact van niet kerkelijk gebonden vormen van spiritualiteit en op de levensbeschouwing van buitenkerkelijken en niet-gelovigen.

Zeer groot deel van de Marokkaanse en Turkse Nederlanders beschouwt zich als moslim

Geschat wordt dat ongeveer 6% van de volwassen bevolking in Nederland moslim is. Veruit het grootste deel van hen heeft een niet-westerse achtergrond; ongeveer twee derde is van Turkse of Marokkaanse herkomst. Het aandeel dat zich als moslim beschouwt, is bij de Marokkaanse Nederlanders (94%) groter dan bij Turkse Nederlanders (86%) (zie tabel S.1). Het aandeel niet-gelovigen is bij de Turkse groep (10%) groter dan bij de Marokkaanse groep (5%).

Tabel S.1

Religieus gedrag en religieuze houdingen onder moslims, 15 jaar en ouder, naar herkomst, 2015 (in procenten)

	Turks	Marokkaans	Somalisch	Surinaams ^a
ziet zichzelf als moslim ^b	86	94	95	9
niet-gelovig ^b	10	5	5	34
bezoekt minimaal eenmaal per week de moskee	40	37	38	16
bidt elke dag vijfmaal	33	78	80	21
heeft alle dagen gevast tijdens de ramadan	55	87	70	34
eet iedere dag halal	80	93	94	69
draagt een hoofddoek (vrouwen)	49	78	90	19
mijn geloof is een belangrijk deel van mijzelf ^c	89	96	93	80
het is vervelend als je dochter trouwt met iemand van een ander geloof ^c	60	63	50	22
moslims moeten leven volgens de regels van de islam ^c	61	66	74	41

a Om een betrouwbaar beeld te kunnen schetsen van hun religiositeit zijn de Surinaamse moslims uit 2011 en 2015 (resp. 9% en 8% van het totale aantal Surinaamse Nederlanders) samengenomen.

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

c Het aandeel dat het (helemaal) eens is met de stelling.

Bron: SCP/CBS (SIM'11-'15), gewogen gegevens

Aandeel moslims neemt bij Turkse Nederlanders af, niet bij Marokkaanse Nederlanders

Tussen 2006 en 2015 is het aandeel moslims onder de Turkse groep afgenomen van 93% tot 86%. Deze afname geldt voor beide generaties. In 2015 beschouwt 82% van de Turkse tweede generatie zich als moslim, tegen 90% van de eerste generatie. Ook bij de Marokkaanse Nederlanders is het deel dat zich als moslim beschouwt bij de tweede generatie (91%) kleiner dan bij de eerste generatie (96%). Echter, bij de Marokkaanse groep is er voor zowel de hele groep als de twee afzonderlijke generaties geen afname in hun religieuze zelftoekenning.

Moskeebezoek wel bij Turkse moslims toegenomen, niet bij Marokkaanse moslims

Bij de Turkse moslims is de afgelopen tien jaar het moskeebezoek bij beide generaties toegenomen. Bij Marokkaanse moslims is er geen duidelijke ontwikkeling. Het deel dat ten minste wekelijks naar de moskee gaat is in 2015 onder Turkse en Marokkaanse moslims ongeveer even groot (resp. 40% en 37%). Van de Turkse moslims gaat een vijfde nooit naar een moskee, bij de Marokkaanse moslims is dit een kwart; dit geldt voor beide generaties. Bij de Marokkaanse moslims is het wel zo dat de eerste generatie (42%) vaker ten minste wekelijks een moskee bezoekt dan de tweede generatie (28%). Mannen gaan vaker wekelijks naar de moskee dan vrouwen; dit houdt verband met het feit dat het vrijdagmiddagbezoek aan de moskee voor vrouwen geen religieuze verplichting is.

Bidden neemt toe onder moslims

Het bidden neemt onder beide generaties van zowel de Turkse als Marokkaanse moslims toe. Marokkaanse moslims bidden aanzienlijk vaker dan Turkse moslims: van de Marokkaanse moslims bidt ruim driekwart (78%) vijfmaal per dag, bij de Turkse moslims is dit een derde (33%). Het merendeel van de Turkse moslims bidt ten minste wekelijks. Het deel dat helemaal niet bidt, is onder zowel Turkse (15%) als Marokkaanse (6%) moslims gering. Vrouwen bidden vaker dan mannen. Het zijn met name de ouderen (≥ 45 jaar) en moslims van de eerste generatie die vaak vijf keer per dag bidden. Niettemin bidt ook nog ruim twee derde van de jonge Marokkaanse moslims of Marokkaanse moslims van de tweede generatie vijf keer per dag. Bij jonge of tweedegeneratie-Turkse moslims is dit deel veel kleiner (18%).

Bijna alle Marokkaanse moslims eten (de meeste) dagen halal en vasten tijdens de ramadan

Een zeer groot deel van de moslims eet (bijna) altijd halal: bij de Marokkaanse moslims doet 93% dit, bij de Turkse moslims 80%. Het aandeel dat halal eet is bij de Turkse moslims sinds 2006 gelijk gebleven en bij de Marokkaanse moslims iets gegroeid (van 89% naar 93% in 2015). Het overgrote deel van de Marokkaanse moslims (87%) vast alle dagen tijdens de ramadan; bij de Turkse moslims is dit iets meer dan de helft (55%). Bij zowel Turkse als Marokkaanse moslims is het deel dat alle dagen vast tijdens de ramadan afgenomen, al is met name bij de Marokkaanse groep de afname gering en vast het overgrote deel dagelijks.

Onder Marokkaanse moslima's is het dragen van een hoofddoek sterk toegenomen

Het dragen van een hoofddoek is in tien jaar tijd sterk toegenomen bij de Marokkaanse moslima's. Droeg in 2006 bijna twee derde (64%) een hoofddoek, in 2015 is dit ruim driekwart (78%). Deze ontwikkeling zien we ook terug bij de tweede generatie, jongeren en hoogopgeleiden. Bij de Turkse moslima's zien we tussen 2006 en 2015 nauwelijks een ontwikkeling in het dragen van een hoofddoek. Van hen draagt in 2015 bijna de helft (49%) een hoofddoek. Er is hierin een groot verschil tussen de leeftijdsgroepen, met name bij de Turkse groep. Van de jonge Turkse moslima's (15-24 jaar) draagt een kwart een hoofddoek, tegen bijna driekwart van de Turkse moslima's van 45 jaar of ouder. De tweede generatie draagt minder vaak een hoofddoek dan de eerste.

Religieuze identiteit was en is belangrijk voor moslims

De religieuze identificatie is tussen 2006 en 2015 min of meer gelijk gebleven. Gevraagd is bijvoorbeeld hoe belangrijk het geloof voor iemand is (zie tabel S.1). Het moslim-zijn was in 2006 belangrijk voor de Turkse en Marokkaanse moslims en dat was in 2015 nog onverminderd zo. Een zeer groot deel geeft aan dat het geloof een zeer belangrijk deel is van henzelf, vooral bij de Marokkaanse moslims (96%); de religieuze identificatie van Turkse moslims is, met 89%, iets minder sterk dan die van Marokkaanse moslims. Voor beide groepen geldt dat vrouwen en de eerste generatie zich het sterkst religieus identificeren. Er zijn geen eenduidige ontwikkelingen door de tijd heen in de religieuze opvattingen, bijvoorbeeld ten aanzien van de rol van het geloof in de politiek, gemengd huwen of het leven volgens de regels van de islam. De verschillen tussen Turkse en Marokkaanse moslims zijn op dit vlak gering.

Religiositeit onder andere moslimgroepen

Voor vrijwel alle Somalische Nederlanders speelt de islam een centrale rol (zie tabel S.1); in vergelijking met 2009 is hun religiositeit op veel gebieden zelfs nog wat sterker geworden, terwijl die al erg sterk was. Zij bidden frequent, ruim twee derde heeft alle dagen gevast tijdens de ramadan, bijna iedereen eet altijd halal en bijna alle Somalische vrouwen dragen een hoofddoek. Ook hechten zij veel waarde aan het geloof.

Bij Surinaamse moslims neemt het geloof in hun dagelijks leven een minder prominente rol in dan bij de andere groepen: zij bidden minder frequent, bezoeken minder vaak de moskee en van de Surinaamse moslima's draagt minder dan een vijfde (19%) een hoofddoek. Een minderheid van de Surinaamse moslims is van mening dat het vervelend is als je dochter trouwt met een niet-moslim (22%) en is van mening dat moslims moeten leven volgens de regels van de islam (41%).

Over moslims uit de vluchtelingengroepen zijn geen recente cijfers beschikbaar. Uit onderzoek uit 2009 bleek dat een relatief groot deel van de Iraanse Nederlanders niet gelovig is en een deel (20%) christelijk is. De religieuze participatie is bij Iraanse moslims op alle gebieden het laagst en ook in hun opvattingen over de rol van het geloof komt de minste religieuze beleving naar voren. De Afghaanse en Iraakse moslims zitten op veel religieuze gedragingen en opvattingen tussen de Iraanse en Somalische groep in. Hun religieuze par-

ticipatie is duidelijk lager dan die onder de Somalisch-, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, maar hun religieuze identificatie is relatief sterk.

Profielen van moslims in Nederland

Aan de hand van verschillende aspecten van het geloof is via een latenteklasseanalyse een typologie met vijf categorieën moslims geconstrueerd (zie tabel S.2). Het categoriseren van individuen in groepen slaat enerzijds verschillen plat, maar geeft anderzijds de mogelijkheid om groepsverschillen te laten zien en daarmee grip te krijgen op gemeenschappelijke verschillen en processen. De gebruikte typologie is gebaseerd op vrij gangbare religieuze uitingsvormen en houdingen. Extreem-orthodoxe groeperingen zijn op basis van deze gegevens niet te identificeren. Wat we wel weten, op basis van zelfidentificatie, is dat 0,3% van de Turkse moslims en 0,5% van de Marokkaanse moslims zich als salafist beschouwt. Dit is waarschijnlijk een onderschatting, onder meer omdat een deel van de salafisten zich ziet als vertegenwoordiger van de zuivere islam in plaats van een aanhanger van een bepaalde stroming.

Tabel S.2

Moslimtypologie naar onderliggende indicatoren, bevolking van 15 jaar en ouder, 2015 (in procenten)

	seculier	cultureel	selectief	vroom, privaat	strikt, praktiserend	gemiddeld
ten minste wekelijks naar moskee (%)	0	5	45	0	84	38
vijf keer per dag bidden (%)	0	0	0	85	90	61
eet halal (%)	57	96	96	99	100	97
heeft tijdens ramadan gevast (%)	24	69	83	90	96	86
geloof is belangrijk (% (helemaal) mee eens)	6	93	92	97	98	92
doet pijn als iemand iets slechts zegt over mijn geloof (% (helemaal) mee eens)	42	76	77	79	87	80
leven volgens regels islam (% (helemaal) mee eens)	1	42	57	66	82	65

Bron: SCP (SIM'15), gewogen gegevens

Voor de seculiere moslims heeft het geloof weinig betekenis en wordt het nauwelijks gepraktiseerd. Voor culturele moslims is het geloof wel belangrijk, maar uit zich dit niet in het praktiseren van de rituele gedragingen zoals bidden of moskeebezoek. Selectieve moslims nemen een tussenpositie in. Zij nemen regelmatig deel aan de sociale en rituele praktijken, maar niet zeer frequent. Het geloof neemt voor de vrome, private moslims een zeer belangrijke plaats in en zij bidden bijvoorbeeld veel en volgen de voedselvoorschriften nauwgezet. Hun religiositeit wordt wel hoofdzakelijk in de privésituatie beleden; een mos-

kee bezoeken zij amper. Bij de strikt, praktiserende moslims speelt de islam in het dagelijkse leven de grootste rol. Ze zijn zeer actief in de rituele praktijk (bidden, moskeebezoek) en de sociale praktijk (halal eten, ramadan). Zij zijn (sterk) van mening dat ook andere moslims moeten leven volgens de regels van de islam.

Groot deel van Marokkaanse moslims is vroom of strikt, Turkse moslims meer divers

Veruit het grootste deel van de Marokkaanse moslims is strikt praktiserend (41%) of vroom (43%) (zie tabel 5.3). Samengenomen past dus 84% in de twee categorieën die het geloof het sterkst belijden. Seculiere (2%) of selectieve (5%) moslims komen nauwelijks voor bij Marokkaanse moslims. Bij de Turkse moslims is er meer diversiteit en zijn de twee groepen die het meest strikt zijn (vroom en strikt praktiserend) beduidend kleiner van omvang. De selectieve (27%) en strikt praktiserende (30%) groep zijn bij hen ongeveer even groot. Daarnaast is bij elkaar opgeteld ruim een kwart culturele (21%) of seculiere (7%) moslim. Dus naast de groep van Marokkaanse en Turkse Nederlanders die zich als niet-gelovig beschouwt, is er een kleine groep die zich wel moslim noemt, maar waarvoor het geloof weinig betekenis lijkt te hebben.

De Somalische groep lijkt qua religieuze typering veel op de Marokkaanse groep. De strikt praktiserende (43%) en vrome moslims (43%) vormen veruit de grootste groepen. Seculiere of culturele moslims komen bij hen nauwelijks voor. Bij de Surinaamse moslims is de seculiere groep relatief groot (14%) en de strikt praktiserende groep juist klein (22%) in vergelijking met de drie andere herkomstgroepen. Tegelijkertijd valt ongeveer de helft van de Surinaamse moslims in een van de twee meer strikte categorieën (vroom of strikt praktiserend).

Tabel 5.3

Moslimtypologie naar herkomst, bevolking van 15 jaar en ouder, 2015 (in procenten)

	seculier	cultureel	selectief	vroom, privaat	strikt, praktiserend
Turks	7	21	27	15	30
Marokkaans	2	8	5	43	41
Somalisch	2	6	5	43	43
Surinaams ^a	14	19	17	29	22

a De typologie is voor Surinaamse moslims bepaald op basis van de jaargangen 2011 en 2015 tezamen om voldoende respondenten te hebben.

Bron: SCP (SIM'06-'15), gewogen gegevens

Typologie naar achtergrond

Seculiere moslims komen weinig voor onder mannen en vrouwen, jong en oud, laag- en hoogopgeleid en eerste en tweede generatie. De culturele en selectieve moslims zijn relatief veel te vinden onder jongeren en de tweede generatie, terwijl de vrome en strikt praktiserende moslims juist gemiddeld ouder zijn en van de eerste generatie. Ook vele van de

laagopgeleide moslims zijn vroom (38%) of strikt praktiserend (44%). Mannen zijn vaker strikt praktiserend (46%), vrouwen vaker vroom (50%). Dit komt met name doordat vrouwen minder vaak naar de moskee gaan. Wanneer we naar het totaal kijken van de vrome en strikt praktiserende groepen zien we dat ruim driekwart van de vrouwen (78%) onder deze twee meest gelovige categorieën valt en bijna twee derde (63%) van de mannen. Er is een sterke relatie tussen enerzijds ervaringen en socialisatiepraktijken in de jeugd en anderzijds de mate van religiositeit in het latere leven. Van de seculiere moslims ging een minderheid als kind naar Koranlessen en ging bij een minderheid de vader wekelijks naar een godsdienstige bijeenkomst. Voor de andere moslims is dit niet zo. Zo gingen bijna alle vaders (92%) van de strikt praktiserende moslims ten minste wekelijks naar de moskee en ging bijna driekwart van hen als kind naar Koranlessen.

Toename van de twee moslimcategorieën waarvoor de religieuze beleving het sterkste is

De twee categorieën die qua gedrag en opvattingen het meest gelovig zijn (de vrome en strikt praktiserende moslims) zijn sinds 2006 toegenomen onder zowel de Turkse (van 37% naar 45%) als Marokkaanse groep (van 77% naar 84%). Bij de Turkse en Marokkaanse moslims is de groep van culturele moslims sinds 2006 gestaag afgenomen. Er is onder zowel Turkse als Marokkaanse moslims geen verandering in het (kleine) aandeel seculiere moslims.

De rol van de islam in de bredere samenleving

De wijze waarop de verschillende categorieën moslims in de Nederlandse samenleving staan, laat een aantal duidelijke patronen zien. Er is hierbij rekening gehouden met verschillen naar leeftijd, geslacht, generatie, herkomst en opleiding. De seculiere moslims zijn het meest progressief in hun opvattingen, hebben het vaakst betaald werk, voelen zich verbonden met Nederland, hebben relatief veel sociale contacten buiten de herkomstgroep, zijn positief over Nederland en Nederlanders en vertonen een relatief groot sociaal en institutioneel vertrouwen. De blik is duidelijk op Nederland gericht, men ziet en ervaart veel kansen en de sociaal-culturele afstand is beperkt. De sociaal-emotionele banden met de herkomstgroep zijn in vergelijking met de andere moslimgroepen minder sterk. Ook verrichten de seculiere moslims naar verhouding minder vaak vrijwilligerswerk en mantelzorg; dit kan ook te maken hebben met het feit dat ze relatief vaak betaald werk hebben.

Op veel punten zijn de strikt praktiserende en, in wat mindere mate, de vrome moslims de tegenhanger van de seculiere moslims. De sociaal-culturele afstand tot autochtone Nederlanders is groot: zij onderschrijven traditionele waardeoriëntaties en hebben geen sterke emotionele band met Nederland. Ook staan zij het minst accepterend tegenover gemengde vriendschappen of relaties. De inbedding in de herkomstgroep is, net als bij de culturele, selectieve en vrome moslims, veel hechter; de identificatie met de herkomstgroep is sterk en er zijn vele sociale contacten met herkomstgenoten, al dan niet in religieus verband.

Maar dit is niet het hele verhaal. In lijn met eerder onderzoek onder christenen zien we bijvoorbeeld positieve effecten van een sterkere religieuze beleving op welzijn en prosociaal gedrag. De strikt praktiserende moslims ervaren een grote psychische gezondheid, zijn gelukkiger, zijn vaker lid van een (religieuze) vereniging en verrichten meer vrijwilligerswerk en mantelzorg dan de andere moslimgroepen. De informele participatie gaat niet samen met formele participatie; een relatief klein deel heeft betaald werk.

Het is niet zo dat meer strikte vormen van religieuze beleving bij moslims gepaard gaan met meer acceptatie van geweld. Er is onder alle moslimgroepen weinig begrip voor mensen die geweld gebruiken voor hun geloof of steun voor het idee dat geweld soms de enige manier is om een ideaal te bereiken. Tussen de moslimgroepen is er ook weinig verschil in de waardering voor culturele diversiteit. Ook de strikte moslims geven bijna allemaal aan van mening te zijn dat het goed is dat een samenleving bestaat uit verschillende culturen.

Beeld van de Nederlandse samenleving onder moslimgroepen weinig positief

Het vertrouwen in de regering en de politie is onder alle moslimgroepen niet groot. Ook delen zij de perceptie van een niet al te positief en soms vijandig maatschappelijk klimaat. Dit uit zich bij een deel van hen in gevoelens van uitsluiting, een gebrek aan ervaren acceptatie en ervaringen van discriminatie. Bij de seculiere groep speelt dit allemaal wat minder sterk, uitgezonderd de discriminatie-ervaringen. De ervaren acceptatie is bij de selectieve en strikt praktiserende moslims het laagst en het gevoel dat Nederlanders te negatief zijn over de islam wordt onder hen het breedst gedeeld. De selectieve moslims hebben weinig sociaal vertrouwen en hun welzijn is relatief minder goed. Wellicht is bij hen in vergelijking met meer dogmatische groepen, zoals de strikt praktiserende en vrome moslims, meer twijfel over de exacte plaats van religie in hun leven. Ook denken zij het meest negatief over Nederland en Nederlanders. Zo zijn zij het minst tevreden over Nederland, voelen zich er het minste thuis en willen het vaakst terug naar het herkomstland. De religieuze beleving is bij hen niet het meest sterk, maar zij staan wat dichterbij de Nederlandse samenleving, waardoor zij wellicht vaker dan de meer strikte moslims geconfronteerd worden met negatieve ervaringen en uitlatingen. De strikt praktiserende moslims verkeren meer in de eigen cirkel en hebben daardoor mogelijk verhoudingsgewijs minder last van de negativiteit van de ontvangende samenleving (conform de notie van de integratieparadox).

De religiositeit van moslims houdt dus duidelijk verband met niet-godsdienstige kanten van het leven. Het risico van het tonen van de relaties tussen religiositeit en levenssferen is dat de islamitische identiteit als richtinggevend wordt gezien voor al het gedrag en opvattingen van moslims. Hoewel de islamitische identiteit voor velen zeer belangrijk is, is deze vanzelfsprekend niet allesbepalend. Naast deze identiteit hebben moslims ook veel andere sociale identiteiten.

Diversiteit met een hoofdstroom: geloof onverminderd belangrijk

Voor vele moslims is het geloof onverminderd belangrijk. Een zeer groot deel van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders beschouwt zich als moslim. Voor bijna alle moslims, de kleine groep van seculiere moslims daargelaten, neemt het geloof een belangrijke plaats in. Niettemin schuilt onder deze hoofdstroom diversiteit. Deze pluriformiteit loopt onder andere via etnische scheidslijnen. Marokkaanse en Somalische moslims zijn bijvoorbeeld op veel vlakken, met name als het gaat om de praktisering, religieuzer dan de Turkse of Surinaamse moslims. Ook de moslimtypologie laat religieuze diversiteit onder moslims in Nederland zien.¹ Bepaalde gedragingen en opvattingen concentreren zich sterker binnen bepaalde groepen moslims, en deze groepen wijken ten opzichte van elkaar af op hun houdingen en de posities die zij innemen in de samenleving. Deze pluriformiteit is sterker aanwezig bij de Turkse dan bij de Marokkaanse moslims. Van de Marokkaanse moslims past een zeer groot deel in de twee categorieën die het meest gelovig zijn: de vrome en strikt praktiserende moslims. De mate van orthodoxie van de strikte of vrome moslims is op basis van de huidige gegevens niet goed te bepalen. Wat ons onderzoek wel laat zien, is dat het merendeel van de strikte en vrome moslims openstaat voor culturele diversiteit en afkeurend staat tegenover het gebruik van geweld. Ook geeft een groot deel van hen aan te gaan stemmen. Zij wijzen de democratische rechtsstaat en de bijbehorende instituties dus voor het overgrote deel niet af, zoals dit wel het geval is voor bepaalde orthodoxe stromingen binnen het salafisme. Een zeer klein deel van de Turkse en Marokkaanse moslims die wij hebben onderzocht beschouwt zich als salafist. Tegelijkertijd is het waarschijnlijk dat niet iedere salafist zich expliciet zo noemt: zij zien de wijze waarop zij hun geloof belijden als enige ware vorm van de islam en niet als een van de stromingen daarbinnen (De Koning 2014).

Roex et al. (2010) schatten dat ongeveer 8% van de Nederlandse moslims streng orthodox is. Dit is bijvoorbeeld gebaseerd op normen met betrekking tot het luisteren naar niet-religieuze muziek, het vermijden van plekken waar alcohol wordt gedronken en normen over omgangsvormen tussen mannen en vrouwen, bijvoorbeeld het komen op plekken waar mannen en vrouwen gezamenlijk aanwezig zijn. De schatting van het streng orthodoxe deel van de moslims in de studie van Roex et al. (2010) is dus aanzienlijk kleiner dan onze schattingen van de vrome of strikte moslims in de periode 2006-2015. Alhoewel de twee onderzoeken niet een op een met elkaar vergeleken kunnen worden door verschillen in onderzoeksoptiek en tijdstip, zijn er dus wel sterke aanwijzingen dat het inhoudelijk om verschillende groepen gaat. De door ons geïdentificeerde moslimgroepen die het meest gelovig zijn (strikt en vroom) kunnen dus niet gezien worden als streng orthodox.

Individualisering, lichte secularisering en religieuze revitalisering

De religieuze beleving van moslims is in beweging. De richting waarin is niet eenduidig. Er is bij de Turkse Nederlanders licht sprake van secularisering; het deel dat zich als niet-gelovig beschouwt, is klein, maar gegroeid. Bij de Marokkaanse Nederlanders is dit niet zo.

Onder zowel Turkse als Marokkaanse moslims is er sprake van toenemende religiositeit. Bij Turkse moslims zijn bijvoorbeeld bij beide generaties het moskeebezoek en het bidden toegenomen. Bij de Marokkaanse moslims geldt dit voor het bidden, het halal eten en het dragen van een hoofddoek. Het dragen van een hoofddoek is bij jonge en hoogopgeleide Marokkaanse moslima's in kort tijdsbestek relatief sterk toegenomen.

Beide (tegengestelde) bewegingen – secularisering en een toename in de religieuze beleving – passen bij het idee dat er in de westerse, seculiere en plurale samenleving sprake is van een individualisering van het geloof. De islam wordt in toenemende mate op eigen manier ingevuld (De Koning 2008; Noor 2018; Wagemakers en De Koning 2015). Volgens de individualiseringthese gaan jongeren zelf op zoek naar de betekenis en invulling van hun geloof en volgen zij niet klakkeloos wat de imam of hun ouders hun voorschrijven. Individualisering verwijst dan naar het pad waarlangs iemand tot zijn religieuze beleving komt en niet naar de concrete wijze waarop de religie wordt beleden. Voor een klein deel leidt dit tot secularisering, maar bij een groter deel zien we dat religie juist aan belang wint. Een individualistische benadering van het geloof hoeft dus geenszins te leiden tot 'moderne' opvattingen of het loslaten van de traditionele praktijken, integendeel (De Koning 2008). De individualisering van het geloof verwijst ook niet naar een private beleving van het geloof; de religieuze beleving van jonge moslims heeft vaak juist een sterk sociaal karakter, verbonden in sociale relaties en (online) sociale netwerken (Beekers 2015).

Toenemend opleidingsniveau en generatieopvolging leiden nauwelijks tot secularisering

Een langer verblijf in Nederland, de opeenvolging van generaties en het toenemen van het opleidingsniveau hebben tot op heden dus nauwelijks geleid tot secularisering, vooral niet bij de Marokkaanse Nederlanders. Alhoewel de laagst opgeleiden, die vooral bestaan uit de oudere eerste generatie, het meest strikt zijn in hun geloof, zijn er bij de Marokkaanse Nederlanders verder weinig verschillen tussen de opleidingsniveaus. Bij de Turkse Nederlanders zien we nadrukkelijker dat de hoogopgeleiden het vaakst niet-gelovig zijn, minder vaak naar de moskee gaan en zich het minst sterk identificeren met hun geloof.

Op veel terreinen is de tweede generatie wat minder religieus dan de eerste. Een iets groter deel is ongelovig, ze bidden minder vaak, dragen minder vaak een hoofddoek en bij de Marokkaanse tweede generatie is het moskeebezoek lager. Ook ander onderzoek liet zien dat onder jongeren van 15 jaar de religieuze beleving minder sterk is dan bij hun ouders (De Hoon en Van Tubergen 2014). Tegelijkertijd zijn adolescenten met een moslimachtergrond aanzienlijk religieuzer dan hun autochtone leeftijdsgenoten of adolescenten met een andere achtergrond (Güngör et al. 2011; De Hoon en Van Tubergen 2014; Van Tubergen en Sindradottir 2011). Moslims slagen er veel beter in om hun geloof door te geven aan hun kinderen dan christenen (De Hoon en Van Tubergen 2014). Ook voor een groot deel van de tweede generatie is het geloof zeer belangrijk (zie ook Huijnk et al. 2015) en neemt het belang van geloof juist toe.

Blootstelling aan wiens denkbeelden?

Het idee achter de secularisatiethese is dat bij een langdurig verblijf in een seculiere context, met een toenemende betrokkenheid bij en blootstelling aan de omgeving, de religiositeit van migranten afneemt. Om te beklijven moeten opvattingen en overtuigingen door de sociale omgeving worden bevestigd en ondersteund. Dientengevolge komen opvattingen onder druk te staan bij een wisseling van (sociale) omgeving, waarbij er blootstelling is aan andere denkbeelden (Berger 1967). De vraag kan gesteld worden hoe seculier de directe sociale omgeving van veel moslimjongeren is en hoe vaak zij op een positieve manier in aanraking komen met andere denkbeelden. De (positieve) blootstelling aan andere denkbeelden is waarschijnlijk beperkt.

De negatieve oordelen over de islam en moslims vanuit de Nederlandse maatschappelijke omgeving stimuleren het aanhalen van de banden binnen de herkomstgroep en het onderlijnen van de moslimidentiteit. Sociale netwerken zijn veelal gescheiden, net als de (sociale) media die tot zich genomen worden (Huijnk et al. 2015). Het bespreken van thema's als religie of juist geloofsafval gaat vaak niet of moeizaam in klassen en scholen waar de spanningen, polarisaties en scheidslijnen uit de bredere samenleving ook zichtbaar en voelbaar zijn (Kleijwegt 2016).

De onderlinge beeldvorming van moslims en niet-moslims is veelal niet positief; dit staat contact en de bereidheid om kennis te nemen van elkaars denkbeelden in de weg. De afwerende houding vanuit de Nederlandse samenleving maakt het geloof, de moslimidentiteit en het behoren tot een gemeenschap extra aantrekkelijk (Ketner 2008). De negatieve beeldvorming kan een stimulans zijn om zich te verdiepen in de kennis over de islam. Dit geldt mogelijk nog het meest voor de Marokkaanse groep; de beeldvorming over hen is het meest negatief, zij zijn de meest gestigmatiseerde migrantengroep in Nederland.

Toenemende religiositeit juist als reactie op pluralisme

Het leven in een westerse samenleving met opvattingen en gedragingen die niet stroken met wat het geloof voorschrijft, lijkt bij sommige moslimjongeren vooral de vastberadenheid te stimuleren om dicht bij dat geloof te blijven (Huijnk et al. 2015). Het is niet alleen de confrontatie met seculiere denkbeelden die de zoektocht naar een diepere waarheid of processen van versterkte religiositeit bij jongeren stimuleert (Roeland et al. 2010). Ook de religieuze of culturele diversiteit binnen de gemeenschap kan hieraan bijdragen. Zoals gezegd plaatst een deel van de jongeren vraagtekens bij de wijze waarop hun ouders het islamitisch geloof vormgeven (Roy 2004). De islam van hun ouders en familie wordt gezien als gebaseerd op traditie, gewoonte en cultuur in plaats van op de ware islam (De Koning 2008). Meer algemeen kan de confrontatie met de verschillende invullingen van het geloof naar herkomstland en/of tussen religieuze stromingen resulteren in een zoektocht naar de 'echte' islam die losstaat van plaatselijke culturele invullingen. Een meer persoonlijke, individualistische zoektocht naar de ware islam kan ertoe leiden dat jongeren juist strenger in de leer worden dan hun ouders of omgeving ooit geweest zijn. Het kan dan een proces zijn waarbij zowel wordt afgezet tegen de ouders, die het geloof in hun perceptie niet op een zuivere manier belijden, als tegen een seculiere omgeving die afwijzend staat ten aanzien

van de islam. Deze purificatie gaat gepaard met discussies en conflicten over wie de islam juist interpreteert, tussen jongeren onderling, maar ook nadrukkelijk tussen jongeren enerzijds en hun ouders en oudere generaties moslims anderzijds (De Koning 2008; Roeland et al. 2010). Voor religieuze verdieping of zoektochten is het internet een bijna onbeperkte bron van informatie en sociale contacten. Virtuele contacten gaan dwars door grenzen van voordeuren, schooldeuren, gemeenten of landen heen. Het geloof en het zich deelgenoot voelen van de islamitische ummah kan een gevoel van geborgenheid en een sterk groepsgevoel geven.

Ontwikkelingen in breder verband: religieuze revitalisering bij jonge gelovigen in Nederland

De toename in de religieuze beleving bij moslims in Nederland staat niet op zichzelf. Sinds de jaren zeventig is er binnen een grote (geografische) diversiteit aan moslimlanden een (her)opleving van religieuze waarden, identificatie en participatie (Carvalho 2009). Daarnaast is er binnen de Nederlandse samenleving onder jonge gelovigen een algemene tendens naar een sterkere binding met het geloof en vormen van orthodoxie (De Hart 2014). De zoektocht van jonge moslims naar manieren om hun geloof vorm te geven in een pluralistische en grotendeels seculiere samenleving vertoont overeenkomsten met die van andere jonge gelovigen in de Nederlandse samenleving, zoals de orthodox-protestanten (bv. de evangelicalen) of katholieken. Deels kan een versterkte religieuze beleving een reactie zijn op het leven in een seculiere en liberale omgeving. Gelovigen zijn in de minderheid en een religieuze levensstijl is allerm minst een vanzelfsprekendheid. Dit dwingt gelovigen ertoe zelf actief het geloof te onderhouden, om te voorkomen dat het geloof verslapt (Beekers 2015). De behoefte aan een veilige, vertrouwde omgeving waarin men zichzelf kan zijn, is niet anders voor moslims dan voor orthodox-protestantse gemeenschappen of christenmigranten. Christenen en moslims nemen op dit punt een vergelijkbare positie in, die overeenkomstige worstelingen oplevert. Het versterkt zoeken naar de authentieke kern van de religie, die verder gaat dan de bestaande tradities en instituties, kan ook leiden tot een grotere vatbaarheid voor een orthodoxe interpretatie van het geloof. Zo lijkt het salafisme met name op jonge (Marokkaanse) moslims een aantrekkingskracht te hebben, al ontbreken exacte cijfers.

De religieuze beleving kan vorm krijgen in netwerken van gelijkgestemden, die aan hen steun bieden, hun geloof bevestigen en hen stimuleren om het ware geloof na te streven. Zowel christenen als moslims gebruiken online gemeenschappen om informatie uit te wisselen, religieuze identiteiten te vormen en te participeren in collectieve online rituelen (Roeland et al. 2010). Bij de religieuze ontwikkelingen van de christenen wordt er daarnaast gewezen op het hardkerneffect (De Hart 2014). Dat houdt in dat de uittocht van de vrijzinnige jeugd de sterkst op de godsdienst betrokken jeugd overlaat. Bij Turkse Nederlanders, bij wie het deel ongelovigen wat is toegenomen, kan dit beperkt meespelen; bij Marokkaanse Nederlanders lijkt dat minder het geval. Het geloofsafval is bij hen niet toegenomen.

Het is niet eenduidig wat de toenemende religiositeit betekent voor de positie van moslims in de Nederlandse samenleving. Toenemende religiositeit kan positief uitwerken voor bijvoorbeeld de geestelijke gezondheid, prosociaal gedrag of de banden met leden binnen de herkomstgroep, maar lijkt tegelijkertijd de sociaal-culturele afstand tussen moslims en niet-moslims in Nederland te vergroten. De perceptie van (groter wordende) culturele verschillen tussen moslims en niet-moslims werkt door in de onderlinge beeldvorming. Hierdoor worden scheidslijnen en groepsgrenzen dieper getrokken (Huijnk et al. 2015). Moslims worden door een deel van de niet-moslims gezien als ‘de ultieme ander’ (De Koning 2016). Alhoewel de Nederlandse identiteit en de moslimidentiteit elkaar geenszins hoeven uit te sluiten, lijkt voor veel moslims hun geloof de belangrijkste sociale identiteit te zijn (Huijnk et al. 2015). Een toename in religiositeit en de daarmee gepaard gaande grotere sociaal-culturele afstand lijken de leefwerelden van moslims en niet-moslims alleen maar sterker van elkaar te scheiden.

Noot

- 1 Ondanks dat we aan veel verschillende elementen van de geloofsbeleving aandacht hebben kunnen schenken, zijn er ook onderwerpen die niet of nauwelijks aan bod zijn gekomen. Graag hadden we meer informatie gehad over bijvoorbeeld het zoekgedrag (waar haalt men de religieuze kennis vandaan), religieuze netwerken, verschillen tussen de diverse stromingen, discussiethema's onder moslims en de mate van orthodoxie, bijvoorbeeld op basis van geloofsvoorstellingen.

1 Moslims in Nederland

1.1 De religiositeit van moslims in beeld

In Nederland en Europa is de islam na het christendom de grootste godsdienst. Voor het overgrote deel wordt de moslimgemeenschap in Nederland gevormd door migranten en hun kinderen. Vanaf de jaren zestig namen Turkse en Marokkaanse migranten de islam mee naar Nederland (zie kader 1.1 in § 1.3). Sinds die tijd is het aantal moslims sterk toegenomen, onder andere door verdere migratie. Het islamitische geloof is daardoor in Nederland sterk verbonden met de migratiegeschiedenis en wordt vaak beleden binnen etnische gemeenschappen (Maliapaard en Gijsberts 2012). De islam is echter niet alleen een migrantengodsdienst. Veel moslimmigranten hebben hun geloof doorgegeven aan hun kinderen. Inmiddels bestaat bijvoorbeeld de helft van de Nederlanders met een Turkse of Marokkaanse herkomst uit de tweede generatie (CBS 2016); zij zijn hier geboren en opgegroeid. Tegelijkertijd is het aantal autochtone moslims zeer gering.

In 2004 en in 2012 bracht het Sociaal en Cultureel Planbureau de *Moslim in Nederland*-studies uit (Maliapaard en Gijsberts 2012; Phalet en Ter Wal 2004). Daaruit bleek dat voor veel Turkse en Marokkaanse Nederlanders de islam, ook in de Nederlandse seculiere context, een belangrijke plaats in hun leven innam. Dit gold ook voor de tweede generatie. De vraag is hoe dit zich meer recentelijk heeft ontwikkeld. Moslims wonen hier in een overwegend seculiere samenleving waarin anti-islamitische geluiden sinds begin deze eeuw steeds prominenter naar voren komen. Weinig onderwerpen zijn de laatste jaren zo veel en verhit bediscussieerd als de islam en de integratie van moslims.

In dit rapport richten we ons op de vraag hoe verschillende moslimgroepen in Nederland hun geloof beleven en belijden, en hoe dit zich ontwikkeld heeft (hoofdstuk 2). Over moslims wordt in het publieke debat regelmatig generaliserend gesproken; het moslim-zijn wordt gezien als allesbepalend voor het individuele handelen, en verschillen tussen moslims worden nauwelijks benoemd (Wagemakers en De Koning 2015). We willen meer zicht krijgen op de diversiteit onder de moslims en doen dit onder meer aan de hand van een typologie (hoofdstuk 3). Zo gaan we na of er categorieën van moslims te onderscheiden zijn op basis van hun gedrag, opvattingen en identificatie. Vervolgens brengen we de verschillende moslimcategorieën in verband met de posities die worden ingenomen op andere, niet-godsdienstige vlakken van het leven, zoals de sociale contacten, gezondheid, opvattingen, maatschappelijke participatie en ervaringen van discriminatie (hoofdstuk 4). Alhoewel de religieuze identiteit kleur, vorm en richting geeft aan het dagelijks leven, is het vanzelfsprekend niet zo dat deze allesbepalend is. Naast deze identiteit zijn er nog vele andere relevante en bepalende sociale identiteiten.

Religieuze ontwikkelingen in Nederland in beeld: een drieluik

Deze publicatie is de derde scp-studie die zich expliciet richt op moslims in Nederland. Het is tevens het eerste deel van een reeks van studies naar religie en spiritualiteit van het Sociaal en Cultureel Planbureau. Centraal hierin staat de ontwikkeling van verschillende religies en levensbeschouwingen. In het tweede deel zal een (voornamelijk) kwantitatief overzicht worden gegeven van de meer recente ontwikkelingen in christelijk Nederland. Op basis van de diverse edities van de onderzoeken God in Nederland (GiN) en Culturele veranderingen in Nederland (cv) zullen ontwikkelingen in de godsdienstige gedragingen en opvattingen van de (christelijke) bevolking worden opgetekend. Hierbij is ook aandacht voor de verschillende kerkrichtingen, specifiek voor jonge kerkleden. In dat tweede rapport komen, aan de hand van kwalitatief onderzoek, ook de christenmigranten aan de orde. Zij vormen een aanzienlijke groep, de schatting is dat er ongeveer 1 miljoen christenmigranten in Nederland wonen (De Hart en Van Houwelingen 2018). Het derde deel uit de reeks zal in 2019 verschijnen en vooral ingaan op de verbreiding en impact van niet kerkelijk gebonden vormen van spiritualiteit en op de levensbeschouwing van buitenkerkelijken en niet-gelovigen.

1.2 Onderzoeksvragen en thematiek

De religieuze beleving van moslims

Voor een goed beeld van (ontwikkelingen in) de religiositeit van moslims is het belangrijk om meerdere aspecten te belichten; religie is immers een multidimensionaal fenomeen (Stark en Glock 1968). Dit betreft zowel zichtbare aspecten of gedragingen (het praktiseren), als houdingen en vormen van religieuze identificatie. De religieuze praktijken kunnen in de privé- of publieke ruimte worden uitgeoefend. Wat betreft publieke gedragingen kijken we in hoofdstuk 2 naar moskeebezoek en het dragen van een hoofddoek; bij meer private uitingen kijken we naar bidden, halal eten en het deelnemen aan de ramadan. Ook komen religieuze opvattingen aan de orde, bijvoorbeeld over gemengde huwelijken of over het belang van het naleven van de regels van de Koran. Daarnaast zijn we geïnteresseerd in het belang dat het geloof heeft voor de persoon zelf (religieuze identificatie). Ondanks dat we vele kanten van de religiositeit belichten, blijven er vanzelfsprekend onderwerpen (grotendeels) onaangeroerd, zoals specifieke vragen over geloofsinhoud en -voorstellingen (De Koning 2012). Ook komen geen thema's aan bod die met name bij specifieke (orthodoxe) stromingen een prominente rol spelen, zoals het niet luisteren naar niet-religieuze muziek of het niet schudden van handen van iemand van het andere geslacht (zie ook § 1.3). Naast de verschillen tussen de generaties kijken we ook naar verschillen in religieuze beleving, uitgesplitst naar geslacht, leeftijd en opleidingsniveau.

Een typologie van moslims

Door religie in het algemeen en de islam in het bijzonder te beschouwen als multidimensionaal of gelaagd, kunnen we verder gaan dan het dichotome onderscheid in moslims en niet-moslims, in religieus en seculier, en verdergaan in de duiding van ontwikkelingen als

zijnde secularisering of religionisering (of religieuze vitalisering). Er ontstaat meer zicht op de diversiteit onder moslims. We gaan hier nader op in door in hoofdstuk 3 te bezien of er bepaalde categorieën moslims te onderkennen zijn op basis van hun gedrag, opvattingen en identificatie. We doen dit aan de hand van een latenteklasseanalyse.

De posities van moslims op niet-religieuze levensgebieden

We gaan in op de vraag hoe de typologie samenhangt met de posities die worden ingenomen op andere levensgebieden. In algemene zin is religie een belangrijke factor achter gedragingen en houdingen in tal van sferen van de samenleving (Schmeets 2015; De Hart 2014). Religiositeit wordt in verband gebracht met welzijn, vrijwilligerswerk en informele participatie, filantropie, politieke participatie, en conservatieve opvattingen over man-vrouwrollen, medisch-ethische kwesties en homoseksualiteit. Veel van het (Nederlandse) onderzoek heeft zich gericht op christenen of niet-gelovigen. Er is veel minder bekend in hoeverre de bevindingen daarvan ook gelden voor moslims. De focus ligt in dit onderzoek niet op een vergelijking tussen moslims en niet-moslims, maar op verschillen tussen moslimtypen. Ook gaan we in op gepercipieerde houdingen ten aanzien van moslims, de ervaren discriminatie, gevoelens van identificatie en het zich thuis voelen in Nederland.

1.3 Data en afbakening van de groepen

In dit hoofdstuk gebruiken we diverse edities van de Survey Integratie Migranten (SIM). Deze maken het mogelijk om een overzicht te geven van (ontwikkelingen in) de religieuze beleving en participatie van verschillende moslimgroepen in Nederland. Hierbij is er vooral veel informatie over de twee grootste moslimgroepen in Nederland, de Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse moslims. Om stilistische reden spreken we in het vervolg niet telkens over Turks-Nederlandse of Marokkaans-Nederlandse moslims, maar over Turkse en Marokkaanse moslims.

In *Moslim in Nederland 2012* was de schatting dat ongeveer twee derde van de Nederlandse moslims een Turkse of Marokkaanse achtergrond heeft (Maliëpaard en Gijsberts 2012). De religieuze beleving van een aantal kleinere moslimgroepen in Nederland (Afghaanse, Iraanse, Iraakse, Somalische en Surinaamse moslims) komen daar ook aan bod. In de SIM'15 zijn Somalische en Surinaamse Nederlanders bevestigd. De Somalische groep is ook in de Survey integratie nieuwe groepen uit 2009 (SING'09) onderzocht, net als de Afghaanse, Iraakse en Iraanse Nederlanders. Hiermee hebben we waarschijnlijk een beeld van rond de 80% van de moslims in Nederland (Maliëpaard en Gijsberts 2012). Moslims uit landen als Indonesië, Syrië¹ en voormalig Joegoslavië blijven in dit onderzoek buiten beschouwing, net als de kleine groep autochtone Nederlanders (zie kader 1.1), daar de onderzoeksgegevens over deze groepen ontbreken. Bij de beschrijvingen van de ontwikkelingen ligt de focus op de periode 2006-2015, omdat de beschikbare gegevens over deze periode het beste onderling vergelijkbaar zijn.

Kader 1.1 Achtergronden van moslims in Nederland

In de jaren zestig brachten Turkse en Marokkaanse migranten de islam met zich mee. In eerste instantie kwamen hoofdzakelijk mannen uit Marokko en Turkije om hier te werken. Vele van deze ‘gastarbeiders’ wilden zich permanent in Nederland vestigen en lieten hun gezin overkomen. Daarnaast nam het aantal moslims toe via gezinsvorming: huwelijkspartners werden uit het herkomstland gehaald om in Nederland een gezin te stichten. Nadat begin deze eeuw het beleid rondom gezinsvorming, via inburgerings-, leeftijds- en inkomenseisen, was aangescherpt, nam het aantal Marokkaanse en Turkse gezinsvormende migranten snel af. Het trouwen met een herkomstgenoot die al in Nederland woonde, werd steeds nadrukkelijker de norm (Sterckx et al. 2014). De laatste jaren groeit de omvang van de Marokkaanse en Turkse groep vooral door de aanwas van de tweede generatie. Het migratiesaldo van Turkse Nederlanders is de afgelopen jaren soms zelfs negatief geweest: meer Turkse Nederlanders verlieten Nederland dan er Turken naar Nederland migreerden (CBS 2016).

Uit eerder onderzoek bleek dat bijna iedereen van Turkse en Marokkaanse herkomst zich moslim noemt (Maliepaard en Gijsberts 2012). Zij vormen samen de grootste moslimgroepen en naar schatting is ongeveer twee derde van de moslims in Nederland van Turkse of Marokkaanse herkomst. Daarnaast zijn er andere (niet-westerse) groepen waarvan een substantieel deel zich moslim noemt. Zo bestaat een deel van de moslimpopulatie in Nederland uit personen die als vluchteling naar Nederland zijn gekomen, met name migranten uit Irak, Afghanistan, Joegoslavië en Somalië. Onder Surinaamse Nederlanders – qua omvang de derde grootste groep van niet-westerse Nederlanders – noemt een minderheid van ongeveer 10% zich moslim. Dit betreft voornamelijk mensen die hun oorsprong hadden in India of Java. Er zijn relatief weinig autochtone Nederlanders die zich moslim noemen, al neemt dit aantal wel toe (Vroon-Najem 2014). In 2014 werd dit aantal geschat op 13.000 (Schmeets en Van Mensfoort 2015). Dit betreft zowel bekeerde autochtone Nederlanders als kinderen van tweedegeneratiemigrant (de derde generatie).

Onderzoek naar algemene ontwikkelingen, niet naar radicalisering of extreme orthodoxie

In dit hoofdstuk richten we ons op een beschrijving van de groep moslims in zijn geheel en niet op radicale subgroepen. De zorgen rondom radicalisering van moslims in Nederland zijn met name sinds de aanslagen op het World Trade Center in 2001 ontstaan. Na die tijd volgde een reeks gebeurtenissen en aanslagen die ook voor West-Europa en Nederland de mogelijke gevolgen van extremistische islamitische opvattingen concreet maakten. *Home-grown* islamitisch terrorisme en uitreizigers maken duidelijk dat een deel van de Europese moslims sympathiseert met (delen van) het gedachtegoed van de radicale islam en zich afkeert van de West-Europese samenleving waarin ze zijn opgegroeid. De achtergronden van islamitisch radicalisme en extremisme kwamen onder andere aan bod in de SCP-studie *Werelden van verschil* (Huijnk et al. 2015). In het voorliggende onderzoek gaan wij hier niet verder op in, niet in de laatste plaats omdat de data (en methode) zich daar simpelweg niet voor lenen. Daarnaast richt relatief veel onderzoek zich op die aspecten van religiositeit van moslims die als problematisch worden ervaren door politici of opiniemakers (Sunier 2009). Dit soort onderzoek is relevant en belangrijk, maar belicht tegelijkertijd alleen de problematische kanten van de islam.

Dit rapport zal ook niet diep in (kunnen) gaan op heel specifieke orthodoxe praktijken, geloofsopvattingen of stromingen, zoals het salafisme (zie ook kader 2.1). Orthodoxie staat voor een exclusieve en absolute religieuze waarheidsclaim waarbij men zich zo strikt mogelijk aan de religieuze voorschriften en regels houdt. Volgers van de salafistische stroming proberen bijvoorbeeld zo strikt mogelijk te leven naar het voorbeeld van de profeet Mohammed. Het salafisme wordt vaak in verband gebracht met extremisme en radicalisering. Veel islamitische terroristen van de laatste jaren hebben een salafistische achtergrond, maar daarmee zijn vanzelfsprekend niet alle salafisten terroristen. Roex et al. (2010) lieten zien dat ongeveer 8% van de moslims kan worden gezien als streng orthodox. Dit zijn niet per definitie salafisten, maar zij vertonen wel een gevoeligheid voor het salafistische gedachtegoed. De mate van orthodoxie is daarbij vastgesteld op basis van vragen over bijvoorbeeld het luisteren naar niet-religieuze muziek, het aanwezig zijn op plekken waar alcohol wordt gedronken, het uitstellen van het verplichte gebed of het aanwezig zijn op plekken waar mannen en vrouwen gezamenlijk aanwezig zijn. Op dit soort aspecten gaan we in het huidige onderzoek dus niet in.

Noot

- 1 In 2018 zal er een SCP-studie verschijnen naar recente statushouders uit Syrië. Hierin komt ook hun religiositeit aan de orde.

2 Veranderingen in de religieuze beleving van moslims

De religieuze kaart van Nederland

Om een beeld te krijgen van de relatieve omvang van het aantal moslims in de bevolking kijken we allereerst naar de religieuze kaart van de gehele Nederlandse bevolking. Daarna gaan we dieper in op de religieuze beleving van de twee grootste moslimgroepen in Nederland, die met een Turkse of Marokkaanse herkomst.

Een eeuw geleden behoorde bijna de gehele Nederlandse bevolking tot een christelijke groepering en ging bijna iedereen nog regelmatig naar de kerk (Van der Bie 2009). Dat is tegenwoordig anders. Ruim de helft (52%) geeft aan niet tot een religieuze groep te behoren (zie tabel 2.1). Van de Nederlanders van 15 jaar en ouder geeft ongeveer 6% aan moslim te zijn, 22% noemt zich rooms-katholiek en 14% protestants. Daarnaast rekent 6% zich tot een ander geloof, zoals het hindoeïsme, boeddhisme of het jodendom. Een internationaal vergelijkende studie kwam uit op een vergelijkbaar aandeel van 6% moslims in Nederland (Hackett et al. 2015). Dit zou betekenen dat er om en nabij de 1 miljoen moslims wonen in Nederland.

Alhoewel in Nederland de islam na de christelijke religies de grootste godsdienst is, zijn de verschillen in omvang dus groot. Omdat de islam sterk verweven is met migratie en migrantengroepen kijken we ook naar de religieuze zelftoewijzing naar herkomst. Van de niet-westerse migranten noemt wat minder dan de helft (44%) zich moslim, bij de westerse migranten een zeer klein deel (3%). Van de autochtone Nederlanders beschouwt 0,2%¹ zich moslim. Dit kunnen deels ook derdegeneratiemigranten zijn, daar de kinderen van de tweede generatie als autochtoon worden beschouwd.

Een kanttekening bij de cijfers van de Enquête Beroepsbevolking (EBB; tabel 2.1) is dat deze betrekking hebben op personen van 15 jaar en ouder. Onder kinderen die jonger zijn dan 15 jaar is het zeer aannemelijk dat het aandeel moslims groter is. Ongeveer de helft van bijvoorbeeld de Turkse en Marokkaanse Nederlanders is van de tweede generatie en deze generatie is gemiddeld pas 18 jaar oud. Ook zijn deze cijfers gebaseerd op een algemene survey onder Nederlanders. Hiervan is bekend dat migrantengroepen er vaak in ondervertegenwoordigd zijn. Daarnaast bereiken algemene surveys vaak een selectieve groep van migranten, met name hoogopgeleide migranten die de Nederlandse taal goed beheersen. Het is aannemelijk dat met name moslims van de eerste generatie zijn ondervertegenwoordigd in een algemene survey zoals de EBB. Het is dus waarschijnlijk dat het aandeel moslims in de gehele Nederlandse bevolking groter is dan 6%.

Tabel 2.1

Religieuze zelftoewijzing naar herkomst, bevolking van 15 jaar en ouder, 2015 (in procenten)

	totaal	autochtoon	niet-westers	westers
niet-gelovig	52	57	23	52
moslim	6	0,2	44	3
rooms-katholiek	22	23	12	28
protestants	14 ^a	17	4	8
ander geloof	6 ^b	4	17	10

a Van de Nederlanders beschouwt ongeveer 6% zich als lid van de PKN, 3% noemt zich gereformeerd en 6% Nederlands-hervormd.

b Van de categorie 'ander geloof' is 0,7% hindoe, 0,4% boeddhist en 0,1% joods.

Bron: CBS (EBB'15)

Heel groot deel van Turks- en Marokkaans-Nederlandse is moslim

In tabel 2.2 is de religieuze zelftoewijzing weergegeven van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders. Een zeer groot deel van hen ziet zichzelf als moslim: ongeveer negen op de tien. Het aandeel is bij de Marokkaanse Nederlanders (94%) groter dan bij Turkse Nederlanders (86%). Het aandeel niet-gelovigen is bij de Turkse groep (10%) groter dan bij de Marokkaanse groep (5%).

Tabel 2.2

Religieuze zelftoewijzing onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders, bevolking van 15 jaar en ouder, 2015 (in procenten)

	Turks	Marokkaans
moslim	86	94
niet-gelovig	10	5
christelijk	2	1
ander geloof	1	0

Bron: SCP/CBS (SIM'15), gewogen gegevens

2.1 Religieuze stromingen binnen de islam

De islam kent diverse stromingen, waarbij de sjiitische en soennitische de belangrijkste hoofdstromingen zijn (zie kader 2.1). Wereldwijd beschouwt het merendeel, circa 85%, zich als soennitisch. In Iran en Bahrein wordt de meerderheid gevormd door de sjiieten, in alle overige islamitische landen door de soennieten. Maar binnen deze hoofdstromen zijn er tal van substromingen. Deze zijn sterk verweven met bepaalde geografische gebieden en landen. Voor een beeld van deze stromingen in Nederland maakt het veel uit welke herkomstsgroep je bekijkt.

Kader 2.1 Kern van de islam en stromingen

De kern van het islamitisch geloof is dat er slechts één God bestaat, Allah, die zijn wil aan de mensheid heeft geopenbaard via zijn boodschapper Mohammed. Vele moslims zien de teksten in de Koran als de letterlijke openbaringen van het woord van Allah. De islam kent vijf belangrijke zuilen of geboden: de geloofsbelijdenis (*sjahada*), het vijfmaal daags gebed (*salat*), het vasten (*ramadan*), het maken van de bedevaart naar Mekka (*hadj*) en het geven van aalmoezen (*zakat*). Door het uitspreken van de geloofsbelijdenis is of wordt men moslim.

De twee belangrijkste substromingen binnen de islam zijn het soennisme en het sjiïsme. Het onderscheid tussen beide ontstond naar aanleiding van de opvolging van Mohammed. Sjiïeten geloven dat er een bloedverwantschap dient te zijn tussen de profeet Mohammed en zijn opvolger, terwijl dit voor soennieten niet noodzakelijk is. Bij het soennisme is het belangrijk het leven van Mohammed zo getrouw mogelijk te volgen, waarbij de Hadith, die de leefgewoonten van Mohammed beschrijft, een grote rol speelt.

Het soennisme kent vier grote rechtsscholen (richtingen): hanafieten (vooral in Turkije, Pakistan, India, Afghanistan, Egypte en West-Afrika), malikieten (vooral in Noord- en West-Afrika), hanbalieten (vooral op het Arabisch schiereiland) en sjafïieten (vooral in Maleisië en Indonesië) (bron: Polderislam.nl). Het salafisme is een hanbalistische substroming en wenst terug te keren naar wat volgens hun interpretatie de zuivere of oorspronkelijke islam is. Het salafisme wordt in het publieke debat vaak gerelateerd aan islamisme, radicalisering en terreur en gezien als een homogene groep die tegen de integratie in de westerse wereld is (Roex et al. 2010). Veel islamitische terroristen van de laatste jaren hebben een salafistische achtergrond, maar daarmee zijn vanzelfsprekend niet alle salafisten terroristen. Binnen het salafisme zijn er ook verschillende stromingen die onderling anders aankijken tegen bijvoorbeeld de rol van politiek en het gebruik van geweld (Roex et al. 2010).

Ook het sjiïsme kent diverse richtingen/rechtsscholen, zoals de jafari, en substromingen zoals de alevieten, die met name in Turkije aanwezig zijn, en de Arabische alawieten. Het soefisme is een mystieke, spirituele beweging die binnen zowel het soennisme als het sjiïsme voorkomt. Andere stromingen zijn de ahmadiyya (met name aanwezig in Pakistan, West-Afrika, Suriname), de druzen (uit het sjiïsme voortgekomen in Libanon, Syrië, Israël en Jordanië) en de Koranische moslims, die alleen de Koran accepteren en de Hadith verwerpen (bron: polderislam.nl). Door de meeste andere moslims worden de ahmadiyya overigens niet als moslims beschouwd.

Onder zowel Turkse (80%) als Marokkaanse (84%) moslims noemt het grootste deel zich soenniet (tabel 2.3). Ongeveer een op de acht Turkse en Marokkaanse moslims (resp. 12% en 13%) beschouwt zich niet als behorend tot een van de gepresenteerde islamitische stromingen. Een groot deel van hen ziet zichzelf als ‘algemene moslim’ en rekent zich dus niet tot een specifieke subgroep. Onder Turkse moslims noemt 6% zich aleviet.

Het deel van de moslims dat zich salafist noemt is onder beide groepen zeer klein (resp. 0,3% en 0,5%). Een salafist zal zich echter niet altijd een salafist noemen. Het salafisme wordt vaak door hen beschouwd als de zuivere islam en niet als een specifieke stroming binnen de islam (De Koning et al. 2014).

Tabel 2.3

Religieuze zelftoewijzing onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, bevolking van 15 jaar en ouder, 2015 (in procenten)

	Turks	Marokkaans
sjiïet	2	2
soenniet	80	84
aleviet	6	0,2
ahmadiyya	0,1	0,3
salafist	0,3	0,5
algemeen/anders	12	13

Bron: SCP/CBS (SIM'15), gewogen gegevens

Diversiteit onder moslims: verschillen naar opleiding, geslacht, generatie en leeftijd

We richten ons in dit hoofdstuk op verschillen in religiositeit naar opleiding, geslacht, generatie en leeftijd. Een hoger opleidingsniveau gaat bijvoorbeeld vaak gepaard met een meer open, wetenschappelijke en kritische kijk op de wereld (Bruce 1996; Hoge et al. 1994). Dit laat zich lastig verenigen met (strikte) vormen van religiositeit. Hoewel er in Europa veel bewijs is voor de negatieve relatie tussen opleiding en religiositeit (Fleischmann 2010; Van Tubergen 2007), geldt dit niet overal (Maliëpaard en Gijsberts 2012). Zo is in de Verenigde Staten het toenemende opleidingsniveau veel minder gepaard gegaan met een afname in religiositeit.

Een van de meest consistente bevindingen in religieonderzoek is dat bij vrouwen de religieuze beleving sterker is dan bij mannen. De achtergronden van deze verschillen zijn minder helder. Een verklaring voor de grotere religiositeit van vrouwen is dat dit voortkomt uit risicomijdend gedrag (Miller en Stark 2002). Mannen zouden meer gericht zijn op de korte termijn en risico's nemen. Het verlaten van de kerk of het verzaken van religieuze plichten kan worden beschouwd als risicovol, omdat er sancties voor de gelovige tegenover kunnen staan, bijvoorbeeld vanuit de sociale omgeving, maar ook in een eventueel hiernamaals (Miller en Stark 2002). Een andere verklaring richt zich erop dat de vrouw vaak een groter aandeel heeft in de (culturele) opvoeding van de kinderen. Als primaire cultuurdragers zijn zij dan meer betrokken bij religieuze rituelen en handelingen (Ebaugh en Chafetz 1999).

Het land waarin men opgroeit heeft grote invloed op de latere religiositeit. Omdat Nederland een veel minder religieuze context vormt dan de meeste islamitische landen, zou men kunnen verwachten dat moslims die in Nederland opgroeien (de tweede generatie) naar verwachting minder religieus zijn dan moslims die opgegroeid zijn in islamitische landen (de eerste generatie) (Maliëpaard en Gijsberts 2012). Echter, ook het tegenovergestelde is mogelijk: het extra benadrukken van de religieuze identiteit bij de tweede generatie (zie § 2.2; Maliëpaard en Gijsberts 2012).

Ouderen beschouwen zich over het algemeen eerder als gelovig en bezoeken vaker een religieuze bijeenkomst dan jongeren. Een verklaring hiervoor is dat met het ouder worden er meer ingrijpende gebeurtenissen plaatsvinden, zoals ziekte en overlijden, waardoor de belangstelling voor en de behoefte aan religieuze troost en zingeving toenemen. Ook gebeurtenissen tijdens de levensloop, zoals het krijgen van kinderen spelen hierbij een rol. Religie wordt veelal in de familiesfeer beleden en ouders willen hun geloof meestal overdragen aan hun kinderen. Het krijgen van kinderen leidt dan tot het actiever worden in het religieuze domein (Chaves 1991). Onderzoek specifiek onder jonge moslims liet zien dat velen van hen de intentie hadden om zich op latere leeftijd beter aan de religieuze plichten te houden (Douwes et al. 2005). Trouwen en het stichten van een gezin kunnen hierin omslagmomenten zijn (Maliapaard en Gijsberts 2012).

Leeftijdverschillen kunnen ook verband houden met cohorteffecten. Gebeurtenissen die plaatsvinden op jeugdige leeftijd kunnen een blijvende invloed hebben op personen uit een bepaald cohort. Verschillen tussen leeftijdscategorieën hebben dan niet alleen te maken met een toename van de religiositeit gedurende de levensloop, maar zijn dan ook toe te schrijven aan verschillen in de omstandigheden waarin personen uit verschillende cohorten zijn opgegroeid.

Tweede generatie en hoger opgeleiden minder vaak moslim

Het aandeel dat zich als moslim beschouwt is bij de tweede generatie kleiner dan bij de eerste (tabel 2.4). Niettemin is ook bij de tweede generatie dit deel groot. Van de Turkse Nederlanders van de tweede generatie beschouwt 82% zich als moslim, bij de Marokkaanse tweede generatie is dit aandeel 91%.

Bij de Marokkaanse Nederlanders zijn de verschillen naar leeftijd en opleiding gering. Wel is het zo dat Marokkaanse vrouwen (97%) zich wat vaker moslim noemen dan Marokkaanse mannen (92%). Bij de Turkse Nederlanders is er wel een duidelijk onderscheid naar opleiding; van de hoogopgeleiden noemt 76% zich moslim, terwijl dit bij de lagere opleidingsniveaus meer dan 90% is.

Onder alle geledingen van de Marokkaanse Nederlanders is het aandeel niet-gelovigen erg klein (zie bijlage B2.2). Bij Turkse Nederlanders zijn de verschillen tussen de generaties en tussen de onderwijsniveaus groter. Bijna een kwart (23%) van de Turkse Nederlanders met het hoogste opleidingsniveau geeft bijvoorbeeld aan niet-gelovig te zijn, terwijl dit ongeveer 5% is bij de groep die vbo/mavo of maximaal basisonderwijs heeft genoten.

Tabel 2.4

Aandeel dat zichzelf als moslim ziet, Turkse en Marokkaanse Nederlanders van 15 jaar en ouder, naar achtergrondkenmerken, 2015 (in procenten)^a

	Turks	Marokkaans
totaal	86	94
mannen	86	92
vrouwen	87	97
15-24 jaar	85	94
25-34 jaar	88	94
35-44 jaar	87	94
≥ 45 jaar	87	94
1e generatie	90	96
2e generatie	82	91
maximaal bao	91	96
vbo/mavo	93	90
mbo/havo/vwo	84	94
hbo/wo	76	93

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

Bron: SCP/CBS (SIM'15), gewogen gegevens

2.2 Theoretische verwachtingen over de ontwikkelingen in religieuze zelftoewijzing

Van oudsher zijn er diverse theorieën over de ontwikkelingen met betrekking tot de rol van religie voor het individu en de bredere samenleving. De seculariseringstheorie veronderstelt dat naarmate een samenleving moderner wordt, de betekenis van religie zowel individueel als maatschappelijk (institutioneel) afneemt. Eerder onderzoek liet zien dat christelijk Nederland in rap tempo seculariseert (De Hart 2014). Ondanks deze hoofdstroom zijn er ook tegengestelde bewegingen, zoals bij jonge orthodoxe protestanten. Ontwikkelingen kunnen tussen en binnen religieuze groepen anders zijn.

Voor veel moslims is het geloof verweven met het herkomstland en de herkomstgroep. Inzichten uit de migratie- en integratieliteratuur kunnen dan behulpzaam zijn bij de verwachtingen over en interpretaties van ontwikkelingen in hun religiositeit. De klassieke assimilatietheorie (Alba en Nee 2003) veronderstelt bijvoorbeeld dat bij een langdurig verblijf in een seculiere context, met een toenemende betrokkenheid (integratie) en blootstelling aan die omgeving, de religiositeit van migranten afneemt. Na migratie passen mensen zich (deels onbewust) steeds verder aan de ontvangende samenleving aan, zodat in de loop van de tijd het etnisch onderscheid en de daarbij behorende sociale en culturele

verschillen geringer worden, of zelfs op den duur verdwijnen. De notie van *plausibility structure* (geloofwaardigheidsstructuur) (Berger 1967) is hierbij inzichtelijk. Om te beklijven moeten opvattingen en overtuigingen door de sociale omgeving worden bevestigd en ondersteund. Opvattingen komen onder druk te staan bij een wisseling van (sociale) omgeving, waarbij er blootstelling is aan andere denkbeelden. Aangezien Nederland over het algemeen als veel meer gesecculariseerd beschouwd wordt dan de rest van de wereld, houdt dat voor veel migranten in dat ze terechtkomen in een voor hen ongewoon onreligieuze omgeving (Maliepaard en Gijsberts 2012). De assimilatiehypothese is in de seculiere Nederlandse context – in tegenstelling tot bijvoorbeeld de christelijke context in de Verenigde Staten – dus gelijk aan de seculariseringhypothese.

Alternatieven voor de seculariseringsthese

De verwachtingen over de ontwikkelingen in religieuze zelftoewijzing van migrantengroepen zijn op basis van de migratieliteratuur echter niet eenduidig. Zo stelt de *segmented assimilation theory* (Portes en Zhou 1993) dat er verschillende paden van integratie zijn, waaronder een die gekenmerkt wordt door behoud van culturele waarden en een sterke (etnische) solidariteit. Integratie is geen eenduidig, lineair proces van het loslaten van de etnisch-culturele achtergrond. Er kan sprake zijn van een etnisch-culturele revitalisering of een beperkte integratie op bepaalde domeinen. Ook kan er in de periode vlak na migratie een grotere behoefte zijn aan religie en het deel uitmaken van een religieuze gemeenschap, als houvast en bron van continuïteit met het leven vóór de migratie (Connor 2008; Ebaugh et al. 2000; Maliepaard en Gijsberts 2012). Zeker in een sterk seculiere omgeving kan de behoefte van moslims aan een veilige, vertrouwde omgeving, waarin men zichzelf kan zijn, sterk zijn. Dit geldt overigens net zo voor christenmigranten of bepaalde orthodoxe protestante gemeenschappen in Nederland (De Hart 2014).

Als er weinig interactie is met andersdenkenden of blootstelling aan afwijkende denkbeelden is het niet waarschijnlijk dat (religieuze) opvattingen veranderen. In Nederland is het aantal herkomstgenoten van Turkse en Marokkaanse Nederlanders toegenomen, net als het aanbod van religieuze gebedshuizen (zie kader 2.2 in § 2.3). Ook is er steeds meer ruimte om virtuele sociale netwerken aan te gaan. Fysieke afstand is dan nauwelijks een belemmering voor de omgang met moslims uit andere woonplaatsen of landen. Er is dus meer ruimte ontstaan om aandacht te blijven geven aan religie en meer mogelijkheid om met gelijkgestemden om te gaan. Wanneer veel mensen van dezelfde groep bij elkaar in de buurt wonen, kan dit ook meer mogelijkheden bieden tot sociale controle en/of sociale druk om zich te gedragen volgens bepaalde (religieuze of etnische) conventies. Dit geldt bij uitstek voor religieuze groepen, omdat de regels vaak helder zijn en relatief goed controleerbaar (Maliepaard en Gijsberts 2012).

Veel moslims ervaren het klimaat in Nederland ten aanzien van hen en hun geloof als zeer negatief (zie bv. Andriessen 2016; Andriessen et al. 2014; Van der Valk en Törnberg 2017) en hebben het gevoel er niet bij te (mogen) horen. Het negatief ervaren maatschappelijke kli-

maat en het eisen van uniformiteit en assimilatie vanuit de ontvangende samenleving kan ertoe leiden dat men zich terugtrekt en/ of dat de banden met de eigen religieuze gemeenschap worden aangehaald (religieuze revitalisering). De ervaring van uitsluiting, negatieve vooroordelen en discriminatie bevordert de groepsidentificatie (Branscombe et al. 1999; Jetten et al. 2001) en kan een motivatie vormen voor een verscherpte profilering van de eigen moslimidentiteit, in woord en in gebaar (bv. het dragen van een hoofddoek) (De Hart 2012; De Koning 2008).

De empirische, kwantitatieve ondersteuning voor de gedachte dat het negatieve maatschappelijke klimaat onder moslims leidt tot religieuze revitalisering is tot nu toe wisselend (Maliepaard en Gijsberts 2012). Tegelijkertijd lijkt het idee dat de seculiere Nederlandse samenleving vanzelf zou leiden tot afnemende religiositeit bij moslims steeds minder empirische steun te vinden (Maliepaard en Fleischmann 2011).

Deze dichotomie (secularisering versus revitalisering) is wellicht te simpel. Het is ook mogelijk dat er gemengde ontwikkelingen zijn. Zo stelt Roy (2004) dat voor de tweede generatie niet zozeer het belang van het geloof afneemt, maar zich steeds meer een individuele islam zal ontwikkelen, die minder sterk wordt beïnvloed door de culturele interpretaties uit het herkomstland. Anderen zien ook dat de tweede generatie in toenemende mate los komt van de etnische wortels en zich vooral verbonden voelt met de wereldwijde islamitische gemeenschap (de ummah) (De Koning 2008).

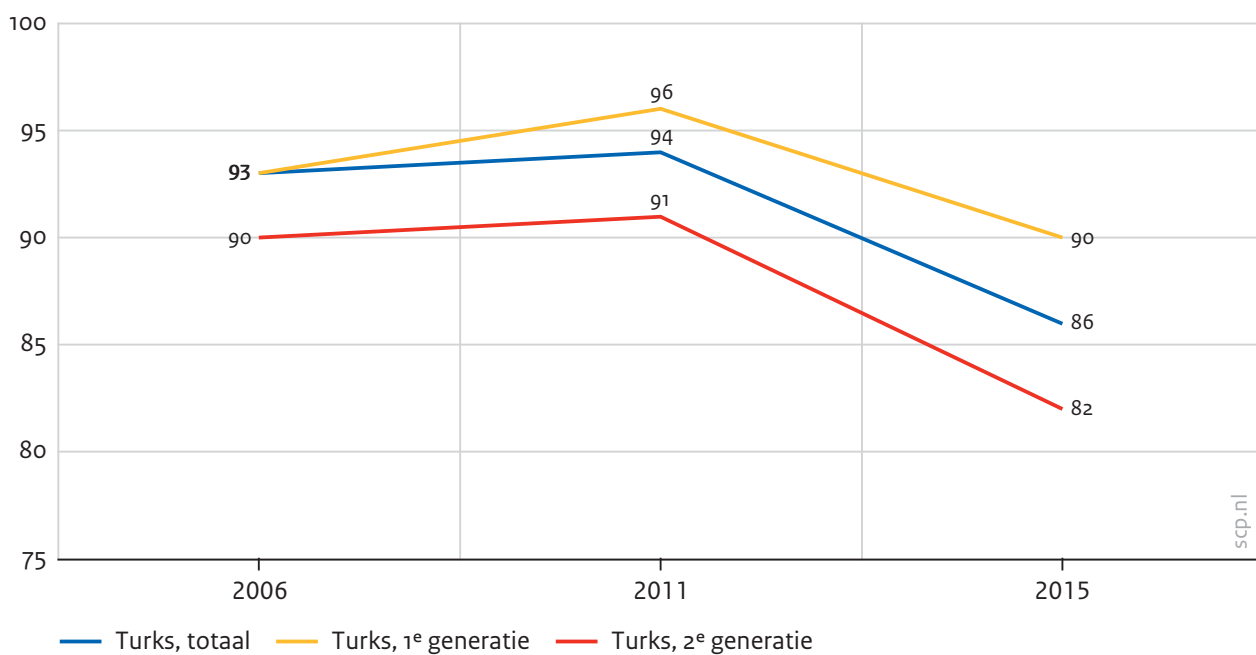
Lichte afname van moslims onder Turkse Nederlanders, niet bij Marokkaanse Nederlanders

Tussen 2006 en 2015 is bij de Turkse Nederlanders onder zowel de eerste als de tweede generatie het aandeel dat zich moslim beschouwt afgenomen (zie figuur 2.1a). Dit geldt ook voor de Turkse hoogopgeleiden en jongeren (zie bijlagen B2.3 en B2.4). Bij de Marokkaanse groep zien we voor zowel de hele groep als de twee afzonderlijke generaties geen afname in religieuze zelftoekenning tussen 2006 en 2015 (zie figuur 2.1b). Wel is tussen 2011 en 2015 het aandeel tweedegeneratie Marokkaanse Nederlanders dat zich als moslim ziet afgenomen. Onder hoogopgeleiden en jongeren van Marokkaanse herkomst zien we geen ontwikkeling in het deel dat zich als moslim beschouwt (zie bijlagen B2.3 en B2.4).

Uit *Moslim in Nederland 2012* bleek dat tussen 1998 en 2011 het deel dat zichzelf moslim noemt niet erg aan verandering onderhevig was (Maliepaard en Gijsberts 2012); het aantal Turkse en Marokkaanse Nederlanders dat zich geen moslim noemt, bedroeg nooit meer dan 10%. In 2015 is dit voor de Turkse groep echter wel het geval. Toch is er op dit vlak geen duidelijke sprake van een trend naar secularisatie; nog steeds noemt het overgrote deel zich moslim. Wel zijn er Turkse subgroepen waarvan het deel dat zich geen moslim noemt niet heel klein is: bijna een vijfde van de tweede generatie en een kwart van de hoogopgeleiden.

Figuur 2.1a

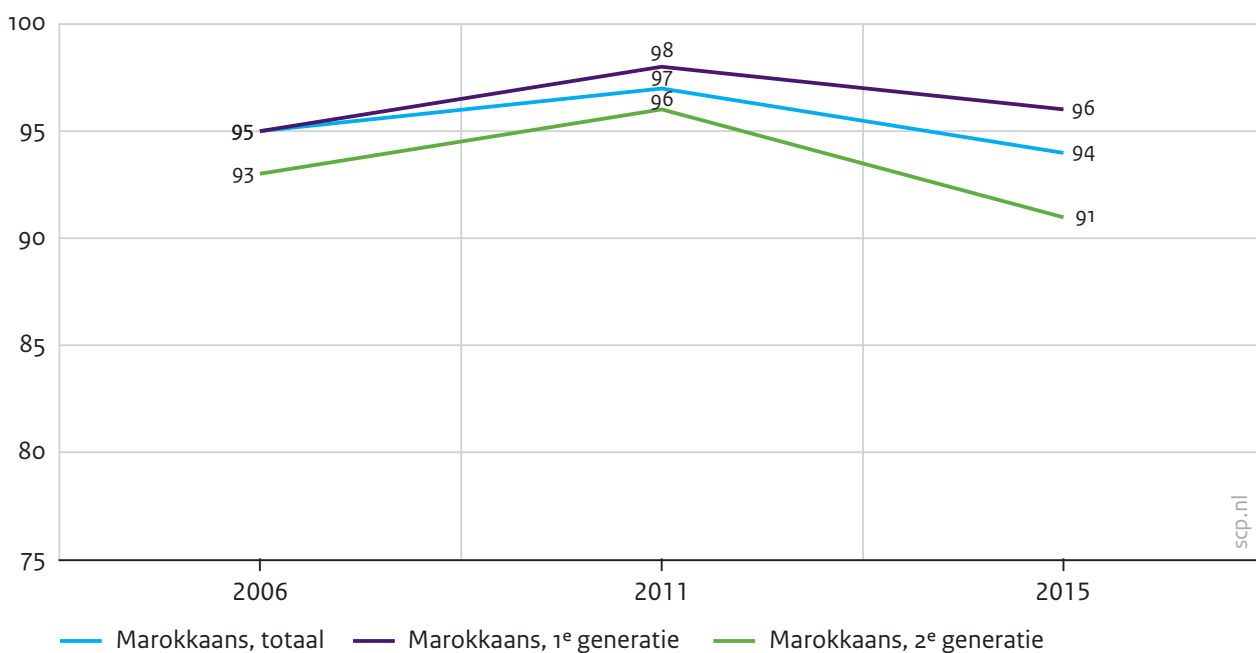
Aandeel dat zich als moslim beschouwt, Turkse Nederlanders van 15 jaar en ouder, naar herkomst en generatie, 2006-2015 (in procenten)



Bron: SCP/CBS (SIM'06-'15), gewogen gegevens

Figuur 2.1b

Aandeel dat zich als moslim beschouwt, Marokkaanse Nederlanders van 15 jaar en ouder, naar herkomst en generatie, 2006-2015 (in procenten)



Bron: SCP/CBS (SIM'06-'15), gewogen gegevens

2.3 Religieuze participatie; het bezoeken van een moskee

De specifieke invulling van het geloof kan heel divers zijn. Allereerst richten we ons op de religieuze participatie, en wel het bezoeken van de moskee voor het bijwonen van een godsdienstige bijeenkomst. We kijken hierbij alleen naar de Turkse en Marokkaanse Nederlanders die hebben aangegeven moslim te zijn. Het moskeebezoek neemt bij moslims een minder centrale plaats in dan het kerkbezoek in het christendom (Maliapaard en Fleischmann 2011). Het moskeebezoek is niet alleen afhankelijk van de individuele religiositeit van moslims, maar ook van contextuele factoren, zoals de aanwezigheid van (geschikte) moskeeën en van normen over moskeebezoek. Deze normen zijn niet voor alle moslims gelijk. Zo zijn er verschillende normen voor mannen en vrouwen wat betreft de verplichting om het vrijdagmiddaggebed bij te wonen in een moskee (zie kader 2.2). Ook is het bezoeken van een religieuze dienst onder bepaalde religieuze stromingen, zoals de alevitische moslims, minder belangrijk (De Koning 2012).

Kader 2.2 Moskeeën in Nederland

Het vijf keer per dag bidden (salat) is een van de vijf zuilen van de islam. Het gebed kan individueel, maar ook gezamenlijk worden uitgevoerd, bijvoorbeeld in de moskee. Vrouwen bidden in een ander gedeelte van de moskee dan mannen. Bij het vrijdagmiddaggebed wordt tevens een preek gehouden door de imam; voor mannen is het een religieuze plicht om hierbij aanwezig te zijn. Schattingen van het aantal moskeeën in Nederland lopen uiteen; recente schattingen van het aantal moskeeën ontbreken. In 2008 werd het aantal geschat op rond de 500 (Maliapaard en Gijsberts 2012), en dat aantal neemt toe. Daarnaast worden soms kleine gebedshuizen ingeruild voor grotere gebouwen. Deze vernieuwing is vaak noodzakelijk om praktische redenen, zoals veiligheidsstandaarden of een gebrek aan ruimte. Niet alle moskeeën zijn direct als zodanig herkenbaar; soms betreft het gebedshuizen in informele gebouwen zoals oude scholen of sportruimten, maar ook in oude kerken.

De islam kent een diversiteit aan bewegingen en stromingen; dit zien we terug in het beheer en bestuur van de moskeeën. Hoewel de meeste moslims in Nederland tot de soennitische stroming behoren, hebben hun moskeeën en religieuze organisaties grotendeels een duidelijk etnisch signatuur (Van Oudenhoven et al. 2008). Een schatting is dat ongeveer de helft van de moskeeën wordt beheerd door Turkse organisaties, ongeveer een derde door Marokkaanse en ongeveer een tiende door Surinaamse organisaties (Van Oudenhoven et al. 2008). Een klein deel van de moskeeën richt zich op andere etnische groepen. In Turkse moskeeën wordt overwegend Turks gesproken en in Marokkaanse moskeeën Arabisch.

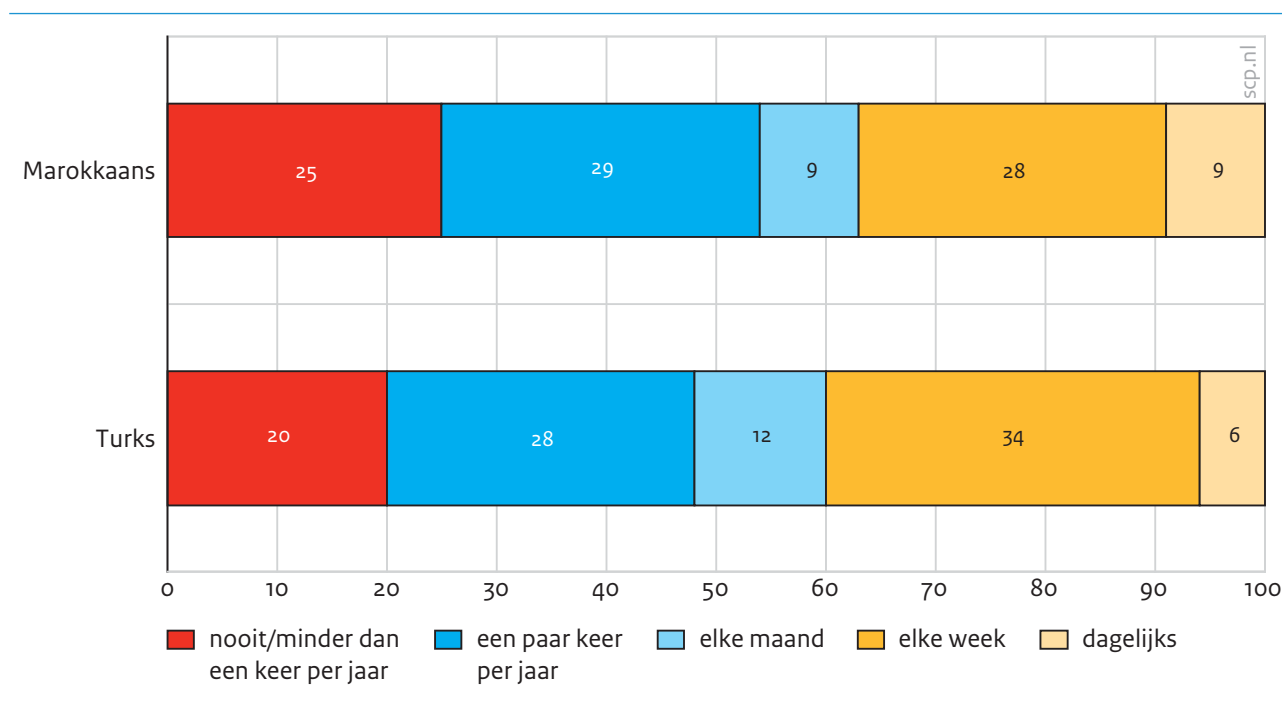
Moskeeën hebben verschillende functies. Naast een plaats waar men aan zijn of haar religieuze verplichtingen kan voldoen en religieus onderwijs kan volgen, zijn zij ook een belangrijke sociale ontmoetingsplaats voor leden van de moslimgemeenschap. Deze kunnen er terecht voor advies en voorlichting op tal van gebieden, zoals sport, recreatie en ontspanning, maar soms ook voor een maaltijd. Bij het bespreken van het moskeebezoek richten wij ons alleen op de religieuze functie van moskeeën.

Het deel dat ten minste wekelijks naar de moskee gaat, is onder Turkse en Marokkaanse moslims ongeveer even groot, zo rond de twee vijfde (resp. 40% en 37%) (zie figuur 2.2). Zij bezoeken vaker een religieuze bijeenkomst dan de gehele groep van niet-westerse migranten of dan migranten uit de gevestigde vluchtelingengroepen in het bijzonder (Maliepaard en Gijsberts 2012; Schmeets en Van Mensvoort 2015). Wellicht speelt hier mee dat voor migranten het bezoek aan de moskee deels via etnische scheidslijnen verloopt. Voor veel moslims uit herkomstgroepen die getalsmatig kleiner zijn, zijn er geen moskeeën in de buurt met dezelfde etnische signatuur of worden de diensten in een taal gehouden die zij niet machtig zijn (Maliepaard en Gijsberts 2012).

Het deel dat dagelijks naar de moskee gaat, is wat groter bij de Marokkaanse moslims dan bij de Turkse moslims (resp. 9% en 6%). Van de Turkse moslims gaat een vijfde nooit naar een moskee, bij de Marokkaanse Nederlanders is dit een kwart.

Figuur 2.2

Moskeebezoek, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims van 15 jaar en ouder, naar herkomst, 2015 (in procenten)



Bron: scp/cbs (sim'15), gewogen gegevens

Van de Turkse en Marokkaanse mannen gaat ruim de helft ten minste wekelijks naar de moskee (resp. 53% en 55%). Mannen gaan vaker wekelijks naar de moskee dan vrouwen, en minder vaak gaan zij nooit (zie tabel 2.5).

De oudste leeftijdsgroep (≥ 45 jaar) en de jongste groep (15-24 jaar) gaan het vaakst wekelijks naar de moskee. Onder deze groepen is het deel dat nooit een moskee bezoekt ook het kleinst. De verschillen in moskeebezoek zijn tussen de generaties gering. Het deel dat nooit gaat is voor de twee generaties gelijk (bij de Turkse moslims 20%, bij de Marokkaanse moslims 25%). Bij de Marokkaanse moslims is het wel zo dat de eerste generatie vaker ten minste wekelijks een moskee bezoekt dan de tweede generatie (42% vs. 28%).

Uit eerder onderzoek kwam naar voren dat het bezoeken van de moskee voor jongeren (van de tweede generatie) niet altijd even makkelijk is, bijvoorbeeld om praktische redenen (studie of werk), of vanwege een gebrekkige beheersing van de voertaal (Korf et al. 2007; Nabben et al. 2006). Deze praktische belemmeringen weerhouden een aanzienlijk deel er echter niet van om toch wekelijks naar de moskee te gaan.

Bij de Turkse groep gaan de hoogst opgeleiden het minst vaak wekelijks naar de moskee. Bij de Marokkaanse groep is dit niet zo. Wel bezoeken bij hen de laagst opgeleiden het vaakst een moskee.

Tabel 2.5

Moskeebezoek, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims van 15 jaar en ouder, naar achtergrondkenmerken, 2015 (in procenten)

	Turks		Marokkaans	
	ten minste wekelijks	nooit	ten minste wekelijks	nooit
totaal	40	20	37	25
mannen	53	14	55	12
vrouwen	26	25	19	37
15-24 jaar	41	16	34	20
25-34 jaar	33	17	27	29
35-44 jaar	37	22	25	34
≥ 45 jaar	45	22	55	19
1e generatie	42	20	42	25
2e generatie	36	20	28	24
maximaal bao	48	19	47	20
vbo/mavo	41	20	37	29
mbo/havo/vwo	38	18	29	28
hbo/wo	26	25	34	25

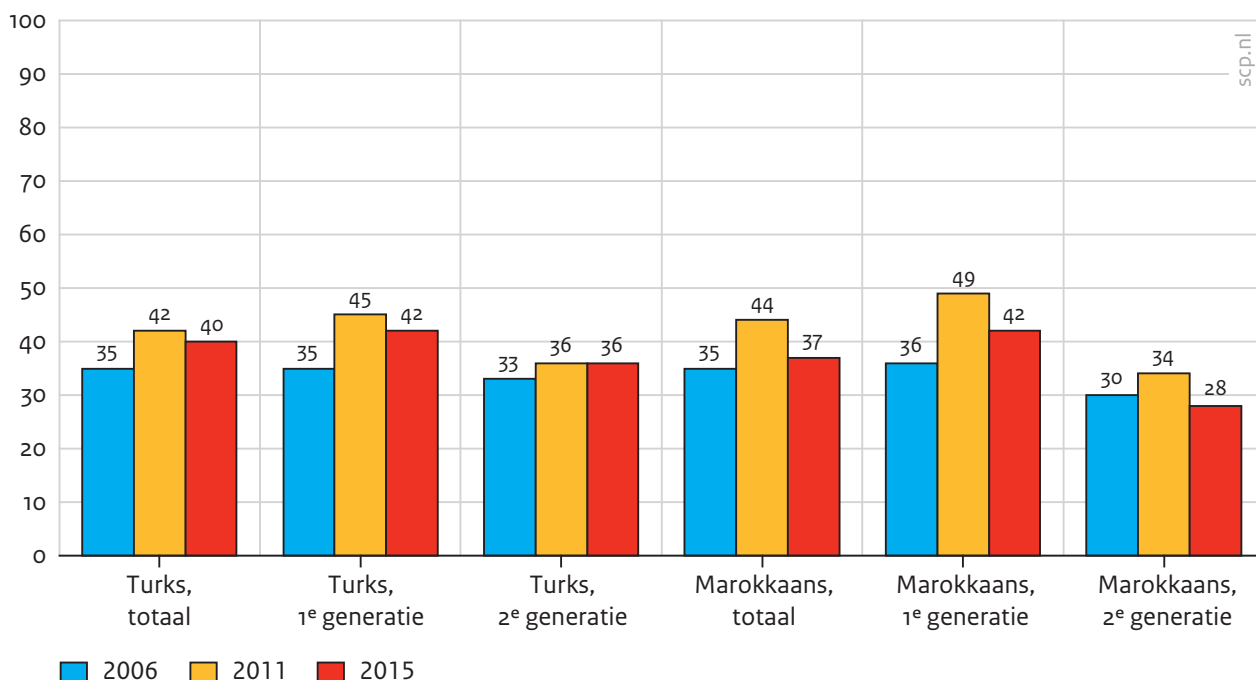
Bron: SCP/CBS (SIM'15), gewogen gegevens

Moskeebezoek Turkse moslims afgelopen tien jaar toegenomen, bij Marokkaanse moslims niet

Bij de Turkse moslims is de afgelopen tien jaar het deel dat wekelijks naar de moskee gaat toegenomen (figuur 2.3). Deze toename vond plaats tussen 2006 en 2011; de afgelopen jaren is dat niet verder toegenomen. Dit zien we ook bij de afzonderlijke generaties. Bij de Marokkaanse moslims zien we ook een stijging in dat deel tussen 2006 en 2011, maar dit wordt gevolgd door een afname, waardoor het deel in 2015 vergelijkbaar is met dat in 2006.

Figuur 2.3

Ten minste wekelijks naar de moskee, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims van 15 jaar en ouder, naar generatie, 2006-2015 (in procenten)



Bron: SCP/CBS (SIM'06-'15), gewogen gegevens

2.4 Bidden, halal eten, ramadan en het dragen van een hoofddoek

In deze paragraaf kijken we naar andere vormen van religieus gedrag: bidden (zie kader 2.3), halal eten, het meedoen aan de ramadan en het dragen van een hoofddoek.

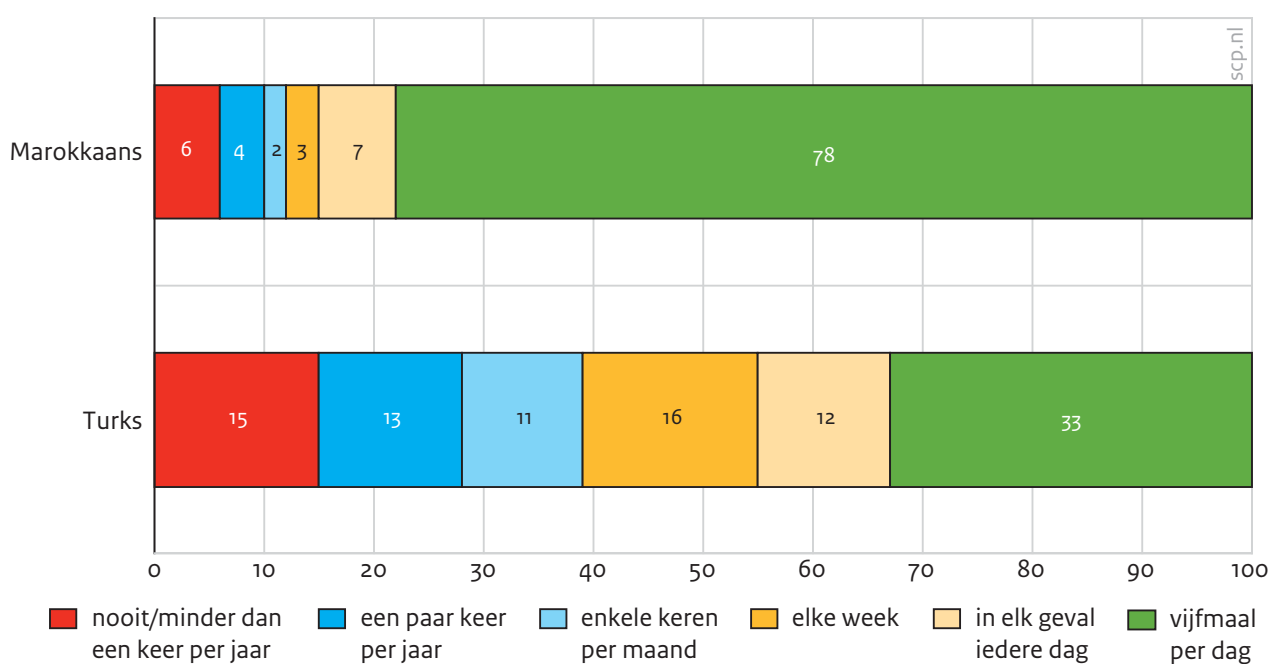
Kader 2.3 Het gebed

Het rituele gebed (de salat) is een van de vijf zuilen van de islam. Het islamitische gebed is gebonden aan verschillende regels met betrekking tot reinheid, handelingen, intentie, richting en gebedstijden. Het rituele gebed dient vijf keer per dag verricht te worden. Het tijdstip voor de gebeden is onder andere afhankelijk van de stand van de zon: bij het aanbreken van de dag, om twaalf uur 's middags, laat in de middag, na zonsondergang en 's avonds laat. De moskee roept vijf keer per dag op tot het gebed. Vóór elk gebed dient men zich ritueel te wassen (woedoe). Tijdens het gebed wordt er gebeden in de richting van Mekka.

Het bidden neemt bij Marokkaanse moslims een veel prominentere plaats in dan bij Turkse moslims (zie figuur 2.4). Het verschil in de frequentie van bidden is zeer groot. Van de Marokkaans moslims bidt ruim driekwart vijfmaal per dag, bij de Turkse moslims is dit een derde. Toch bidt ook het merendeel van de Turkse moslims ten minste wekelijks. Het deel dat helemaal niet bidt, is onder Turkse moslims (15%) wat groter dan onder Marokkaanse moslims (6%), maar dus in beide groepen gering. Dat Marokkaanse moslims veel vaker bidden dan de Turkse moslims kwam ook naar voren in de eerdere rapportages over moslims in Nederland (bv. Maliepaard en Gijsberts 2012).

Figuur 2.4

Bidden, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims van 15 jaar en ouder, 2015 (in procenten)



Bron: SCP/CBS (SIM'15), gewogen gegevens

Vooraf ouderen, de eerste generatie en vrouwen bidden vaak

Vrouwen bidden vaker dan mannen (zie tabel 2.6). De Turkse moslimmannen bidden relatief weinig vijfmaal per dag (23%). Het zijn met name de ouderen (≥ 45 jaar) en moslims van de eerste generatie die vaak vijf keer per dag bidden. Niettemin bidt ook nog ruim twee derde van de jonge Marokkaanse moslims of Marokkaanse moslims van de tweede generatie vijf keer per dag. Bij jonge Turkse moslims of Turkse moslims van de tweede generatie is dit deel veel kleiner, minder dan een vijfde (18%).

Tabel 2.6

Bidden, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims van 15 jaar en ouder, naar achtergrondkenmerken, 2015 (in procenten)

	Turks		Marokkaans	
	vijf keer per dag	nooit	vijf keer per dag	nooit
totaal	33	15	78	6
mannen	23	11	70	8
vrouwen	44	20	86	5
15-24 jaar	18	17	69	8
25-34 jaar	22	15	72	8
35-44 jaar	31	17	75	8
≥ 45 jaar	52	13	91	3
1e generatie	43	13	85	4
2e generatie	18	19	67	10
maximaal bao	49	11	90	2
vbo/mavo	27	14	72	9
mbo/havo/vwo	25	17	71	10
hbo/wo	26	20	73	6

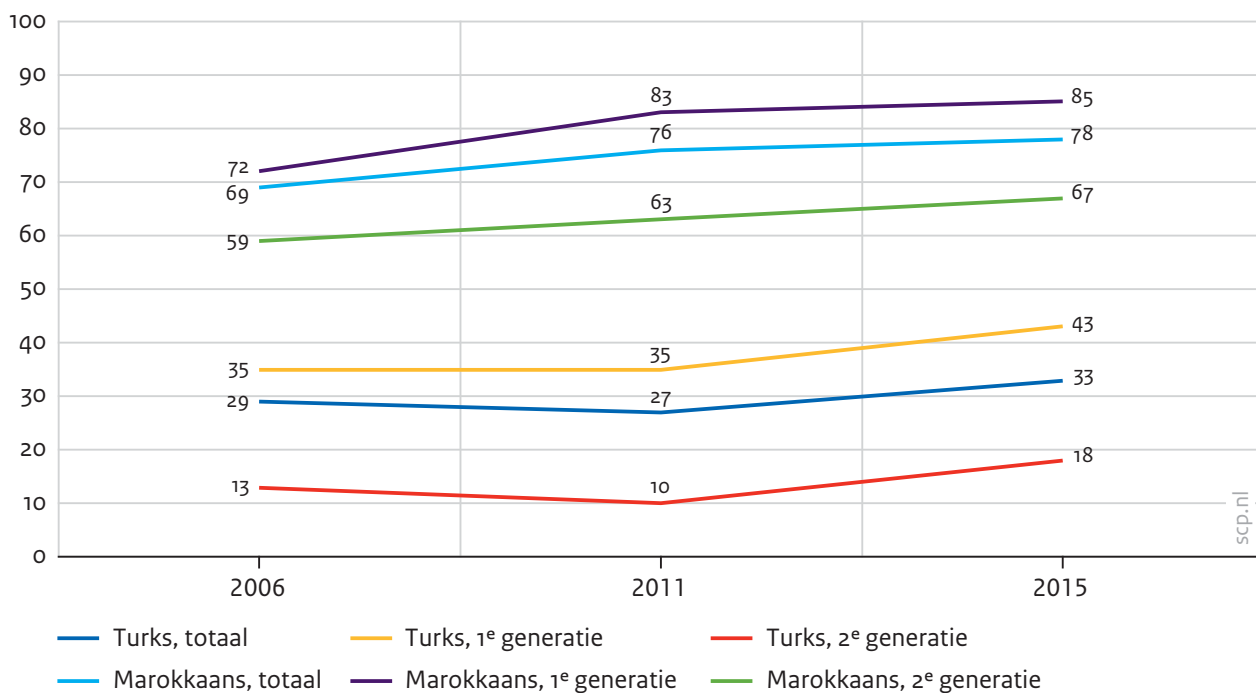
Bron: SCP/CBS (SIM'15), gewogen gegevens

Turkse en Marokkaanse moslims bidden steeds vaker

Het bidden neemt onder zowel de Turkse als Marokkaanse moslims toe. Dit zien we terug in het deel dat vijfmaal per dag bidt (figuur 2.5), het deel dat nooit bidt (figuur 2.6) en in de gemiddelde score op de schaal van bidden die loopt van 1 (nooit bidden) tot 7 (vijfmaal per dag) (zie bijlage B2.5). Dit geldt tevens voor beide generaties; de tweede generatie bidt in 2015 meer dan in 2006. Zo is het deel dat nooit bidt onder de Marokkaanse tweede generatie afgenomen van meer dan een kwart (27%) tot kleiner dan een vijfde (19%), terwijl het deel dat vijfmaal per dag bidt toenam van drie vijfde (59%) tot ruim twee derde (67%).

Figuur 2.5

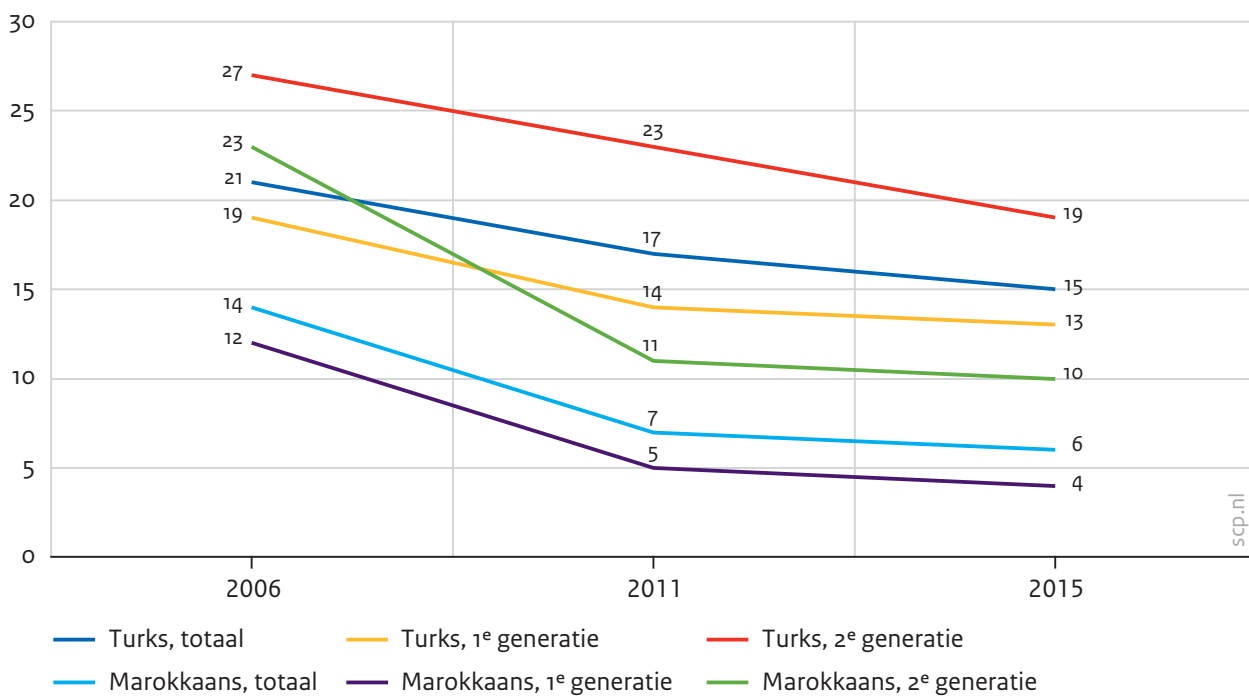
Vijf keer per dag bidden, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims van 15 jaar en ouder, 2015 (in procenten)



Bron: SCP/CBS (SIM'06-'15), gewogen gegevens

Figuur 2.6

Nooit bidden, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims van 15 jaar en ouder, 2015 (in procenten)



Bron: SCP/CBS (SIM'06-'15), gewogen gegevens

Islamitische voedselvoorschriften

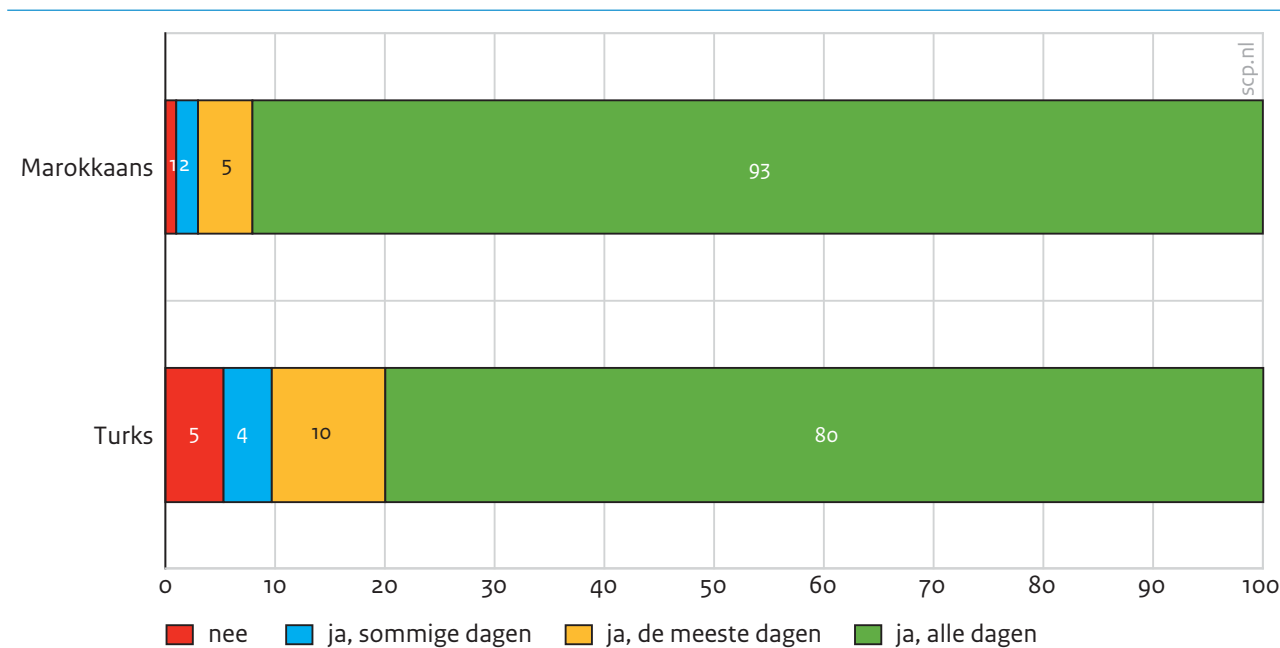
Binnen de islam zijn er een aantal voedselvoorschriften, zoals halal eten en het vasten gedurende de ramadan. Halal is een islamitische term en betekent ‘toegestaan’: voedingsmiddelen, producten en handelingen die halal zijn, zijn toegestaan voor moslims. Haram betekent ‘onrein’; zaken die haram worden verklaard, zijn verboden. Het drinken van alcohol en het eten van varkensvlees zijn voorbeelden van handelingen die als haram te boek staan.

Bijna alle Turkse en vooral Marokkaanse moslims eten (de meeste dagen) halal

Een zeer groot deel van de moslims eet (bijna) altijd halal (figuur 2.7).² Van de Marokkaanse moslims eet 93% altijd halal, van de Turkse moslims 80%. Het deel dat aangeeft nooit halal te eten is dus in beide groepen klein; bij de Turkse moslims betreft het 5%, bij de Marokkaanse moslims 1%. Halal eten en moslim zijn is dus voor deze groepen nauw met elkaar verbonden.

Figuur 2.7

Halal eten, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims van 15 jaar en ouder, 2015 (in procenten)



Bron: SCP/CBS (SIM'15), gewogen gegevens

Het deel dat dagelijks halal eet is bij de Turkse moslims sinds 2006 gelijk gebleven en bij de Marokkaanse moslims iets gegroeid (van 89% in 2006 naar 93% in 2015) (zie bijlage B2.6). Bij de Marokkaanse moslims is het deel dat altijd halal eet onder alle lagen groot (zie bijlage B2.7). Niettemin doen de vrouwen, leden van de eerste generatie, de laagst opgeleiden en personen van boven de 45 jaar dit nog wat meer dan de mannen, leden van de tweede generatie, hoger opgeleiden en de personen tot 45 jaar. Bij de Turkse moslims zijn de verschillen tussen generaties en opleidingsniveaus groter. De tweede generatie moslims van Turkse herkomst eet duidelijk minder vaak altijd halal (71%) dan de eerste generatie

(86%). Ook is het deel dat alle dagen halal eet onder hoogopgeleide Turkse moslims relatief klein (65%).

Vasten tijdens de ramadan

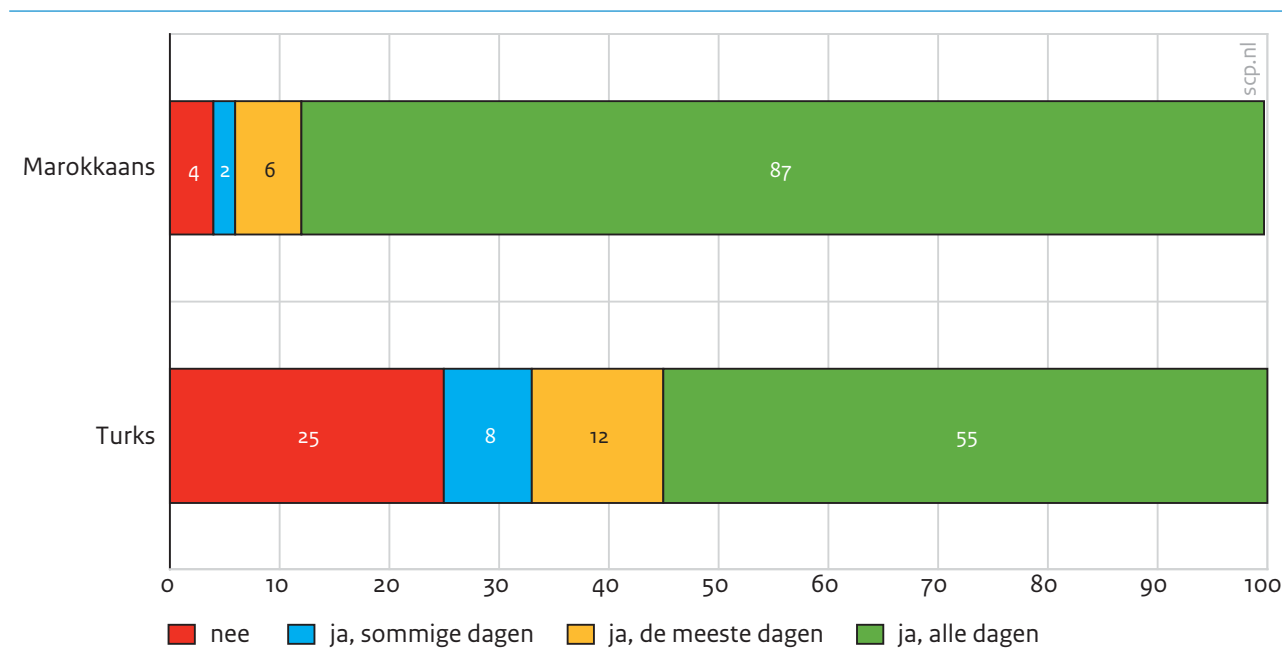
Het vasten tijdens de ramadan is de vierde zuil van de islam. Het houdt in dat moslims tijdens de hele maand ramadan tussen zonsopgang en zonsondergang niet eten, drinken of roken en zich onthouden van seksuele gemeenschap of bevrediging. Het vasten eindigt wanneer de nieuwe maan (shawwal) aanbreekt. Voor bepaalde groepen worden uitzonderingen gemaakt, zoals kinderen die de puberteit nog niet hebben bereikt, personen die geestelijk of fysiek ziek zijn en ongestelde of zwangere vrouwen. Het vasten heeft naast de religieuze betekenis ook een sterke sociale component (Buitelaar 2006).

Het overgrote deel van de Marokkaanse moslims (87%) vast alle dagen tijdens de ramadan, en slechts een klein deel (4%) geeft aan helemaal niet te vasten (zie figuur 2.8).

De verschillen naar achtergrondkenmerken zijn binnen de Marokkaanse groep klein (zie bijlage B2.8). Bij de Turkse moslims geeft iets meer dan de helft (55%) aan alle dagen te vasten tijdens de ramadan. Een kwart van hen vast helemaal niet. De Turkse tweede generatie vast wat minder vaak alle dagen dan de eerste generatie, maar er is geen verschil in het deel dat helemaal niet meedoet (zie bijlage B2.8). Opvallend is dat bij zowel de Turkse als Marokkaanse jonge moslims (15-24 jaar) het deel dat helemaal niet meedoet relatief klein is (resp. 16% en 1%). Het vasten tijdens de ramadan heeft, zoals gezegd, niet alleen een religieus, maar ook een sociaal aspect. Jongeren doen dit waarschijnlijk vaak samen met hun ouderlijk gezin.

Figuur 2.8

Wel, soms of niet vasten tijdens de ramadan, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims van 15 jaar en ouder, 2015 (in procenten)

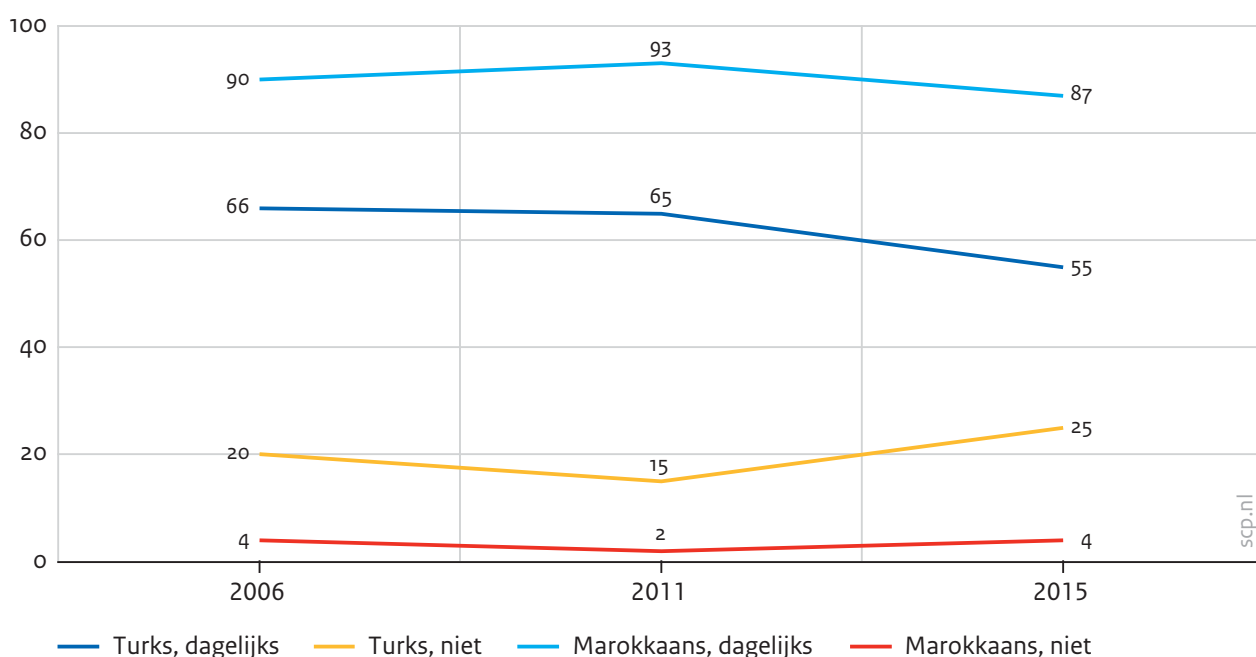


Bron: SCP/CBS (SIM'15), gewogen gegevens

Bij Turkse moslims is het deel dat alle dagen vast tijdens de ramadan tussen 2006 en 2015 afgenomen (van 66% tot 55%) en is het deel dat niet vast juist toegenomen van 20% tot 25% (figuur 2.9). Ook bij de Marokkaanse moslims is het deel dat dagelijks vast sinds 2011 wat afgenomen. Deze ontwikkeling is verrassend gezien de ontwikkelingen op andere religieuze indicatoren, zoals het moskeebezoek, bidden en halal eten. Tegelijkertijd is de afname maar zeer gering en vast het overgrote deel dagelijks.

Figuur 2.9

Wel of niet vasten tijdens de ramadan, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims van 15 jaar en ouder, 2006-2015 (in procenten)



Bron: SCP/CBS (SIM'06-'15), gewogen gegevens

Ruim driekwart van Marokkaanse moslima's draagt een hoofddoek

In het politieke en maatschappelijke debat zijn hoofddoeken, sluiers en boerka's regelmatig onderwerp van discussie. Zo kwam het vraagstuk of agentes een hoofddoek mogen dragen (zie bv. Volkskrant 2017) volop in het nieuws en heeft het Europese hof in 2016 besloten dat onder bepaalde voorwaarden bedrijven een verbod mogen instellen op religieuze, politieke en filosofische symbolen, waaronder de hoofddoek. De motivaties voor het dragen van een hoofddoek zijn divers. Een groot deel doet dit omdat zij dit zien als een islamitisch voorschrift. In de Koran staan, zowel voor mannen als voor vrouwen, verschillende regels over het bedekken van bepaalde delen van het lichaam. Het dragen van een hoofddoek kan daarnaast voor een deel ook functioneren als een *identity marker*; het is dan een statement van moslima's naar de buitenwereld over hun moslim zijn, al dan niet als reactie op het negatief ervaren maatschappelijke klimaat (Lorasdağı 2009). We beschikken niet over informatie over het volgen van islamitische kledingvoorschriften bij mannen. Voor zover bekend is hier ook geen (grootschalig) onderzoek naar gedaan.

Van de Turkse moslima's draagt bijna de helft (49%) een hoofddoek, van de Marokkaanse moslima's is dit ruim driekwart (78%) (zie tabel 2.7). Er is een groot verschil tussen de leeftijdsgroepen, met name bij de Turkse groep. Van de jonge Turkse moslima's (15-24 jaar) draagt een kwart een hoofddoek, tegen bijna driekwart van de Turkse moslima's van 45 jaar of ouder. Van de jonge Marokkaanse moslima's draagt bijna twee derde een hoofddoek (62%), terwijl bij de oudere moslima's (≥ 45 jaar) bijna iedereen (94%) een hoofddoek draagt. Deze verschillen zien we ook terug bij de generaties. De tweede generatie draagt veel minder vaak een hoofddoek dan de eerste; bij de Turkse moslima's van de tweede generatie betreft het nog geen derde deel. Ook dragen de laagst opgeleide moslima's, die gemiddeld ouder zijn dan de hoogopgeleide, het vaakst een hoofddoek. Tussen de andere opleidingsniveaus zijn er geen (significante) verschillen in het dragen van een hoofddoek.

Tabel 2.7

Hoofddoek dragen, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslima's van 15 jaar en ouder, naar achtergrondkenmerken, 2015 (in procenten)

	Turks	Marokkaans
totaal	49	78
15-24 jaar	25	62
25-34 jaar	38	69
35-44 jaar	45	84
≥ 45 jaar	72	94
1e generatie	61	89
2e generatie	30	59
maximaal bao	75	92
vbo/mavo	41	71
mbo/havo/vwo	32	73
hbo/wo	31	62

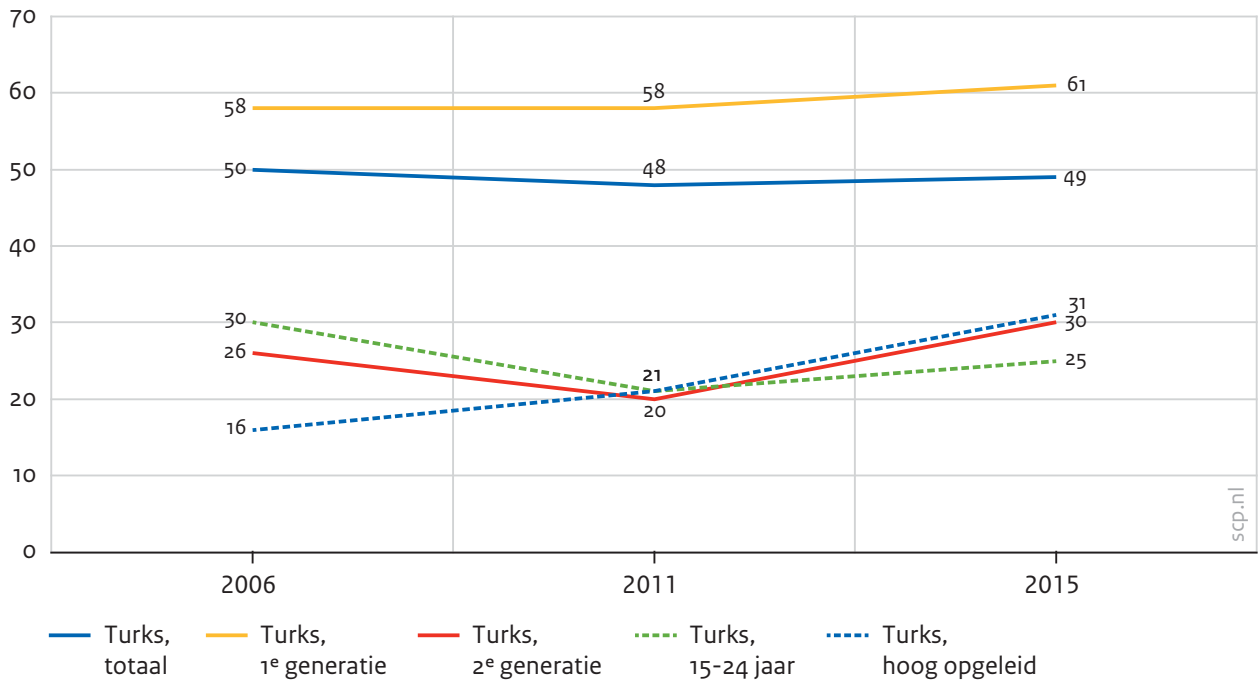
Bron: SCP/CBS (SIM'15), gewogen gegevens

Onder Marokkaanse moslima's is het dragen van een hoofddoek sterk toegenomen

Bij de Turkse moslima's zien we voor de hele groep nauwelijks een ontwikkeling in het dragen van een hoofddoek (figuur 2.10a). Dit geldt ook voor de diverse Turkse subgroepen, zoals de tweede generatie of de jongeren (15-24 jaar). Het beeld is heel anders bij de Marokkaanse moslima's (figuur 2.10b). Het dragen van een hoofddoek is bij hen in tien jaar tijd sterk toegenomen. Droeg in 2006 bijna twee derde (64%) van de Marokkaanse moslima's een hoofddoek, in 2015 is dit ruim driekwart (78%). Deze ontwikkeling zien we ook terug bij subgroepen zoals de tweede generatie, jongeren of hoogopgeleiden (hbo/wo). Van de hoogopgeleide Marokkaanse moslima's droeg bijvoorbeeld in 2006 ongeveer een kwart (28%) een hoofddoek, tegenover een ruime meerderheid (62%) in 2015.

Figuur 2.10a

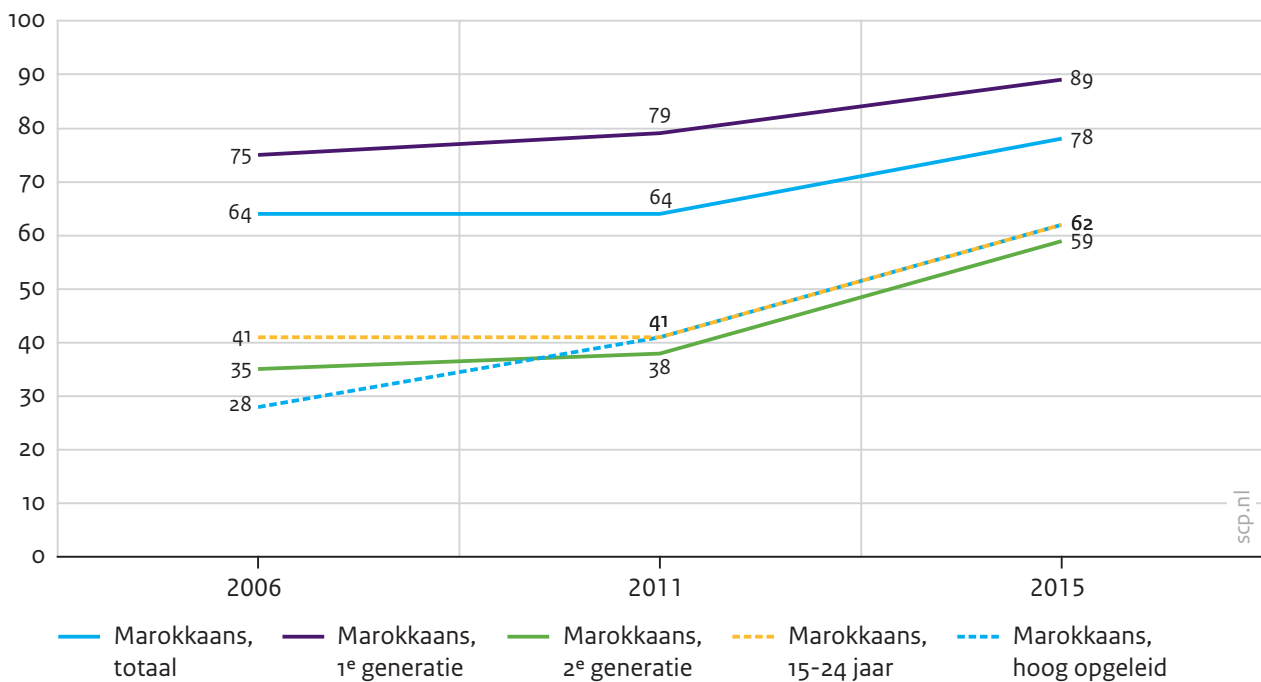
Hoofddoek dragen, Turks-Nederlandse moslima's van 15 jaar en ouder, naar achtergrondkenmerken, 2006-2015 (in procenten)



Bron: SCP/CBS (SIM'06-'15), gewogen gegevens

Figuur 2.10b

Hoofddoek dragen, Marokkaans-Nederlandse moslima's van 15 jaar en ouder, naar achtergrondkenmerken, 2006-2015 (in procenten)



Bron: SCP/CBS (SIM'06-'15), gewogen gegevens

2.5 Opvattingen en identificatie

De religiositeit kan ook worden afgemeten aan de opvattingen over de rol van het geloof voor het persoonlijk en het dagelijks leven. Hoe belangrijk is de moslimidentiteit? Wat is de rol van het geloof in het dagelijkse leven? Ook de mate van striktheid of orthodoxie is een aspect van de religiositeit dat we willen belichten. We meten dit af aan de vraag in hoeverre men vindt dat andere moslims de regels van het geloof moeten volgen.

Religieuze identiteit

Het geloof speelt een belangrijke rol in het leven van Turkse en Marokkaanse moslims (tabel 2.8). Een zeer groot deel geeft aan dat het geloof een zeer belangrijk deel is van zichzelf, vooral bij de Marokkaanse moslims (96%). Ook geeft veruit de meerderheid van de Turkse en Marokkaanse moslims aan dat het pijn doet als iemand iets slechts zegt over het geloof en dat zij vaak denken aan het feit dat ze moslim zijn. Het moslim zijn is een belangrijk onderdeel van wie men is.

Tabel 2.8

Religieuze identificatie, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims van 15 jaar en ouder, 2015 (in procenten (helemaal) mee eens)

	Turks	Marokkaans
mijn geloof is een belangrijk deel van mezelf	89	96
het doet pijn als iemand iets slechts zegt over mijn geloof	83	77
dat ik moslim ben, is iets waar ik vaak aan denk	76	85

Bron: SCP/CBS (SIM'15), gewogen gegevens

De religieuze identificatie (tabel 2.9) meten we af op basis van het gemiddelde van de drie items uit tabel 2.8. De religieuze identificatie van Turkse moslims is sterk (4,1 op een vijf-puntsschaal), maar niettemin iets minder sterk dan die van Marokkaanse moslims (4,2). Voor beide groepen geldt dat de religieuze identificatie sterker is bij de vrouwen en leden van de eerste generatie. Hoogopgeleide Turkse moslims identificeren zich het minst sterk met hun geloof, bij Marokkaanse moslims is dit onderscheid naar opleiding er niet. Dat een hogere opleiding bij de Marokkaanse moslims nauwelijks samengaat met minder religiositeit, is iets dat geldt voor veel aspecten van de religiositeit. Meer algemeen is het zo dat onder alle hier onderzochte geledingen binnen de groep van Marokkaanse moslims de religieuze identificatie sterk is.

Ook onder veel jonge moslims is de religieuze identificatie sterk. Deze wordt gezien als iets belangrijks, waarover veel wordt nagedacht en gereflecteerd (Ketner 2008; De Koning 2008; Noor 2018; Vroon-Najem 2014).

Tabel 2.9

Religieuze identificatie, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims van 15 jaar en ouder, naar achtergrondkenmerken, 2015 (gemiddelde scores)^a

	Turks	Marokkaans
totaal	4,1	4,2
man	4,0	4,1
vrouw	4,3	4,4
15-24 jaar	4,1	4,2
25-34 jaar	4,1	4,2
35-44 jaar	4,1	4,2
≥45 jaar	4,2	4,3
1e generatie	4,2	4,3
2e generatie	4,1	4,2
maximaal bao	4,3	4,3
vbo/mavo	4,1	4,2
mbo/havo/vwo	4,1	4,2
hbo/wo	3,9	4,3

a Op basis van de drie items uit tabel 2.8 is een schaal gemaakt (Cronbach's alfa is 0,68). De schaal loopt van 1-5; hoe hoger de waarde, des te hoger de beleving en het belang dat aan het geloof wordt gehecht.

Bron: SCP/CBS (SIM'15), gewogen gegevens

In tabel 2.10 zijn nog een aantal opvattingen van Turkse en Marokkaanse moslims weergegeven. Wat minder dan twee derde van de Turkse en Marokkaanse moslims geeft aan dat zij het vervelend vinden als hun dochter wil trouwen met iemand van een ander geloof en vindt dat moslims moeten leven volgens de regels van de islam. Dat het geloof een belangrijke rol moet spelen in de politiek wordt veel minder onderschreven; ongeveer een kwart is die mening toegedaan. De verschillen tussen Turkse en Marokkaanse moslims bij deze opvattingen zijn gering.

Tabel 2.10

Opvattingen over de rol van het geloof in het dagelijks leven en over regelnaleving, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims van 15 jaar en ouder, 2015 (in procenten (helemaal) mee eens)

	Turks	Marokkaans
het is vervelend wanneer je dochter wil trouwen met iemand van een ander geloof	60	63
moslims moeten leven volgens de regels van de islam	61	66
het geloof moet een belangrijke rol spelen in de politiek	24	28

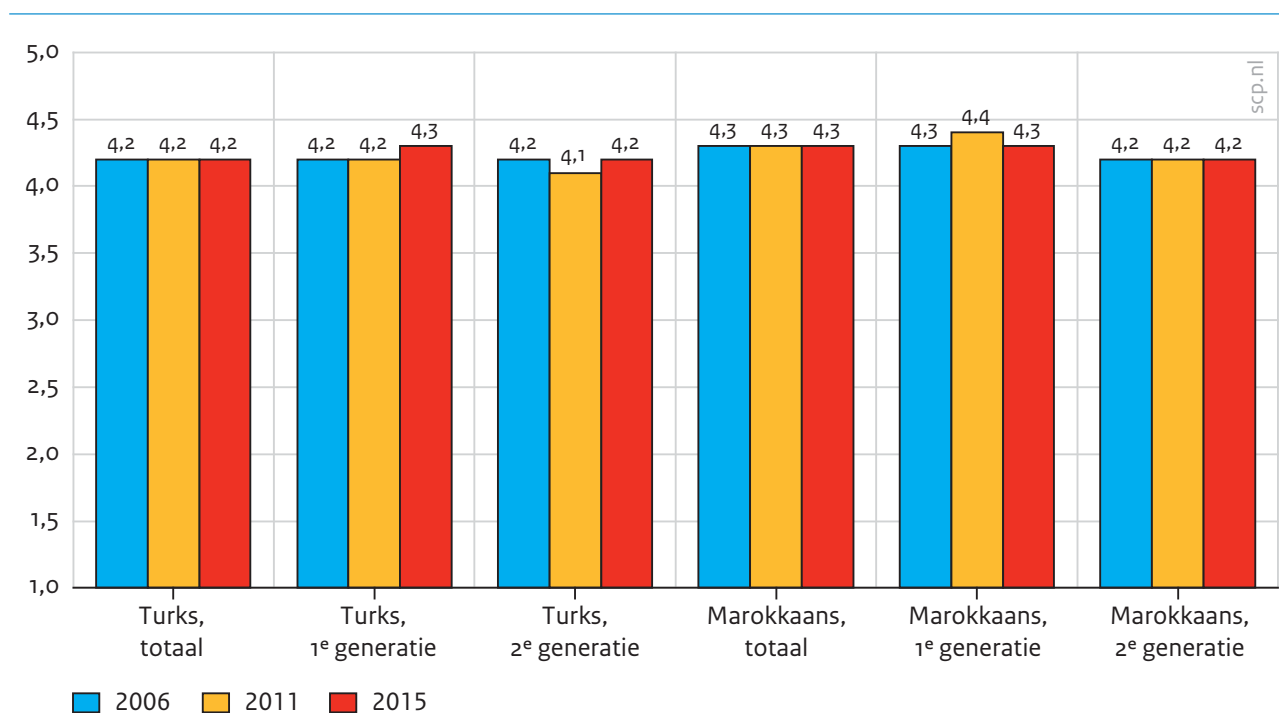
Bron: SCP/CBS (SIM'15), gewogen gegevens

Ontwikkelingen in opvattingen

In 2006 is de stelling 'dat ik moslim ben, is iets waar ik vaak aan denk' niet gevraagd. Om toch een beeld te krijgen van ontwikkelingen in religieuze identificatie bestuderen we het gemiddelde op basis van de twee andere items: 'mijn geloof is een belangrijk deel van mezelf' en 'het doet pijn als iemand iets slechts zegt over mijn geloof' (zie figuur 2.11).

Figuur 2.11

Religieuze identificatie op basis van twee items,^a Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims van 15 jaar en ouder, 2006-2015 (gemiddelde score)^b



a Respondenten zijn de volgende twee uitspraken voorgelegd: 'mijn geloof is een belangrijk deel van mezelf' en 'het doet pijn als iemand iets slechts zegt over mijn geloof'.

b Vijfpuntsschaal; hoe hoger de score, des te sterker de identificatie.

Bron: SCP/CBS (SIM'06-'15), gewogen gegevens

De religieuze identificatie is tussen 2006 en 2015 min of meer gelijk gebleven: het moslim zijn was in 2006 belangrijk voor de moslims en dat was in 2015 nog onverminderd zo. Dit geldt zowel voor de beide herkomstgroepen, als voor de twee generaties binnen die herkomstgroepen.

Er zijn ook geen eenduidige ontwikkelingen in de andere religieuze opvattingen, bijvoorbeeld ten aanzien van de rol van het geloof in de politiek, gemengd huwen of het leven volgens de regels van de islam (zie bijlagen B2.9 en B2.10). Er is geen ontwikkeling zichtbaar in de opvatting dat de rol van het geloof in de politiek groot moet zijn en in negatieve opvattingen ten aanzien van een (religieus) gemengd huwelijk, en Marokkaanse en Turkse moslims zijn niet sterker van mening dat alle moslims moeten leven volgens de regels van de islam.

2.6 Religiositeit onder andere groepen

We gaan hier kort in op de religieuze beleving en participatie van Somalische, Surinaamse, Afghaanse, Iraakse en Iraanse moslims. Over de religiositeit van Somalische en Surinaamse Nederlanders is meer recente informatie beschikbaar dan over die van de Afghaanse, Iraakse en Iraanse Nederlanders. De laatstgenoemde drie groepen bespreken we dan ook kort.

Bijna alle Somalische Nederlanders zien zich als moslim (95%) (zie tabel 2.11). Van de Somalische moslims beschouwt bijna iedereen zich als soenniet (91%). Uit hun gedrag en religieuze opvattingen komt duidelijk naar voren dat voor vrijwel alle Somalische Nederlanders de islam een centrale rol speelt in hun leven. In vergelijking met 2009 is de religiositeit op veel gebieden, zoals bidden, halal eten of het dragen van een hoofddoek, wat sterker geworden, terwijl die al erg sterk was (Maliepaard en Gijsberts 2012). Somalische moslims vertonen een hoge mate van religieuze participatie. Ze gaan ongeveer even vaak als Turkse en Marokkaanse moslims ten minste wekelijks naar de moskee (38%). Vier op de vijf Somalische moslims bidt elke dag vijfmaal, en ruim twee derde heeft alle dagen gevast tijdens de ramadan. Bijna iedereen eet altijd halal en bijna alle Somalische vrouwen dragen een hoofddoek (90%). Ook wordt er veel waarde gehecht aan het geloof: 93% is van mening dat het geloof een belangrijk deel is van henzelf. De helft vindt het vervelend als hun dochter zou trouwen met een niet-moslim, terwijl driekwart vindt dat moslims moeten leven volgens de regels.

Bij Surinaamse moslims wordt de religiositeit heel anders vormgegeven. Het geloof lijkt bij hen een minder prominente rol in te nemen in hun dagelijkse leven. Om een betrouwbaar beeld te kunnen schetsen van hun religiositeit zijn de Surinaamse moslims uit 2011 en 2015 (resp. 9% en 8% van het totale aantal Surinaamse Nederlanders) samengenomen. Ongeveer een op de zeven van hen bezoekt wekelijks een moskee, een vijfde bidt elke dag vijfmaal en ongeveer een derde heeft alle dagen gevast tijdens de ramadan (zie tabel 2.11).

Wel eet ruim twee derde halal. Van de Surinaamse moslima's draagt minder dan een vijfde (19%) een hoofddoek. Een minderheid van de Surinaamse moslims is van mening dat het vervelend is als je dochter trouwt met een niet-moslim (22%) en is van mening dat moslims moeten leven volgens de regels van de islam (41%).

Tabel 2.11

Religieus gedrag en religieuze houdingen, Somalisch- en Surinaams-Nederlandse moslims van 15 jaar en ouder, 2015 (in procenten)

	Somalisch 2015	Surinaams 2011-2015
ziet zichzelf als moslim ^a	95	9
niet-gelovig ^a	5	34
bezoekt minimaal eenmaal per week de moskee	38	16
bidt elke dag vijfmaal	80	21
heeft alle dagen gevast tijdens de ramadan	70	34
eet iedere dag halal	94	69
draagt een hoofddoek (vrouwen)	90	19
mijn geloof is een belangrijk deel van mijzelf (% (helemaal) mee eens)	93	80
het is vervelend als je dochter trouwt met iemand van een ander geloof (% (helemaal) mee eens)	50	22
moslims moeten leven volgens de regels van de islam (% (helemaal) mee eens)	74	41

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

Bron: SCP/CBS (SIM'15), gewogen gegevens

Er zijn geen recente cijfers beschikbaar over de religiositeit van de Afghaanse, Iraakse en Iraanse Nederlanders. We beschrijven hier kort de belangrijkste bevindingen op basis van eerdere onderzoeken. Een relatief groot deel van de Iraanse Nederlanders is niet gelovig en een deel (20%) is christelijk. De religieuze participatie is bij Iraans-Nederlandse moslims op alle fronten het laagst (Van Doorn 2011; Maliepaard en Gijsberts 2012) en ook in hun opvattingen over de rol van het geloof zijn ze het minst religieus. De Afghaans- en Iraaks-Nederlandse groep zit tussen de Iraanse en Somalische groep in. Hun religieuze participatie is duidelijk lager dan die onder de Somalisch-, Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims, maar hun religieuze identificatie is relatief sterk.

Een deel van de verklaring voor de lagere religieuze participatie van de meeste vluchtelingengroepen ten opzichte van moslims van Turkse en Marokkaanse origine wordt gevormd door selectieve migratieprocessen. Vanuit Iran is bijvoorbeeld voor een deel sprake geweest van elitemigratie. De minder religieuze, hoger opgeleide Iraniërs ontvluchtten het land relatief vaak. Een deel van hen is juist om religieuze redenen uit het land van herkomst gevlucht. Een andere mogelijke verklaring zou kunnen liggen in de kleinere invloed van de etnische gemeenschap, doordat de vluchtelingengroepen veel geringer van omvang zijn en

minder geconcentreerd wonen dan de Turkse en Marokkaanse Nederlanders. Het lagere moskeebezoek kan bovendien te maken hebben met de geringe beschikbaarheid van moskeeën van de eigen herkomstgroep. Cijfers over het aantal moskeeën onder deze groepen ontbreken echter in Nederland.

Noten

- 1 In de SIM'15 is autochtone Nederlanders naar hun religieuze zelfidentificatie gevraagd. Het aandeel dat zich als moslim beschouwt, is ook in de SIM'15 0,2% (zie bijlage B2.1).
- 2 Aan respondenten is gevraagd 'eet u halal?' Over wat precies halal is, is niet iedereen het eens. Een van de maatschappelijke discussies gaat bijvoorbeeld over het (on)verdoofd slachten. De hier gepresenteerde cijfers zeggen niets over een voorkeur voor verdoofde of onverdoofde rituele slacht.

3 Profielen van moslims in Nederland

In dit hoofdstuk gaan we in op de vraag of er binnen de moslimpopulatie verschillende categorieën (een typologie) te onderscheiden zijn, op basis van hun religieuze gedrag en opvattingen. Dit doen we door de verschillende dimensies van religiositeit met elkaar in verband te brengen en te kijken welke vormen vaak samen voorkomen of juist niet. Een typologie is een versimpeling van de werkelijkheid. Individuele verschillen in religiositeit worden teruggebracht tot een paar categorieën en verschillen binnen een categorie worden genegeerd. Aan de andere kant geeft het een overkoepelend beeld van de diversiteit binnen de groep moslims en stelt het ons in staat om conclusies te trekken over grote groepen van individuen, bijvoorbeeld over de verschillende manieren waarop moslims in Nederland hun geloof invullen.

Eerdere typologieën van moslims

Ook eerder onderzoek heeft verschillende categorieën van moslims beschreven (Demant 2005; Korf et al. 2007; Maliepaard en Gijsberts 2012; Nabben et al. 2006; Phalet et al. 2000, 2012). Doorgaans wordt hierbij onderscheid gemaakt tussen diverse dimensies van het geloof, zoals het gedrag en de rituelen, de betekenis van het geloof voor het individu en religieuze identificatie, de mate waarin religieuze dogma's worden onderschreven en opvattingen/normen over de rol van religie in het dagelijks en publiek leven. Bij religieus gedrag kan het onderscheid gemaakt worden tussen rituele gedragingen, zoals moskeebezoek en bidden, en sociale gedragingen, zoals het meedoen aan de ramadan en halal eten (Phalet et al. 2012). Een dimensie of indeling die vaak wordt onderscheiden is die van rechtleersheid/orthodoxie versus rekkelijkheid. Hierbij wordt bijvoorbeeld ook gekeken in welke mate de godsdienst op een persoonlijke manier dan wel meer volgens de (interpretatie van de) voorgeschreven regels (zie bv. Phalet et al. 2000) wordt ingevuld.

Ook in *Moslim in Nederland 2012* (Maliepaard en Gijsberts 2012) is een typologie gemaakt van moslims. Zij kwamen op basis van verschillende vormen van religieus gedrag (moskeebezoek, bidden, halal eten, meedoen aan de ramadan) tot vier hoofdcategorieën: praktiserende moslims, in de privésfeer praktiserende moslims, moslims die alleen de voedselvoorschriften volgen, en niet-praktiserende moslims. Daarnaast was er nog een groep 'overig'. Bij zowel de Marokkaanse als Turkse moslims was de groep praktiserende moslims het grootst (circa 40%). Bij deze typologie zijn alleen zichtbare expressies en praktijken van religiositeit meegenomen.

3.1 Latenteklasseanalyse van verschillende dimensies van de religiositeit

In deze rapportage worden naast de (zichtbare) vormen van religieus gedrag ook opvattingen meegenomen over de betekenis van het geloof voor het individu en het belang van regelnaleving. In tegenstelling tot het meeste eerdere onderzoek maken wij gebruik van een latenteklasseanalyse (lca, zie kader 3.1). Dit is een systematische manier om personen in te delen in homogene groepen, die bepaalde karakteristieken delen. Een dergelijke analyse maakt de variatie in patronen van religiositeit zichtbaar en laat zien in hoeverre de verschillende aspecten van religiositeit cumuleren. Daardoor wordt zichtbaar welke vormen van religiositeit vaak samen voorkomen of juist niet. De input voor de analyse is theoretisch gefundeerd en bestaat uit diverse dimensies van religiositeit (gedrag, identificatie, opvattingen). De output – de typologie zelf – wordt uiteindelijk bepaald door de empirie.

Op basis van de latenteklasseanalyse presenteren we een typologie van moslims: duidelijk wordt welke categorieën van moslims te onderscheiden zijn en hun relatieve omvang. We zijn geïnteresseerd in hoe deze categorieën verschillen naar herkomst en andere achtergrondkenmerken. Ook richten we ons op hoe de verschillende categorieën zich in de tijd hebben ontwikkeld.

Kader 3.1 De latenteklasseanalyse toegelicht

De latenteklasseanalyse (*latent class analysis*, oftewel lca) is een statistische methode die als doel heeft om aan de hand van een aantal geobserveerde variabelen een achterliggende, niet-geobserveerde variabele te identificeren (Vermunt 2004). De methode werd rond 1950 ontwikkeld door socioloog en sociaal-psycholoog Paul Lazarsfeld. Het is een systematische manier om kenmerken in te delen in homogene, gelijksoortige groepen of klassen. De groepen staan niet vooraf vast, maar worden afgeleid uit de data (Hagenaars en McCutcheon 2002).

Een latente klasse wordt beschreven met een reeks voorwaardelijke kansen (*latent class probabilities*), die voor iedere mogelijke score op de geobserveerde variabelen wordt berekend. Deze kans geeft aan hoe waarschijnlijk het is dat een respondent een bepaalde score op de geobserveerde variabelen heeft behaald. Een respondent wordt vervolgens toegekend aan de klasse die voor hem of haar het meest waarschijnlijk passend is. Hoe meer de kenmerken van een individu en de kenmerken van de latente klasse overlappen, des te groter is de kans voor dat dat individu tot die klasse behoort.

Indicatoren voor de typologie

De typologie is gebaseerd op de volgende zeven items en antwoordcategorieën.

- Hoe vaak gaat u naar een godsdienstige bijeenkomst?
1) nooit – 5) elke dag
- Hoe vaak bidt u?
1) nooit / minder dan 1 keer per jaar – 6) vijfmaal per dag
- Eet u halal?
1) nee – 4) ja, alle dagen
- Heeft u gevast met de laatste ramadan?
1) nee – 4) ja, alle dagen
- Mijn geloof is een belangrijk deel van mezelf
1) helemaal niet mee eens – 5) helemaal mee eens
- Het doet pijn als iemand iets slechts zegt over mijn geloof
1) helemaal niet mee eens – 5) helemaal mee eens
- Ik vind dat moslims helemaal moeten leven volgens de regels van de islam
1) helemaal niet mee eens – 5) helemaal mee eens

Andere religieuze kenmerken komen hierbij niet aan bod. Voor het goed bepalen van de mate van orthodoxie is bijvoorbeeld inzicht nodig in de mate waarin bepaalde geloofs-inhoudelijke aspecten worden onderschreven. Ook specifieke gedragingen of verboden die in bepaalde streng-orthodoxe kringen vaker voorkomen, zoals het niet luisteren naar niet-religieuze muziek, het dragen van bepaalde verhullende kleren of strikte regels rondom de sociale omgang tussen mannen en vrouwen, worden niet meegenomen in de typologie.

3.2 Een typologie van moslims

De latenteklasseanalyse laat zien dat moslims in Nederland in vijf categorieën kunnen worden ingedeeld. In bijlage B3.1 op www.scp.nl worden de achtergronden van deze analyse toegelicht. In tabel 3.1 zijn de vijf categorieën weergegeven met de scores op de verschillende items. Een hogere score op een item verwijst naar een sterkere religiositeit (bv. vaker bidden, vaker naar de moskee of meer belang hechten aan het geloof).

Tabel 3.1

Moslimtypologie, moslimbevolking van 15 jaar en ouder, naar onderliggende indicatoren, 2015 (in procenten)

	seculier	cultureel	selectief	vroom, privaat	strikt praktiserend	gemiddeld
ten minste wekelijks naar moskee	0	5	45	0	84	38
vijf keer per dag bidden	0	0	0	85	90	61
eet halal	57	96	96	99	100	97
heeft tijdens ramadan gevast	24	69	83	90	96	86
geloof is belangrijk (% (helemaal) mee eens)	6	93	92	97	98	92
doet pijn als iemand iets slechts zegt over mijn geloof (% (helemaal) mee eens)	42	76	77	79	87	80
leven volgens regels islam (% (helemaal) mee eens)	1	42	57	66	82	65

Bron: SCP (SIM'15), gewogen gegevens

De inhoudelijke kenmerken van de categorieën vloeien rechtstreeks voort uit de empirische analyse, de hier gepresenteerde labels vanzelfsprekend niet. We hebben hierbij aansluiting gezocht met labels uit eerder onderzoek. Tegelijkertijd was dit vaak niet goed mogelijk. Er zijn veel verschillende labels voor min of meer dezelfde typen moslim gehanteerd of dezelfde labels voor verschillende typen moslim. Het is dus niet goed mogelijk om eenduidig te zijn met eerder onderzoek en we ontkomen er niet aan om nieuwe labels te gebruiken. Of een label geschikt is voor een categorie, is dus voor discussie vatbaar. Bij de typologie hanteren we alleen religieuze verschillen en overeenkomsten als bron voor de indeling. Hoe deze categorieën zich verhouden tot andere domeinen, bijvoorbeeld op het gebied van moderne of liberale opvattingen, laten we niet tot uitdrukking komen in het label. Etiketten als 'liberale' of 'moderne' moslims (zie bv. Demant 2005; Korf et al. 2007) vermijden wij dus. Belangrijker is dat we aan de hand van concrete kenmerken expliciet maken wat wij bedoelen met een bepaalde categorie. Aan de hand van tabel 3.1 bespreken we de signatuur van de diverse categorieën van moslims op basis van concrete religieuze kenmerken. De scores op de afzonderlijke items (bv. bidden, halal eten) schetsen een duidelijk beeld van de kenmerken die bij een bepaalde categorie moslims horen.

Seculiere moslims

De eerste categorie die we onderscheiden, past goed in het beeld van wat in de literatuur soms wordt beschreven als seculiere moslims (Korf et al. 2007). Deze categorie noemt zichzelf moslim, zonder dat het geloof belangrijk wordt gevonden of gepraktiseerd wordt. Seculiere moslims nemen nauwelijks deel aan de rituele praktijk (bidden, moskeebezoek) en doen maar weinig mee met de ramadan. Wel eet het merendeel van de moslims uit

deze groep halal. Het strikt naleven van de regels van de islam vindt in deze groep weinig weerklank.

Culturele moslims

Voor de culturele moslims is het geloof wel belangrijk, maar zij bidden nauwelijks of bezoeken zelden een moskee. De voedselvoorschriften leven zij wel voor het overgrote merendeel na. Aan de sociale gedragingen van het geloof wordt dus volop deelgenomen, maar de rituele gedragingen worden nauwelijks gepraktiseerd. Zij zijn wat vaker dan seculiere moslims van mening dat moslims moeten leven volgens de regels van de islam, maar hebben hier over het algemeen geen strikte opvattingen over.

Selectieve moslims

Het geloof is ook voor de selectieve moslim (Phalet et al. 2012) heel belangrijk. Deze neemt regelmatig deel aan de rituele praktijken, zoals het bidden en het bezoeken van een moskee. Tegelijkertijd is het zeker niet zo dat elke selectieve moslim vijfmaal per dag bidt of ten minste wekelijks een moskee bezoekt. Praktisch iedereen uit deze categorie eet halal en bijna iedereen doet mee aan de ramadan.

Vrome, private moslims

Voor de vrome, private moslims neemt het geloof een zeer belangrijke plaats in. Zij bidden veel, volgen de voedselvoorschriften nauwgezet en het geloof is erg belangrijk voor ze. Het bidden vindt vooral in de privésituatie plaats; een moskee bezoeken doet deze groep nauwelijks. Ze zijn strikter in de leer dan de seculiere, culturele en selectieve moslims als het gaat om het moeten leven volgens de regels van de islam.

Strikt praktiserende moslims

Strikt praktiserende moslims zijn zeer actief in de rituele en sociale praktijk. Zij zijn (sterk) van mening dat ook (andere) moslims moeten leven volgens de regels van de Koran.¹ Zij bidden veel en bezoeken vaak een moskee. Zij volgen de voedselvoorschriften (halal eten, ramadan) nauwgezet. Het geloof speelt een zeer belangrijke rol in hun leven. Deze categorie vertoont grote gelijkennis met bijvoorbeeld de strikte moslims zoals beschreven in Phalet et al. (2012) en in Maliepaard en Gijsberts (2012). De mate van orthodoxie – het staan voor een exclusieve en absolute religieuze waarheidsclaim waarbij men zich zo strikt mogelijk aan de religieuze voorschriften en regels houdt – van de strikt praktiserende moslims is op basis van onze gegevens niet goed aan te geven.

Grote meerderheid van Marokkaanse moslims is vroom of strikt praktiserend, bij Turkse moslims meer diversiteit

Veruit het grootste deel van de Marokkaanse moslims valt in de categorie strikt praktiserend (41%) of vroom (43%) (zie tabel 3.2). Van de Marokkaanse moslims past dus samen genomen 84% in de twee moslimgroepen met de sterkste religieuze beleving. Het deel dat bestempeld kan worden als seculier (2%) of selectief (5%) is klein. Bij de Turkse moslims is

er meer diversiteit en zijn de vrome en strikt praktiserende moslimgroepen beduidend kleiner van omvang. De selectieve groep (27%) en strikt praktiserende (30%) groep zijn bij hen ongeveer even groot. Daarnaast is bij elkaar opgeteld ruim een kwart (28%) van de Turkse moslims culturele (21%) of seculiere (7%) moslim. Seculiere moslims zijn ook bij de Turkse groep niet sterk aanwezig, maar wel sterker dan bij de Marokkaanse moslims.

De Somalische groep lijkt qua religieuze typering veel op de Marokkaanse groep. De strikt praktiserende (43%) en vrome moslims (43%) vormen bij hen veruit de grootste groepen. Seculiere of culturele moslims komen er niet veel voor (resp. 2% en 6%). Bij de Surinaamse moslims is het beeld anders. Dat Surinaamse moslims minder religieus zijn dan moslims van andere herkomstgroepen (zie tabel 2.11) komt (vanzelfsprekend) ook duidelijk uit de typologie naar voren. In vergelijking met de drie andere herkomstgroepen is de seculiere groep relatief groot (14%) en de strikt praktiserende groep juist klein (22%). Tegelijkertijd valt ongeveer de helft van de Surinaamse moslim in een van de twee meest gelovige categorieën (vroom of strikt praktiserend).

Tabel 3.2

Moslimtypologie, moslimbevolking van 15 jaar en ouder, naar herkomst, 2015 (in procenten)

	seculier	cultureel	selectief	vroom, privaat	strikt praktiserend
Turks	7	21	27	15	30
Marokkaans	2	8	5	43	41
Somalisch	2	6	5	43	43
Surinaams ^a	14	19	17	29	22

a De moslimtypologie is voor Surinaamse moslims bepaald op de jaargangen 2011 en 2015 tezamen om voldoende respondenten te hebben voor betrouwbare schattingen.

Bron: SCP (SIM'06-SIM'15), gewogen gegevens

Achtergronden van typologie: verschillen naar geslacht, leeftijd, generatie en opleiding

De seculiere groep is in alle subgroepen klein. Wel is het zo dat onder de laagst opgeleide moslims deze categorie het minst voorkomt (2%) (tabel 3.3). De culturele en selectieve moslims zijn relatief jong en vaak van de tweede generatie, terwijl de vrome en strikt praktiserende moslims gemiddeld ouder zijn en van de eerste generatie. Ook veel van de laagopgeleide moslims zijn vroom (38%) of strikt praktiserend (44%).

Mannen zijn vaak strikt praktiserend (46%), vrouwen vaak vroom (50%). Dit komt met name doordat vrouwen minder vaak naar de moskee gaan; het vrijdagmiddagbezoek aan de moskee is voor hen geen religieuze verplichting. Wanneer we naar het totaal kijken van de vrome en strikt praktiserende groep, zien we dat ruim driekwart van de vrouwen (78%) hieronder valt en bijna twee derde (63%) van de mannen. Bijna een op de vijf (19%) van de mannen behoort tot de selectieve categorie, terwijl deze categorie bij vrouwen (7%) veel kleiner is.

Tabel 3.3

Moslimtypologie, moslimbevolking van 15 jaar en ouder, naar achtergrondkenmerken, 2015 (in procenten)

	seculier	cultureel	selectief	vroom, privaat	strikt praktiserend
man	5	13	19	17	46
vrouw	4	12	7	50	28
15-24 jaar	3	14	18	30	35
25-34 jaar	4	13	16	37	29
35-44 jaar	5	14	11	36	34
≥ 45 jaar	5	9	8	31	48
eerste generatie	4	9	10	36	41
tweede generatie	6	19	21	27	27
max. bao	2	7	8	38	44
vbo/mavo	5	14	17	28	35
mbo/havo/vwo	5	16	16	32	31
hbo/wo	7	13	15	32	33

Bron: SCP (SIM'15), gewogen gegevens

3.3 Relatie van de typologie met andere religieuze indicatoren

Niet alle aspecten van de religiositeit van de moslims zijn meegenomen in de typologie, bijvoorbeeld omdat er niet in alle jaargangen naar gevraagd is of omdat ze niet van toepassing zijn op alle moslims (bv. het dragen van een hoofddoek is niet van toepassing op mannen). Voor deze aspecten laten we in tabel 3.4 zien hoe deze zich verhouden tot de typologie. Wat betreft de religieuze gedragingen kijken we naar het dragen van een hoofddoek, het niet drinken van alcohol en het praten over het geloof met vrienden en familie. Ook kijken we naar diverse opvattingen, bijvoorbeeld over de scheiding tussen kerk en staat, en sociale normen over het dragen van een hoofddoek, gemengde huwelijken en religieus onderwijs.

Seculiere moslims dragen geen hoofddoek, bijna alle strikt praktiserende moslims wel

De verschillen in het dragen van een hoofddoek zijn zeer groot. Van de seculiere moslima's draagt praktisch niemand een hoofddoek (3%), terwijl van de strikt praktiserende moslima's dit meer dan 90% is (tabel 3.4). Dit is wellicht niet verrassend, maar bevestigt het idee dat de typologie een (inhoudelijk) zinvol onderscheid maakt tussen categorieën moslims op basis van hun religiositeit. Deze bevestiging krijgen we ook bij de relatie met andere religieuze indicatoren. Het patroon is telkens min of meer hetzelfde. Voor private en strikt praktiserende moslims is hun religieuze achtergrond duidelijk zichtbaar in hun identificatie, in hun gedrag (wel hoofddoek dragen, geen alcohol drinken, praten over het geloof met

vrienden en familie), in sociale normen over het moeten dragen van een hoofddoek, over het bekeren van niet-moslims, over de religieuze achtergrond van de school van hun kinderen, in de gebrekkige acceptatie van relaties met niet-moslims, en in politieke opvattingen over de scheiding van kerk en staat.

Strikt praktiserende moslims springen eruit als het gaat om het praten over het geloof met vrienden en familie. Bijna twee derde doet dit ten minste wekelijks. Ook zijn zij duidelijk meer van mening dan de vrome moslims dat kinderen naar een school moeten gaan die past bij het geloof van de ouders, dat moslims ook in Nederland mensen tot de islam moeten bekeren en dat moslimvrouwen een hoofddoek moeten dragen als ze naar buiten gaan. Tegelijkertijd vindt ook bij de strikt praktiserende moslims een minderheid dat het geloof een belangrijke rol moet spelen in de politiek (36%), dat kinderen naar een school moeten gaan die past bij het geloof van de ouders (32%) of dat moslims ook in Nederland mensen tot de islam moeten bekeren (24%).

De seculiere, en in mindere mate culturele, moslims zitten aan de andere kant van dit spectrum. Slechts een zeer klein deel van de seculiere moslims is van mening dat het geloof een belangrijke rol moet spelen in de politiek of dat het vervelend is als hun dochter zou trouwen met iemand van een ander geloof (resp. 4% en 9%).

De selectieve moslims nemen vaak een tussenpositie in. Niettemin is hun geloof iets waar ze vaak aan denken (72%) en vindt een meerderheid (60%) het vervelend als hun dochter zou trouwen met iemand van een ander geloof. Minder dan een kwart van hen is van mening dat geloof een belangrijke rol moet spelen in de politiek (23%), dat kinderen naar een school moeten gaan die past bij het geloof van de ouders (15%), dat moslims ook in Nederland mensen tot de islam moeten bekeren (16%) of dat moslimvrouwen verplicht zijn om een hoofddoek te dragen (20%).

Religieuze socialisatie en vroege ervaringen

De familie speelt een sleutelrol bij de religieuze socialisatie van kinderen (Myers 1996). Daar waar een groot deel van de christenen er niet in slaagt om het geloof door te geven aan hun kinderen (De Hart 2014), lijkt voor moslims het tegendeel te gelden (De Hoon en Van Tubergen 2014; Maliapaard en Lubbers 2012; Van de Pol en Van Tubergen 2014). Ook in een grotendeels seculiere context geven moslimouders hun geloof succesvol door aan hun kinderen (zie dit hoofdstuk, maar ook Maliapaard en Lubbers 2012; Güngör et al. 2013). De culturele overdracht van ouder op kind kan zowel impliciet en indirect plaatsvinden als meer expliciet en doelbewust. Kinderen laten deelnemen aan religieus onderwijs, zoals Koranlessen, is een directe manier van religieuze socialisatie. Het overnemen van (gewenst) gedrag en opvattingen van rolmodellen, zoals ouders, is een meer impliciet proces van socialisatie. Het religieus gedrag van ouders, zoals het bezoeken van een moskee, kan bijvoorbeeld dienen als een sociale norm waaraan kinderen zich spiegelen (Güngör et al. 2013).

Tabel 3.4

Andere religieuze indicatoren, moslimbevolking van 15 jaar en ouder, naar moslimtype, 2006-2015
(in procenten (helemaal) mee eens)

	seculier	cultureel	selectief	vroom, privaat	strikt praktiserend
draagt een hoofddoek (alleen vrouwen) (2015)	3	15	28	79	91
nooit alcohol drinken (2006)	50	69	73	93	97
ten minste wekelijks praten over het geloof met vrienden en familie (2006)	7	26	38	38	65
dat ik moslim ben is iets waar ik vaak aan denk (2015)	15	71	73	85	92
niemand mag mijn geloof in twijfel trekken (2006)	28	65	66	73	75
het geloof moet een belangrijke rol spelen in de politiek (2015)	4	18	23	30	36
het geloof is een privézaak tussen een gelovig mens en God (2011)	91	95	93	90	90
geloof en politiek moeten niets met elkaar te maken hebben (2011)	86	78	72	69	65
het is vervelend als je dochter trouwt met iemand van een ander geloof ^a (2015)	9	45	60	57	68
kinderen moeten naar een school gaan die past bij het geloof van de ouders (2015)	2	10	15	19	32
moslims moeten ook in Nederland mensen tot de islam bekeren (2006)	5	11	16	14	24
een moslimvrouw moet een hoofddoek dragen als ze naar buiten gaat ^b (2015)	6	16	20	41	58

a De aandelen die aangeven het (helemaal) niet eens te zijn met de stelling zijn 71% (seculier), 36% (cultureel), 21% (selectief), 26% (vroom) en 19% (strikt praktiserend).

b De aandelen die aangeven het (helemaal) niet eens te zijn met de stelling zijn 88% (seculier), 57% (cultureel), 48% (selectief), 30% (selectief) en 16% (strikt praktiserend).

Bron: SCP (SIM'15), gewogen gegevens

Ervaringen in de jeugd hangen sterk samen met latere invulling van het moslim-zijn

Er is inderdaad een sterke relatie tussen ervaringen en socialisatiepraktijken in de jeugd met de mate van religiositeit in het latere leven (zie tabel 3.5). Van de seculiere moslims ging een minderheid (21%) als kind naar Koranlessen en bij een minderheid van hen ging

de vader wekelijks naar een godsdienstige bijeenkomst. Voor de andere moslims is dit niet zo; zo gingen van de strikt praktiserende moslims bijna alle vaders (92%) ten minste wekelijks naar de moskee en ging bijna driekwart zelf als kind naar Koranlessen. Bij de selectieve en vrome moslims liggen deze aandelen lager, maar nog steeds hoog: meer dan driekwart van hun vaders ging ten minste wekelijks naar de moskee en ongeveer twee derde ging zelf als kind naar Koranlessen.

De bevindingen zijn in lijn met het idee dat moslims er sterk in slagen hun geloof over te dragen aan hun kinderen (De Hoon en Van Tubergen 2014). Het gaat verder dan alleen de overdracht van het moslim-zijn. Een opvoeding die meer in het teken staat van geloof gaat op latere leeftijd samen met meer strikte vormen van de geloofsbeleving. Van de Pol en Van Tubergen (2014) lieten zien dat religieuze transmissie gedijt in een hechte en warme omgeving, zowel binnen de context van het gezin als op het niveau van de gemeenschap. Religieuze grenzen zijn daarnaast sterker in gemeenschappen die gekenmerkt worden door cultureel behoud en een bepaalde mate van sociale distantie ten aanzien van andere groepen (Phalet et al. 2013). In een dergelijke omgeving zijn er weinig afwijkende geluiden, en de geluiden die wel afwijken kunnen sneller gedempt worden.

Dit laat onverlet dat veel jongeren aangeven dat zij zelfstandig en bewust hebben gekozen voor een islamitisch leven en de (eigen) invulling daarvan (De Koning 2008; Ketner 2008; Phalet et al. 2000). Zij zijn niet simpelweg moslim omdat hun ouders dat zijn.

Tabel 3.5

Religieuze socialisatie en bronnen, moslimbevolking van 15 jaar en ouder, naar moslimtype, 2011 (in procenten (helemaal) mee eens)

	seculier	cultureel	selectief	vroom, privaat	strikt praktiserend
vader ging ten minste wekelijks naar een godsdienstige bijeenkomst toen respondent 15 jaar oud was	42	61	76	78	92
ging (soms) als kind naar Koranlessen	21	55	65	65	73

Bron: SCP (SIM'11), gewogen gegevens

3.4 Ontwikkelingen in de religiositeit op basis van de typologie

De beschrijvende bevindingen lieten al zien dat voor verschillende religieuze aspecten er een ontwikkeling is naar toenemende religiositeit. Dit wordt weerspiegeld in de ontwikkelingen van de diverse categorieën (zie figuur 3.1). Bij de Turkse moslims is de groep culturele moslims sinds 2006 gestaag afgenomen (van 28% naar 21%), terwijl de groep strikt praktiserende moslims juist gegroeid is in omvang (van 23% naar 30%). Bij de Marokkaanse moslims schommelt de omvang van de groep strikt praktiserende moslims tussen de jaargangen, maar is deze in 2015 niet (significant) groter dan in 2006. De groep vrome moslims is onder hen wel groter geworden (van 38% naar 43%). Ook bij de Marokkaanse

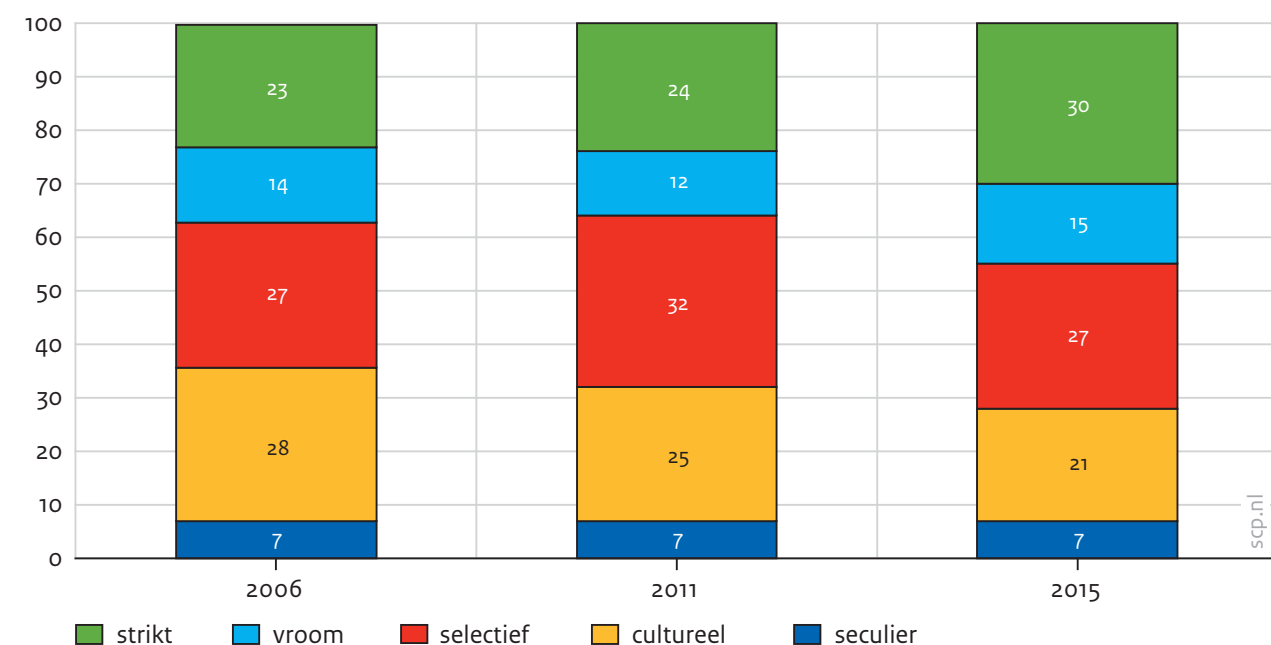
groep is de categorie culturele moslims kleiner geworden sinds 2006 (van 16% naar 8%). Er is onder zowel Turkse als Marokkaanse moslims geen verandering in het aandeel seculiere moslims.

Al met al zien we dat de twee categorieën met qua gedrag en opvattingen de sterkste religieuze beleving (de vrome en strikt praktiserende moslims) sinds 2006 zijn toegenomen onder zowel de Turkse (van 37% naar 45%) als Marokkaanse groep (van 77% naar 84%).

In bijlagen B3.2 tot en met B3.5 zijn de ontwikkelingen apart weergegeven voor de tweede generatie, jongeren (15-24 jaar), mannen en vrouwen en hoger opgeleiden. Het beeld per subgroep is in grote lijnen identiek. De groep seculiere moslims is vrij stabiel en klein van omvang. Het aandeel culturele moslims neemt bij alle subgroepen door de tijd af. Bij alle subgroepen is er globaal de ontwikkeling naar een grotere wordende groep moslims die vroom of strikt is.

Figuur 3.1a

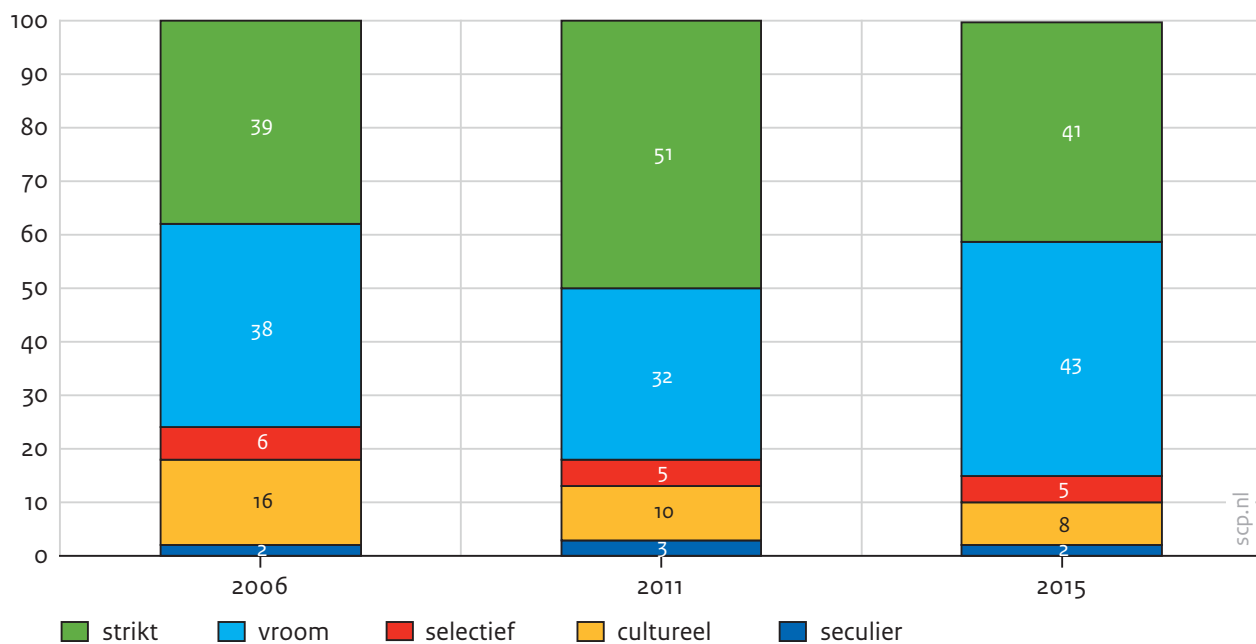
Ontwikkeling in moslimtypologie, Turks-Nederlandse moslims van 15 jaar en ouder, 2006-2015 (in procenten)



Bron: scp (sim'06-sim'15), gewogen gegevens

Figuur 3.1b

Ontwikkeling in moslimtypologie, Marokkaans-Nederlandse moslims van 15 jaar en ouder, 2006-2015 (in procenten)



Bron: SCP (SIM'06-SIM'15), gewogen gegevens

Noot

- 1 Er is niet slechts één opvatting over de teksten van de Koran, er zijn vele interpretaties. In die zin gaat het dus altijd over het naleven van de islamitische wetten zoals een persoon die zelf ziet.

4 Moslims in de samenleving

4.1 De invloed van religieuze beleving op niet-godsdienstige gebieden

Voor gelovigen kan hun religieuze beleving van invloed zijn op allerlei maatschappelijke gedragingen en houdingen, ook buiten het religieuze domein (Schmeets 2015; De Hart 2014). Religiositeit is bijvoorbeeld in verband gebracht met welzijn, vrijwilligerswerk, filantropie, politieke participatie en waardeoriëntaties. Veel onderzoek naar de rol van religie in Nederland heeft zich met name gericht op christenen (maar zie Schmeets 2015). Ook is er veel onderzoek naar de leefsituatie van niet-westerse migranten, bijvoorbeeld over hun welzijn, contacten of participatie, maar er is relatief weinig expliciet bekend over de posities en houdingen van moslims. Nog minder is er bekend over verschillen binnen de moslimpopulatie.

Moslimgroepen in de niet-godsdienstige levenssferen

Hoewel religie in de Verenigde Staten wordt beschouwd als een belangrijke motor achter de participatie en integratie van migranten, wordt die in Europa eerder gezien als een obstakel (Foner en Alba 2008). Religie zou integratie in de weg staan of, andersom, met toenemende integratie zou het belang van religie afnemen (Maliepaard en Fleischmann 2011). Een eenzijdige blik op de relatie tussen de islam en dé integratie lijkt bij voorbaat weinig vruchtbaar. Religiositeit kan zich op verschillende levensdomeinen heel anders profileren; in bepaalde situaties kan het dienen als hulpbron, maar soms ook als barrière. In ons onderzoek maken we onder meer gebruik van inzichten uit de integratie- en segmentatieliteratuur (zie bv. Vrooman et al. 2014). Het integratieperspectief maakt onderscheid tussen verschillende dimensies van integratie. Vaak gehanteerd is het onderscheid tussen de structurele sferen van de samenleving (bv. onderwijs, werk, wonen, participatie) en de meer sociaal-culturele thema's (bv. contacten, waarden en emotionele banden). Daarnaast gaat het integratieperspectief ervan uit dat integratie een tweezijdig proces is. Zowel de migranten als de ontvangende samenleving hebben een rol; de interactie tussen beiden is bepalend. Voor een succesvol proces moet de samenleving openstaan voor migranten en bereid zijn aan hen kansen en een plek te geven. Bij de segmentatie- of stratificatieliteratuur is er ook aandacht voor zowel contextuele invloeden, zoals beleid, als individuele eigenschappen. Die individuele eigenschappen kunnen worden gezien in termen van hulpbronnen of vormen van kapitaal. Daarnaast hanteert wij een multidimensionale aanpak, waarbij we ons richten op een breed scala aan onderwerpen. We kijken naar de relatie tussen de moslimtypologie en het welzijn, waardeoriëntaties en diverse vormen van participatie. We richten ons tevens afzonderlijk op de sociale en affectieve banden met de herkomstgroep en die met autochtone Nederlanders. Deze banden sluiten elkaar geenszins uit (Huijnk et al. 2015). Het tweezijdige karakter van het integratieproces komt tot uitdrukking in de aandacht die er in dit hoofdstuk wordt besteed aan de ervaren acceptatie en discriminatie van moslims.

Religie in andere domeinen; mechanismen van invloed

We veronderstellen dat er verschillende mechanismen werkzaam zijn bij de mogelijke invloed van religie op diverse niet-godsdienstige gedragingen en houdingen. Allereerst houdt religie verband met de hulpbronnen of kapitaalvormen waarover iemand beschikt. Vrooman et al. (2014) maken bijvoorbeeld het onderscheid tussen sociaal, cultureel, persoons- en economisch kapitaal waarover iemand beschikt. Religie is doorgaans van grote invloed op iemands waarden en normen (cultureel kapitaal) en vormt een concrete leidraad voor handelen. Iemands religiositeit is ook verbonden met de hulpbronnen die voortvloeien uit diens sociale netwerken en sociale interacties (sociaal kapitaal). Deels verloopt dit direct, bijvoorbeeld via de ontmoetingen die voortvloeien uit het bezoeken van religieuze bijeenkomsten (Lim en Putnam 2010) of deelname aan online platforms. Deels kan de invloed ook meer indirect plaatsvinden via de normen over en voorkeuren voor sociaal contact. Ook kan religie hoop, zingeving en troost bieden (Coumans 2014), en zo van invloed zijn op het psychologisch welzijn (persoonlijk kapitaal). De invloed van religie op het economisch kapitaal loopt vooral via andere typen hulpbronnen, zoals de sociale netwerken waarin men verkeert of de culturele normen die van invloed zijn op de arbeidsmarktpositie.

De islam als scheidslijn

Een ander mechanisme achter de potentiële invloed van religie verloopt via scheidslijnen en groepsgrenzen. Religie vormt vaak een belangrijke sociale identiteit – zeker voor moslims (zie eerdere bevindingen van dit hoofdstuk) – en kan groepsgrenzen markeren. Het vormt groepsbindingen en sociale identiteiten, maar bepaalt ook bij wie men zich minder of niet thuis voelt (De Koning 2008; Verkuyten 2005). Een sterke identificatie en meer saillante en zichtbaardere religieuze groepsgrenzen hebben een grote invloed op de leefsituatie, niet alleen op godsdienstig vlak, maar ook in het sociale of maatschappelijk leven (Wimmer 2008). Een nauwe verbondenheid met de islam kan de wijze waarop groepsgrenzen getrokken worden tekenen. Zo kan de perceptie van (onoverbrugbare) culturele verschillen tussen de islam en de Nederlandse samenleving de identificatie met Nederland of contacten met autochtone Nederlanders in de weg staan. Tegelijkertijd beïnvloedt de religiositeit van moslims ook de wijze waarop er vanuit de samenleving op hen wordt gereageerd en de ervaren discriminatie. In Nederland worden moslims soms geportretteerd als ‘de ultieme ander’ (De Koning 2016). Negatieve sociale interacties en afwijzing op basis van een groepslidmaatschap kunnen leiden tot juist een sterkere identificatie met de afgewezen groep (Jetten et al. 2001). Het mentaal gescheiden van elkaar leven kan het wederzijdse begrip, de sociale interactie en het onderlinge vertrouwen tussen groepen belemmeren (Huijnk et al. 2015).

Secularisering als uiting van integratie

Een derde perspectief, gebaseerd op de klassieke assimilatietheorie, gaat ervan uit dat met toenemende integratie in de Nederlandse samenleving het belang van religie afneemt (Maliepaard en Fleischmann 2011). Zowel toenemende participatie in de samenleving als

afnemende religiositeit zijn dan een uitingsvorm van het integratieproces in de seculiere Nederlandse context (Esser 2001; Fleischmann en Phalet 2012). Andersom kan de sociale interactie met andere groepen, en daarmee de blootstelling aan andere beelden en opvattingen, de religiositeit van moslims doen afnemen. De relatie tussen religie en de leefsituatie wordt in dit perspectief hoofdzakelijk andersom gepercipieerd. Verondersteld wordt dan dat aspecten van die leefsituatie, zoals de sociale contacten met de autochtone bevolking, van invloed zijn op de religiositeit.

Theoretische invloeden en empirische samenhangen

Er zijn theoretische verwachtingen over waarom en hoe de religiositeit van moslims van invloed kan zijn op allerlei niet-godsdienstige aspecten van hun leven. De hiervoor beschreven verschillende mechanismen zijn vaak onderling (sterk) verweven. Het integratieperspectief hangt sterk samen met de invloed van hulpbronnen en de gevolgen van scheidslijnen. Integreren verwijst deels naar het verwerven van hulpbronnen en het verdwijnen van groepsgrenzen. Ook beïnvloeden groepsgrenzen en de verwerving van hulpbronnen elkaar wederzijds. Discriminatie belemmert bijvoorbeeld het verwerven van economisch en sociaal kapitaal. De diverse hulpbronnen zijn onderling aan elkaar gerelateerd. Zo zijn culturele kenmerken en sociale netwerken nauw verbonden.

De relatie tussen religiositeit en de posities op andere domeinen is vaak niet eenduidig. Zo kunnen strenggelovige moslims ervoor kiezen om minder contacten aan te gaan met niet-moslims en om in buurten te gaan wonen waar veel medegelovigen wonen en waar een moskee staat. Processen van selectie en beïnvloeding zijn in deze studie niet uit elkaar te halen. Er kunnen dus geen al te sterke conclusies worden getrokken over de causaliteit van de verbanden.

We presenteren hier gecontroleerde gemiddelden; de gemiddelden voor de diverse categorieën moslims zijn gecorrigeerd voor leeftijd, geslacht, herkomstgroep, generatie en opleiding. Hiermee krijgen we een wat zuiverder beeld van de relatie tussen de geloofskenmerken en de posities in de samenleving. De strikt praktiserende moslims zijn bijvoorbeeld gemiddeld ouder dan de culturele of selectieve moslims (zie tabel 3.3). We weten dat leeftijd ook samenhangt met bijvoorbeeld gezondheid of participatie. Door rekening te houden met verschillen in dit soort kenmerken krijgen we een beter beeld van de wijze waarop de religieuze categorieën verband houden met de diverse levenssferen. In de bijlagen zijn ook de ongecontroleerde verschillen gepresenteerd. Voor de overzichtelijkheid presenteren we in de tabellen een (beperkt) aantal kernindicatoren. In de bijlagen zijn voor de volledigheid per thema nog meer indicatoren weergegeven.

4.2 Moslimtypen en hun posities in de samenleving

Discriminatie, afwijzing en ervaren acceptatie

We beginnen met de beschrijving van de ervaren acceptatie en discriminatie van de diverse moslimgroepen. De ervaren discriminatie en het gevoel minder geaccepteerd te worden is bij moslims in Nederland de laatste jaren toegenomen (Andriessen 2016; FRA 2017; Huijnk et al. 2015). Uit de derde Monitor moslimdiscriminatie (Van der Valk en Törnberg 2017) bleek een toename in het aantal incidenten van agressie tegen moskeeën, in het aantal klachten bij antidiscriminatiebureaus en in het aantal meldingen bij de politie en meldpunten internetdiscriminatie over moslimdiscriminatie en antimoslimincidenten. Daarnaast laten tal van onderzoeken zien dat er arbeidsmarktdiscriminatie plaatsvindt van migranten en moslims (Andriessen et al. 2010; Van den Berg et al. 2017).

Ervaringen met discriminatie kunnen gepaard gaan met een grotere rituele en sociale betrokkenheid met de moslimgemeenschap (Phalet en Güngör 2004), alsook met een groter belang dat aan de islam wordt gehecht, het sterker benadrukken van de religieuze identiteit, het sterker aanspraak maken op publieke erkenning van de islam en de instemming met orthodoxe opvattingen (Buijs et al. 2006; De Koning 2008; Peek 2005; Phalet en Güngör 2004; Verkuyten en Yildiz 2010). Naarmate het gevoel sterker leeft dat moslims niet echt geaccepteerd en gewaardeerd worden, kunnen zij meer de nadruk leggen op het belang van de onveranderlijke fundamentele van de islam. Daarin kunnen zij zekerheid en een positieve identiteit vinden (Verkuyten en Yildiz 2010).

Gevoelens en ervaringen van in- en uitsluiting werken door in andere levenssferen, zoals de sociaal-emotionele band met Nederland of de herkomstgroep. Veel van de stellingen uit tabel 4.1 gaan over de ervaringen en houdingen ten aanzien van de bejegening op basis van etnische herkomst in plaats van religie. Dit is een beperking van het onderzoek. Tegelijkertijd zijn etnische herkomst en religie voor veel migranten verweven. Ook zal bij de perceptie van het maatschappelijk klimaat, bijvoorbeeld de ervaren acceptatie, voor veel migranten waarschijnlijk ook meespelen hoe Nederland staat ten aanzien van moslims.

Weinig verschil in ervaren acceptatie en discriminatie tussen moslimgroepen

Allereerst valt op dat de verschillen in ervaren acceptatie en discriminatie niet sterk afwijken tussen de verschillende religieuze categorieën; wel wijken de seculiere moslims enigszins af als het gaat om de ervaren acceptatie (zie tabel 4.1 en bijlage B4.2); het geloof is een onbelangrijk deel van hun leven en dit lijkt hun ervaringen met en de perceptie van het maatschappelijk klimaat te kleuren. De seculiere moslims ervaren dan ook de meeste acceptatie; zij zien nu en in de toekomst de minste spanningen tussen autochtonen en migranten en zijn het sterkste van mening dat de meeste Nederlanders respect hebben voor de islamitische cultuur. De ervaren discriminatie is bij hen wel vergelijkbaar met die bij de andere religieuze categorieën.

De overeenkomsten tussen de andere vier religieuze categorieën zijn groter dan de verschillen. Echter, de ervaren persoonlijke discriminatie is bij de selectieve en strikt praktiserende moslims het grootst, de ervaren acceptatie het geringst en de opvatting dat Nederlanders te negatief zijn over de islam het breedst gedeeld. Voor strikt praktiserende moslims was dit ook de verwachting, voor de selectieve moslims veel minder. Voor hen zou men wellicht verwachten dat hun religiositeit een minder groot stempel drukt op hun dagelijks leven en ervaringen. Tegelijkertijd is het een groep die in vergelijking met de andere categorieën moslims relatief jong is en vaak lid van de tweede generatie (zie bv. tabel 3.3). De jonge tweede generatie is het meest actief in het publieke verkeer en is bezig om een (goede) plek op de arbeidsmarkt te verwerven. De integratieparadox stelt dat juist degene die het sterkste participeren in de samenleving, het meeste geconfronteerd worden met vooroordelen, uitsluiting en discriminatie.

Tabel 4.1

Discriminatie en ervaren acceptatie, moslimbevolking van 15 jaar en ouder,^a naar moslimtype, 2015 (in procenten (helemaal) mee eens en scores)

	seculier	cultureel	selectief	vroom, privaat	strikt praktiserend
mijn herkomstgroep wordt af en toe of (zeer) vaak door Nederlanders gediscrimineerd	80	75	70	74	76
ik ben af en toe of (zeer) vaak gediscrimineerd	44	44	49	41	46
ervaren acceptatie ^b (schaalscore)	3,5	3,3	3,2	3,4	3,2
denkt dat spanningen tussen verschillende groepen in Nederland erger gaan worden (% ja, zeker)	14	20	21	18	20
de mensen in Nederland zijn veel te negatief over de islam	60	58	67	56	66
de meeste Nederlanders hebben respect voor de islamitische cultuur (2011)	51	45	37	42	38

a Gecontroleerd voor opleiding, leeftijd, geslacht, generatie en herkomst.

b Vijfpuntsschaal van vier items, hogere score is meer acceptatie.

Bron: SCP (SIM'15), gewogen gegevens

Waarden en opvattingen

We richten ons nu op de waarden en opvattingen van de diverse moslimgroepen. Religie en cultuur zijn sterk met elkaar verbonden (Gans 1994). Waarden en opvattingen dienen als een culturele hulpbron en vormen een richtlijn voor het dagelijks handelen. Culturele verschillen kunnen fungeren als basis voor groepsgrenzen. De Nederlandse democratische rechtsstaat wordt verondersteld gebaseerd te zijn op een aantal samenbindende waarden, zoals de vrijheid van meningsuiting, gelijkwaardigheid, verdraagzaamheid, scheiding van kerk en staat, het recht op zelfbeschikking en het verbod op discriminatie (zie bv. szw 2014). In het publieke debat worden de islam en deze waarden vaak als onverenigbaar gepresenteerd (Snel en Jansen 2009; Sniderman en Hagendoorn 2007). Conservatieve houdingen worden in de Nederlandse context vaak gezien als een uiting van gebrekkige integratie in de mainstream samenleving. Met name de gelijkheid van mannen en vrouwen, de acceptatie van homoseksualiteit en vraagstukken rondom de scheiding van kerk en staat nemen een belangrijke plaats in bij het debat over de integratie van moslims. Eerder onderzoek liet zien dat Marokkaanse en Turkse Nederlanders traditioneler denken over de rolverdeling tussen mannen en vrouwen, behoudender zijn over medisch-ethische kwesties en minder acceptierend staan ten aanzien van homoseksualiteit (Huijnk en Andriessen 2016; Huijnk en Dagevos 2012) en dat hun religie hierbij een (grote) rol speelt (Huijnk 2014; Phalet en Ter Wal 2004). Conservatieve opvattingen en een strikte beleving van de religie zijn vaak nauw met elkaar verbonden. We kijken ook naar opvattingen over culturele diversiteit; in hoeverre gaat een strikte beleving van het geloof samen met een positieve kijk op culturele diversiteit?

Striktere moslims conservatiever

Striktere vormen van de islam gaan inderdaad samen met meer conservatieve opvattingen (tabel 4.2). Strikt praktiserende moslims hebben de meest traditionele opvattingen over de rolverdeling tussen mannen en vrouwen, staan het minst acceptierend ten aanzien van homoseksualiteit en zijn gekant tegen abortus en euthanasie. De seculiere en, in mindere mate, de culturele moslims nemen een tegenovergestelde positie in. Seculiere moslims staan relatief acceptierend ten aanzien van homoseksualiteit en een meerderheid ondersteunt onder bepaalde omstandigheden abortus en euthanasie. Tussen de groepen zien we weinig verschil in de waardering voor culturele diversiteit. Ook de meer strikte moslims, die vaak duidelijke normen hebben over gedragsregels en het sociale verkeer, zijn bijna allemaal van mening dat het goed is dat een samenleving bestaat uit verschillende culturen.

Tabel 4.2

Waarden en opvattingen, moslimbevolking van 15 jaar en ouder,^a naar moslimtype, 2015 (in procenten, (helemaal) mee eens en schaalscores)

	seculier	cultureel	selectief	vroom, privaat	strikt praktiserend
man-vrouwrollen ^b	4,0	3,8	3,6	3,6	3,5
homoacceptatie ^c	3,6	3,1	2,8	2,8	2,5
medisch-ethische opvattingen ^d (2011)	3,6	3,0	2,9	2,5	2,4
het is goed als een samenleving bestaat uit verschillende culturen (%)	95	90	88	92	92
geweld is niet goed, maar soms is het de enige manier om een ideaal te bereiken (%) (2006)	14	10	15	16	12
ik heb begrip voor mensen die voor hun geloof geweld gebruiken (%)	0	8	15	7	8

a Gecontroleerd voor opleiding, leeftijd, geslacht, generatie en herkomst. In bijlage B4.2 is een toelichting op de metingen.

b Score op vijfpuntsschaal; hogere score is meer egalitair.

c Score op vijfpuntsschaal; hogere score is meer acceptatie.

d Score op vijfpuntsschaal; hogere score is meer vrijheid.

Bron: SCP (SIM'15), gewogen gegevens

Onder alle moslimgroepen weinig steun of begrip voor geweld

Ten slotte kijken we naar de opvattingen over het gebruik van geweld. Sinds het begin van het nieuwe millennium kreeg West-Europa meerdere malen te maken met gewelddadige aanslagen door radicalen die hun daden motiveerden vanuit het islamitische geloof. In de maatschappelijke discussie worden mede hierdoor de islam en (het ondersteunen van) geweld veelvuldig met elkaar in verband gebracht. Hoe kijken de verschillende typen moslims aan tegen het gebruik van geweld?

Er is onder alle moslimgroepen weinig begrip voor mensen die geweld gebruiken voor hun geloof en weinig steun voor het idee dat geweld soms de enige manier is om een ideaal te bereiken. Het is niet zo dat meer strikte vormen van religiositeit gepaard gaan met meer acceptatie van geweld. Onder de seculiere moslims is er geen enkel begrip voor geweld in naam van het geloof, bij de selectieve moslims is het begrip hiervoor het hoogste (15%). Een studie liet zien dat onder autochtone Nederlanders het begrip voor jongeren die vanuit Nederland voor Islamitische Staat gaan vechten vergelijkbaar was met dat van Turkse en Marokkaanse Nederlanders (Huijnk et al. 2015). Wel was het begrip voor mensen die voor hun geloof geweld gebruiken bij de Turkse (10%) en Marokkaanse (7%) Nederlanders hoger dan bij de autochtone Nederlanders (2%).

Extreme vormen van gedrag of attitudes zijn moeilijk (kwantitatief) te onderzoeken. Personen met dergelijke opvattingen of gedragingen zijn waarschijnlijk niet goed vertegenwoordigd in algemene surveys. Mogelijk zijn de hier genoemde percentages dus een onderschatting van de mate waarin er instemming is met deze opvattingen. Wanneer rond de 10% van de vier niet-seculiere moslimgroepen begrip heeft voor geweld, is dat relatief weinig, maar getalsmatig gaat het niettemin om veel moslims. Het is hierbij van belang om te beseffen dat deze meting gaat over begrip dat mensen hebben voor het gedrag van anderen en dat dit los kan staan van eigen gedragsintenties. Ook kan de formulering ‘begrip hebben voor’ verschillend zijn geïnterpreteerd: enerzijds als ‘goedkeuren van’ en anderzijds als ‘begrijpen waar bepaald gedrag vandaan komt’ of ‘zich kunnen inleven in de motieven van’, zonder daar morele goedkeuring aan te verlenen (zie Huijnk et al. 2015).

Sociaal-emotionele banden met Nederland

Bij de sociaal-emotionele band met Nederland richten we ons op de sociale contacten met autochtone Nederlanders en de emotionele band die moslims voelen met Nederland. Sociale contacten worden gevormd door individuele voorkeuren, de gelegenheden voor contact en de normen van de sociale omgeving (Kalmijn 1998). Mensen gaan het liefste om met anderen die op hen lijken in hun opvattingen en denkbeelden, terwijl culturele verschillen het contact bemoeilijken (McPherson et al. 2001; Wimmer en Lewis 2010). Zowel moslims als niet-moslims ervaren een wederzijdse culturele afstand en noemen culturele verschillen als belangrijke reden voor beperkt sociaal contact (Geelhoed en Staring 2015; Sterckx en Van der Ent 2015). Het gevoel niet geaccepteerd te worden kan ertoe leiden dat minder belang wordt gehecht aan sociale contacten met autochtone Nederlanders. Contacten met (niet-islamitische) autochtone vrienden kunnen daarentegen juist leiden tot een afname in de religiositeit.

Waargenomen culturele verschillen kunnen distantie en gebrekkige identificatie tot gevolg hebben. Bij sociale identificatie, bijvoorbeeld met Nederland of met de herkomstgroep, is er sprake van het willen horen bij een bepaalde groep. Identificatie is gebaseerd op waargenomen overeenkomsten tussen het individu en een sociale groep en is bij uitstek een emotioneel proces, waarin een gevoel van verbondenheid overheerst (Verkuyten 2005). Een besef van overeenkomst gaat gepaard met een neiging om emotioneel betrokken te raken bij personen of groepen, terwijl een ervaren onverenigbaarheid, bijvoorbeeld met betrekking tot bepaalde normen en waarden, eerder leidt tot disidentificatie (Verkuyten en Yildiz 2010). Het is plausibel dat een striktere of meer orthodoxe interpretatie van de islam de ervaren culturele afstand tot de seculiere mainstream Nederlandse samenleving vergroot. Orthodoxie kan dan gepaard gaan met een minder sterke gevoelsmatige vereenzelving met Nederland (zie ook Verkuyten en Yildiz 2010). Andersom is het ook zo dat het problematiseren van de islam in het maatschappelijk debat leidt tot een grotere ervaren sociaal-culturele afstand (en weerstand) bij niet-moslims ten aanzien van moslims. Ook de sociale inbedding en de mate waarin moslims zich als Nederlander geaccepteerd voelen is van invloed op de sociaal-emotionele band met Nederland(ers) (Maliapaard en

Gijsberts 2012). De afwerende houding tegenover moslims in de Nederlandse samenleving kan gevolgen hebben voor hun identificatie met Nederland. Het combineren van de islamitische identiteit met een gevoel van behoren in Nederland is daarom voor veel moslims een uitdaging (Buitelaar en Stock 2010). En zeker voor groepen, zoals de strikt praktiserenden of vromen, waarvoor religie een belangrijk onderdeel is van hun identiteit. Andersom geldt ook dat positieve sociale contacten de ervaren acceptatie verhogen en de ontvankelijkheid om bij de ‘andere’ groep te willen horen vergroten (Pettigrew en Tropp 2006).

Sociaal-emotionele band met Nederland sterkste bij seculiere en culturele moslims

De twee groepen die getypeerd kunnen worden als het minst religieus – de culturele en vooral de seculiere moslims – hebben de sterkste sociaal-emotionele band met Nederland (tabel 4.3 en bijlage B4.3). Zij hebben het meest frequent contact met autochtone Nederlanders, zijn het meest positief over (contact met) autochtone Nederlanders, identificeren zich het sterkst met Nederland en voelen zich er het meest thuis. Dit komt overeen met bevindingen uit eerder onderzoek, dat liet zien dat moslims die meer vriendschappen hebben met autochtone Nederlanders minder vaak de moskee bezoeken en positiever staan tegenover huwelijken tussen moslims en niet-moslims (Phalet en Ter Wal 2004; Phalet et al. 2008).

De selectieve, vrome en strikt praktiserende moslims verschillen onderling weinig in hun sociaal-emotionele band met Nederland. Een vergelijkbaar deel van circa 60% heeft ten minste wekelijks contact met autochtone Nederlanders en ongeveer een vijfde van hen geeft aan vaak contact te hebben met autochtone Nederlanders in de vrije tijd. Een minderheid (ongeveer 40%) identificeert zich sterk met Nederland. Het gevoel dat moslims niet echt geaccepteerd worden in combinatie met ervaren culturele verschillen, kan ertoe leiden dat men zich minder verbonden voelt met Nederland. Tegelijkertijd is het dus niet zo – en in lijn met de bevindingen van Verkuyten en Yildiz (2010) – dat strikte vormen van de religieuze beleving de sociale contacten met autochtone Nederlanders volledig blokkeren en dat men zich terugtrekt in een eigen islamitische enclave. Wel staan de strikte moslims het minst accepterend ten aanzien van gemengde vriendschappen of relaties. De selectieve moslims zijn het minst tevreden over Nederland, voelen zich er het minst thuis en willen het vaakst terug naar het herkomstland (zie ook bijlage B4.3).

Tabel 4.3

Sociaal-emotionele band met Nederland, moslimbevolking van 15 jaar en ouder,^a naar moslimtype, 2015 (in procenten)

	seculier	cultureel	selectief	vroom, privaat	strikt praktiserend
identificatie met NL (% (heel) sterk)	57	49	43	42	39
niet thuis voelen in Nederland	23	36	46	34	42
vaak contact met autochtone Nederlanders in de vrije tijd	39	29	23	20	21
ten minste wekelijks contact met autochtone vrienden of kennissen	66	67	62	54	61
temperatuurmeting autochtone Nederlanders ^b	70	69	63	70	66
niet vervelend als kind een autochtone partner heeft	81	61	51	51	46

a Gecontroleerd voor opleiding, leeftijd, geslacht, generatie en herkomst.

b Aan de migranten uit het onderzoek is gevraagd op een schaal van 0 (zeer koud) tot 100 (zeer warm) wat ze van autochtone Nederlanders vinden. Een hogere score correspondeert (uiteraard) met meer warme gevoelens ten aanzien van autochtone Nederlanders.

Bron: SCP (SIM'15), gewogen gegevens

Sociaal-emotionele banden met herkomstgroep

Voor veel migranten is het geloof sterk verweven met de etnische identiteit, het herkomstland en hun culturele achtergrond (Verkuyten en Yildiz 2007). Culturele overeenkomsten, zeker als het gaat om religie, worden met name gevonden bij herkomstgenoten. Het naleven van religieuze voorschriften en daarbij behorende gedragscodes past binnen het sociale karakter van het islamitische geloof (Phalet en Ter Wal 2004). Vaak gebeurt dit in de eigen etnische kring. Zo bezoekt een groot deel van de Turkse en Marokkaanse moslims bijna uitsluitend moskeeën van de eigen herkomstgroep (Maliepaard en Gijsberts 2012). Andersom gaat een afname in de band met de herkomstgroep vaak ook gepaard met een afname van het belang van religie.

In een seculiere en soms zelfs vijandige omgeving kan het terugvallen op de eigen herkomstgroep gepaard gaan met een hogere mate van religiositeit (Jetten et al. 2001). Het ervaren van discriminatie, gebrekkige kansen en afwijzing kan leiden tot een sterkere identificatie met de afgewezen groep (Jetten et al. 2001; Verkuyten en Yildiz 2007). Dit noemt men ook wel reactieve identiteit, in het geval van religieuze groepen ook wel reactieve religiositeit (Fleischmann en Phalet 2012; Portes en Rumbaut 2001). Door de afwerende houding vanuit de Nederlandse samenleving kunnen moslims steeds meer overtuigd raken van hun geloof en hun moslimidentiteit (Buijs et al. 2006; De Koning 2008). Het geloof, de banden met de herkomstgroep en het zich deelgenoot voelen van

de islamitische wereldgemeenschap (ummah) kunnen een gevoel van geborgenheid en een sterk groepsgevoel geven, zeker in een samenleving waarin moslims zich buitengesloten voelen. Voor de meer seculiere moslims kan de band met het vaderland wat meer vertroebeld zijn; zij geven een andere invulling aan hun religie dan de meeste van hun herkomstgenoten. Tegelijkertijd kan het zijn dat voor strikt praktiserende moslims hun moslimidentiteit duidelijk op één staat en dat zij wat meer losstaan van hun etnische of culturele achtergrond dan moslims die minder strikt in de leer staan.

Het zijn met name de seculiere moslims die afwijken van het algemene beeld onder moslims. Zij identificeren zich het minst met de herkomstgroep, onderhouden minder sociale contacten en denken het minst positief over de herkomstgroep (zie tabel 4.4). Ook ligt het accent van hun sociale contacten het minst nadrukkelijk bij de eigen herkomstgroep. Het is echter niet zo dat hun sociaal-emotionele band met de herkomstgroep zwak of afwezig is; de meerderheid (60%) identificeert zich (sterk) met de herkomstgroep en ongeveer de helft onderhoudt ten minste wekelijks contact met herkomstgenoten.

De vier andere moslimgroepen hebben een sterke sociaal-emotionele band met de herkomstgroep; er is veel sociaal contact, de houding ten aanzien van de groep is positief en de identificatie is (zeer) sterk. Contacten binnen en buiten de herkomstgroep sluiten elkaar geenszins uit, maar het zwaartepunt van de contacten van de verschillende moslimgroepen ligt bij de selectieve en strikt praktiserende moslim het meest nadrukkelijk bij de eigen herkomstgroep. Bij deze twee groepen is de band met de herkomstgroep het meest hecht, al zijn de verschillen met de culturele en vrome moslims dus niet groot.

Tabel 4.4

Sociaal-emotionele band met herkomstgroep, moslimbevolking van 15 jaar en ouder,^a naar moslimtype, 2015 (in procenten)

	seculier	cultureel	selectief	vroom, privaat	strikt praktiserend
identificatie met herkomstgroep (% sterk)	60	82	85	86	86
temperatuurmeting herkomstgroep ^b	62	70	70	72	73
ten minste wekelijks vriendschappelijk contact met herkomstgenoten	48	68	76	66	77
meer contact met herkomstgroep dan met autochtone Nederlanders	21	43	56	49	57

a Gecontroleerd voor opleiding, leeftijd, geslacht, generatie en herkomst.

b Aan de migranten uit het onderzoek is gevraagd op een schaal van 0 (zeer koud) tot 100 (zeer warm) wat ze van hun eigen herkomstgroep vinden. Een hogere score correspondeert (uiteraard) met meer warme gevoelens ten aanzien van de herkomstgroep.

Bron: SCP (SIM'15), gewogen gegevens

Welzijn

Religie kan bevorderlijk zijn voor het welzijn en de kwaliteit van het leven (Coumans 2014; Dolan et al. 2008). Dit kan voortkomen uit de meer persoonlijke en subjectieve aspecten van religie: het samenhangende kader dat religie kan bieden, de mogelijkheid tot zelfcontrole en het beter omgaan met stress, bijvoorbeeld bij verlies van inkomen of werk (Clark en Lelkes 2005). Zo zou het geloven in een eeuwig leven bijdragen aan gevoelens van existentiële zekerheid en daarmee de stress verminderen die voortkomt uit ervaren financiële problemen en moeilijkheden om werk te vinden (Ellison 1991). Anderen richten zich meer op de sociale kanten van religie; sociale steun, sociaal gedrag en vriendschappen kunnen door religieuze betrokkenheid toenemen (Lim en Putnam 2010). Andersom echter kan twijfel over het geloof het welzijn verlagen (Krause 2006).

Voor migranten die geconfronteerd worden met acculturatiestress (de spanning die kan ontstaan bij het opbouwen van een nieuw bestaan in een vreemde culturele omgeving; Berry et al. 1987) kan religie psychologische voordelen bieden. In onzekere tijden kan religie een bron van zekerheid en houvast vormen en een vertrouwde link met het leven vóór migratie.

In lijn met deze ideeën zien we dat het welzijn het grootste is bij de strikt praktiserende moslims. Zij zijn gemiddeld het meest gelukkig (tabel 4.5). De andere religieuze categorieën verschillen niet van elkaar op dit vlak, ook niet de vrome, private moslims. Dit stemt overeen met het idee van Lim en Putnam (2010) dat het met name de sociale aspecten van religie zijn die het welzijn bevorderen. Ook de psychische gezondheid is bij de strikt praktiserende groep relatief goed, net als bij de seculiere moslims. Bij culturele en selectieve moslims is zowel de psychische als de algemene gezondheid relatief minder goed. Wellicht is er bij deze groepen, in vergelijking met meer dogmatische groepen zoals de strikt praktiserende en vrome moslims, meer twijfel over de exacte plaats van religie in hun leven.

Tabel 4.5

Welzijn, moslimbevolking van 15 jaar en ouder,^a naar moslimtype, 2015 (in procenten)

	seculier	cultureel	selectief	vroom, privaat	strikt praktiserend
gelukkig	78	81	81	81	89
algemene gezondheid	70	62	62	67	71
psychisch gezondheid	71	66	68	70	73

a Gecontroleerd voor opleiding, leeftijd, geslacht, generatie en herkomst.

Bron: SCP (SIM'15), gewogen gegevens

Participatie en vertrouwen

Vaak is er een positieve relatie tussen religiositeit (bv. het bezoek aan religieuze diensten) en vormen van solidariteit of onderlinge betrokkenheid, zoals maatschappelijke participatie, en vertrouwen in de samenleving (Coumans 2014; Arends en Schmeets 2015). Religiosi-

teit wordt onder meer gerelateerd aan het doen van meer vrijwilligerswerk, het sterker verlenen van informele hulp, het vaker doneren aan goede doelen en meer politieke betrokkenheid (Bekkers en Schuyt 2010; De Hart 2014; Putnam en Campbell 2012; Schmeets en Van Mensvoort 2015). Een duiding voor deze relaties wordt vaak gegeven aan de hand van normen over (prosociaal) gedrag (cultureel kapitaal) en de inbedding in sociale relaties (sociaal kapitaal). Solidariteit en betrokkenheid bij anderen is een wezenlijk onderdeel van veel religies, ook bij de islam. Vanuit hun religieuze betrokkenheid kunnen door gelovigen initiatieven worden ontwikkeld om te participeren in de samenleving. De derde pijler van de islam, de zekat, is de plicht tot barmhartigheid en het helpen van de armen. Het sociale netwerk dat voortkomt uit het deel uitmaken van een geloofsgemeenschap kan ervoor zorgen dat die normen ook effectief omgezet worden in daden. Er worden bijvoorbeeld vrijwilligerstaken aangeboden vanuit de geloofsgemeenschap en gelovigen wordt actief gevraagd om vrijwilligerstaken te doen.

Tegelijkertijd wordt voor moslims vaak hun religiositeit, met name orthodoxie, gezien als een belemmering voor de participatie (Appleby 2000; Foner en Alba 2008). De strikte naleving van religieuze regels en voorschriften kan ertoe leiden dat (orthodoxe) moslims zich van de samenleving afkeren en in aanvaring komen met de democratische rechtsstaat (Verkuyten en Yildiz 2010). Anderen wijzen op de ontwikkeling van een groep moslimdemocraten die, net als de christendemocraten, vanuit hun geloof juist deelnemen aan de samenleving (Esposito en Mogahed 2008).

De sociale en culturele afstand van religieuze migranten ten opzichte van de mainstream samenleving kan de participatie, bijvoorbeeld op het gebied van (vrijwilligers)werk, belemmeren (Fleischmann en Dronkers 2010). Een culturele mismatch tussen de vragers en aanbieders van (vrijwilligers)werk, en gescheiden sociale netwerken, kunnen barrières vormen voor de participatie van moslims. Vormen van uitsluiting vanuit de ontvangende samenleving leiden ook tot een gebrekkige participatie. Hoe negatiever de beeldvorming (bv. over strikte moslims) en hoe groter de zichtbaarheid van het behoren tot een bepaalde groep (bv. door het dragen van een hoofddoek), des te sterker de (arbeids)discriminatie. Hier staat tegenover dat allerlei vormen van maatschappelijke participatie ook in eigen kring kunnen worden uitgeoefend en dat dit wellicht sterker is in een negatief ervaren maatschappelijk klimaat.

Strikte moslims verrichten vaker mantelzorg en vrijwilligerswerk, minder vaak betaald werk

Strikt praktiserende moslims verrichten het vaakst vrijwilligerswerk en verlenen het vaakste mantelzorg; de seculiere moslims doen dit juist het minst vaak (zie tabel 4.6). Ook zijn strikt praktiserende moslims relatief vaak lid van een vereniging, maar dan hoofdzakelijk een met een religieuze achtergrond (zie bijlage B4.6). Het vrijwilligerswerk richt zich dan dus heel specifiek op de eigen religieuze gemeenschap. Daarnaast zijn er aanwijzingen dat het actief zijn voor en via de moskee niet altijd als vrijwilligerswerk wordt opgevat, maar als een plicht of als normaal gedrag (Lindo et al. 1997).

Het beeld is heel anders bij de participatie op de arbeidsmarkt; seculiere moslims hebben het vaakst een baan, ook als rekening gehouden wordt met verschillen in bijvoorbeeld opleidingsniveau, herkomst en leeftijd. Het verschil in arbeidsmarktparticipatie tussen de overige vier groepen van moslims is gering. Als het gaat om politieke betrokkenheid (stemintentie, politieke interesse) zien we geen eenduidige samenhang met de moslimtypen. Alle moslimgroepen zijn bijvoorbeeld weinig positief over de regering en de politie. Bij de groep strikt praktiserende moslims is er, net als bij de andere moslimgroepen, een grote bereidheid om te stemmen. Dit geeft aan dat deze groep afwijkt van extreem-orthodoxe islamitische stromingen, die het democratisch systeem en de bijbehorende instituties afwijzen. Volgens die leer behoort een moslim dus ook niet te stemmen. Verder valt op dat het sociaal en institutioneel vertrouwen bij de selectieve moslims het laagst is. Eerder constateerden we al dat zij ook het minst tevreden zijn in Nederland, relatief veel discriminatie en afwijzing ervaren, zich weinig geaccepteerd voelen, het meest negatief zijn over autochtone Nederlanders en relatief vaak aangeven terug te willen keren naar het herkomstland. Seculiere moslims hebben juist relatief veel vertrouwen in andere mensen of Nederlandse instituties. Hun beeldvorming over en ervaringen met Nederland en autochtone Nederlanders zijn dan ook beduidend positiever dan die van de andere groepen moslims.

Tabel 4.6

Participatie en sociaal vertrouwen, moslimbevolking van 15 jaar en ouder,^a naar moslimtype, 2015 (in procenten)

	seculier	cultureel	selectief	vroom, privaat	strikt praktiserend
vrijwilligerswerk	11	19	18	20	28
mantelhulp	28	34	30	26	34
lid van een vereniging (2006)	34	37	39	38	45
betaald werk	54	44	45	42	41
stemintentie voor Tweede Kamer (2011)	73	71	78	74	76
politieke interesse (beetje/veel) ^b	59	51	57	53	57
sociaal vertrouwen ^c	43	38	31	44	40
vertrouwen in regering (gemiddelde cijfer)	5,9	5,4	4,8	5,7	5,3
vertrouwen in rechtspraak (2011) (gemiddelde cijfer)	6,7	6,4	6,3	6,2	6,3
vertrouwen in politie (gemiddelde cijfer)	6,3	6,1	5,5	6,3	6,0

a Gecontroleerd voor opleiding, leeftijd, geslacht, generatie en herkomst.

b De andere categorie is 'geen politieke interesse'.

c Aan respondenten is gevraagd: vindt u dat over het algemeen de meeste mensen wel te vertrouwen zijn of vindt u dat men niet voorzichtig genoeg kan zijn in de omgang met mensen? In de tabel staat het percentage dat aangeeft dat de meeste mensen wel te vertrouwen zijn.

Bron: SCP (SIM'15), gewogen gegevens

Summary and conclusions

The religious experience of Muslims in the Netherlands

A focus on diversity and change

Muslims in the spotlight

Attention in this report is focused on how different Muslim groups in the Netherlands experience and practise their religion, and what developments have taken place over time. The Netherlands Institute for Social Research (SCP) has published two earlier reports on Muslims in the Netherlands, in 2004 and 2012 (Maliepaard & Gijsberts 2012; Phalet & Ter Wal 2004). Those studies showed that Islam, even in the Dutch context, occupies an important place in the lives of many Dutch citizens with a Turkish and Moroccan background. The question addressed in this report is how this has developed in the more recent period. Muslims in the Netherlands live in a predominantly secular society in which anti-Islamic voices have become increasingly prominent since the start of the century. Generalising statements about Muslims are regularly expressed in the public debate, with being Muslim seen as determining every aspect of a person's individual actions and difference between Muslims receiving barely a mention (Wagemakers & De Koning 2015).

In this study we use a typology to explore diversity among Muslims: can Muslims be divided into categories based on their behaviour, views and identification? We are also interested in the extent to which the typology relates to the positions occupied by Muslims in Dutch society, for example with regard to social contacts, opinions, well-being and volunteering.

We use survey data to investigate developments over the period 2006-2015. The available data, which are based on various editions of the Survey of Integration of Migrants (SIM), are the most comparable over this period, and enable us to provide an overview of (developments in) the religious experience and participation of different Muslim groups in the Netherlands. This overview is primarily descriptive: we are not able to look in depth at the background to the religious changes described. There is lots of information about the two biggest Muslim groups in the Netherlands in particular, namely those with a Turkish and Moroccan background. We also briefly devote attention to the religious experience of a number of smaller Muslim groups in the Netherlands (Afghan, Iranian, Iraqi, Somali and Surinamese Muslims). Together, these groups make up a large majority of the Muslim population in the Netherlands.

Due to a lack of suitable recent data, we devote virtually no attention to the position of native Dutch Muslims or Muslims from other migrant groups. We also do not investigate radicalism, extremism or behaviours and norms that are characteristic of certain extreme orthodox movements – not least because the data (and methodology) are not suitable for doing so.

This publication is the first in a series of studies of religion and spirituality carried out by the Netherlands Institute for Social Research (SCP). The second report in the series will summarise more recent developments in the Christian faith in the Netherlands, including among Christian migrants. The third part will focus mainly on the spread and impact of non-church forms of spirituality and on the ideologies of non-churchgoers and non-believers.

Very high proportion of Dutch Moroccans and Turks regard themselves as Muslims

It is estimated that around 6% of the adult population of the Netherlands are Muslims. The vast majority of them have a non-Western background, and roughly two-thirds are of Turkish or Moroccan origin. The share who regard themselves as Muslim is higher among those of Moroccan origin (94%) than those with a Turkish background (86%) (see table S.1). A bigger proportion of the Turkish group (10%) are non-religious than in the Moroccan group (5%).

Table S.1

Religious behaviour and religious attitudes among Muslims, 15 years and older, by origin, 2015 (in percentages)

	Turkish	Moroccan	Somali	Surinamese ^a
regards self as Muslim ^b	86	94	95	9
non-religious ^b	10	5	5	34
visits mosque at least weekly	40	37	38	16
prays five times a day	33	78	80	21
fasted every day during Ramadan	55	87	70	34
eats halal everyday	80	93	94	69
wears the headscarf (women)	49	78	90	19
my faith is an important part of who I am ^c	89	96	93	80
I wouldn't like it if my daughter married someone from another faith ^c	60	63	50	22
Muslims should be able to live in accordance with the rules of Islam ^c	61	66	74	41

a To be able to present a reliable picture of their religiosity, Surinamese Muslims from 2011 and 2015 (9% and 8%, respectively, of the total number of Dutch citizens of Surinamese origin) were taken together.

b This is the share of the total population group; the other indicators in the table relate purely to Muslims.

c The share who disagree/disagree completely with the statement.

Source: SCP/CBS (SIM'11-'15); weighted data

Declining share of Muslims in Turkish group, not in Moroccan group

The share of Muslims in the Turkish-background group fell from 93% to 86% between 2006 and 2015. This decline featured in both generations: in 2015, 82% of second-generation Turkish migrants regarded themselves as Muslim, compared with 90% in the first gen-

eration. The share of those identifying as Muslim in the group of Moroccan origin is also smaller in the second generation (91%) than in the first generation (96%), though both in the whole group and in the two separate generations there was no decline in the share regarding themselves as religious.

Increased mosque attendance by Turkish Muslims, not by Moroccan Muslims

Mosque attendance has increased over the last ten years in both generations of Turkish Muslims. No clear trend can be discerned among Moroccan Muslims. The share of Turkish and Moroccan Muslims attending the mosque at least weekly was roughly equal in 2015 (40% and 37%, respectively). A fifth of Turkish Muslims never go to a mosque, and the same applies for a quarter of Moroccan Muslims; this holds across both generations, though first-generation Moroccan Muslims visit the mosque weekly more often than the second generation (42% versus 28%). Men visit the mosque weekly more often than women, reflecting the fact that Friday afternoon mosque attendance is not a religious obligation for women.

Praying increasing among Muslims

Praying is increasing in both generations of both Turkish and Moroccan Muslims. Moroccan Muslims pray considerably more often than Turkish Muslims: more than three-quarters (78%) pray five times a day, compared with a third of Turkish Muslims (33%). The majority of Turkish Muslims pray at least weekly; the share of both Turkish and Moroccan Muslims who do not pray at all is low (15% and 6%, respectively). Women pray more often than men. Those who pray five times a day are more often older (45 years or over) and members of the first generation. Nonetheless, more than two-thirds of young Moroccan Muslims or Moroccan Muslims from the second generation still pray five times a day. This figure is much lower (18%) among young or second-generation Turkish Muslims.

Almost all Moroccan Muslims eat halal all or most days and fast during Ramadan

A very high proportion of Muslims (almost) always eat halal: 93% of Moroccan and 80% of Turkish Muslims. The share of Turkish Muslims eating halal has remained constant since 2006, and has increased slightly among Moroccan Muslims (from 89% to 93% in 2015). The vast majority of Moroccan Muslims (87%) fast every day during Ramadan, while just over half of Turkish Muslims do this (55%). While the share of both Turkish and Moroccan Muslims who fast every day during Ramadan has declined, the reduction is slight, especially in the Moroccan group, and the majority still fast every day.

Sharp increase in wearing headscarf among Moroccan Muslim women

There has been a sharp increase in the wearing of the headscarf by Moroccan Muslim women over the last decade, from just under two-thirds (64%) in 2006 to more than three-quarters (78%) in 2015. This trend has also occurred in the second generation, as well as among young and highly educated women. There was virtually no change in the percentage of Turkish Muslim women wearing the headscarf between 2006 and 2015: just under

half (49%) of them wore a headscarf in 2015. There is a wide difference between age categories here, especially in the Turkish group; a quarter of young Turkish Muslim women (aged 15-24) wear the headscarf, compared with almost three-quarters of Turkish Muslim women aged 45 or older. Members of the second generation wear the headscarf less often than the first generation.

Religious identity was and is important for Muslims

Religious identification remained more or less unchanged between 2006 and 2015. Respondents were asked among other things how important their faith is to them (see table S.1). In 2006, Turkish and Moroccan Muslims placed importance on being Muslim. In 2015 this hadn't changed. A very high proportion say that their faith is a very important part of who they are, especially Moroccan Muslims (96%); the religious identification of Turkish Muslims is slightly less pronounced, at 89%. In both groups, women in the first generation exhibit the strongest religious identification. No uniform trends can be identified in religious views over time, for example regarding the role of religion in politics, mixed marriages or living according to the rules of Islam. The differences between Turkish and Moroccan Muslims are small on this point.

Religiosity in other Muslim groups

Islam plays a central role for virtually all Dutch Somalis (see table S.1); in many areas, their religiosity has actually increased slightly from its already fairly high level in 2009. They pray frequently, more than two-thirds fast every day during Ramadan, almost everyone always eats halal and nearly all Somali women wear the headscarf. They also attach great value to their faith.

Religion plays a less prominent role in the daily lives of Surinamese Muslims: they pray less frequently, go to the mosque less often and fewer than a fifth (19%) wear the headscarf. A minority of Surinamese Muslims (22%) would find it problematic if their daughter were to marry a non-Muslim, and those who believe that Muslims must live by the rules of Islam are also in the minority (41%).

No recent data are available on Muslims from refugee groups, but research from 2009 showed that a relatively high proportion of Dutch Iranians are not religious and that some (20%) are Christian. Religious participation is the lowest on all fronts among Iranian Muslims, and their views on the role of religion also show the least religious effort. Afghan and Iraqi Muslims are situated between the Iranian and Somali groups in many of their religious behaviours and views. Their religious participation is markedly lower than that of Somali, Turkish and Moroccan Muslims in the Netherlands, but their religious identification is relatively strong.

Profile of Muslims in the Netherlands

A latent class analysis of different aspects of religion was used to construct a typology with five categories of Muslims (see table S.2). Placing people in groups or categories flattens out individual differences, but makes it possible to observe group differences and there-

fore to gain some understanding of common differences and processes. The typology used is based on fairly usual forms of religious expression and attitudes. Extreme orthodox groups cannot be identified on the basis of these data, but based on self-identification we do know that 0.3% of Turkish Muslims and 0.5% of Moroccan Muslims in the Netherlands regard themselves as Salafists. This is probably an underestimate, since a proportion of Salafists see themselves as representatives of pure Islam rather than followers of a particular school.

Table S.2

Muslim typology by underlying indicators, population aged 15 years and older, 2015 (in percentages)

	secular	cultural	selective	pious, private	strict, practising	average
goes to mosque at least weekly (%)	0	5	45	0	84	38
prays five times a day (%)	0	0	0	85	90	61
eats halal everyday (%)	57	96	96	99	100	97
fasted during Ramadan (%)	24	69	83	90	96	86
faith is important (% agree/ agree completely)	6	93	92	97	98	92
it hurts if someone says something derogatory about my faith (% agree/ agree completely)	42	76	77	79	87	80
live by rules of Islam (% agree/ agree completely)	1	42	57	66	82	65

Source: SCP (SIM'15); weighted data

For secular Muslims, religion has little significance and is barely practised at all. For cultural Muslims, religion is important but does not manifest itself in practising the rituals such as praying or visiting the mosque. Selective Muslims occupy an intermediate position; they take part in the social and ritual practices regularly but not very frequently. Religion occupies a very important place in the lives of the pious, private Muslims, who pray often and adhere to the dietary prescriptions, for example. On the other hand, they practise their religion largely in private, rarely visiting a mosque, for example. Islam plays the biggest role in the daily lives of the strict, practising Muslims. They participate very actively in the rituals (prayers, mosque attendance) and social practices (eating halal, Ramadan), and believe (strongly) that other Muslims must also abide by the rules of Islam.

High proportion of Moroccan Muslims are pious or strict; Turkish Muslims more diverse

The vast majority of Moroccan Muslims fall into the strict practising (41%) or pious (43%) category (see table S.3). Taken together, therefore, 84% fall into the two most religious categories. Secular or selective Muslims are very rare in the Moroccan group (2% and 5%,

respectively). There is more diversity among the Turkish Muslims, and the two strictest groups (pious and strict practising) are much smaller. These latter two groups are also roughly the same size (27% and 30%). In addition, taken together over a quarter are cultural (21%) or secular (7%) Muslims. In addition to Dutch Moroccan and Turkish Muslims who regard themselves as non-religious, therefore, there is also a small group who regard themselves as Muslim but for whom religion appears to have little significance.

The Somali group closely resemble the Moroccan group in terms of religious typology. Together, those in the strict practising and pious categories are much the biggest groups (both 43%). There are virtually no secular or cultural Muslims in the Somali group. The secular category is relatively large among Surinamese Muslims (14%) and the strict practising group small (22%) compared with the three other origin groups. At the same time, around half the Surinamese Muslims fall into one of the two stricter categories (pious or strict practising).

Table S.3

Muslim typology by origin, population aged 15 years and older, 2015 (in percentages)

	secular	cultural	selective	pious, private	strict, practising
Turkish	7	21	27	15	30
Moroccan	2	8	5	43	41
Somali	2	6	5	43	43
Surinamese ^a	14	19	17	29	22

a The typology for Surinamese Muslims was determined by taking the 2011 and 2015 data together in order to obtain sufficient respondents.

Source: SCP (SIM'06-'15); weighted data

Typology by background

Secular Muslims are rare among men and women, young and old, low and high-educated and first and second generation. There is a relatively high proportion of cultural and selective Muslims among young people and in the second generation, while the pious and strict practising Muslims tend to be older on average and belong to the first generation. Many of the low-educated Muslims are pious (38%) or strict practising (44%). Men are more often strict practising (46%), women more often pious (50%). This is mainly due to the fact that women are less often visit the mosque. If we look at the total of pious and strict practising groups, we find that more than three-quarters of women (78%) and almost two-thirds of men (63%) fall into these two most religious categories.

There is a strong relationship between experiences and socialisation practices in childhood and the degree of religiosity in later life. A minority of secular Muslims attended Koran lessons as a child, and those whose father attended a religious gathering on a weekly basis are also in the minority. This is not the case for the other groups of Muslims; for example, almost all fathers (92%) of the strict practising Muslims visited the mosque at least weekly and nearly three-quarters of them attended Koran lessons as a child.

Growth in the two most religious Muslim categories

The two categories which are the most religious in terms of behaviour and opinions (the pious and strict practising Muslims) have grown since 2006 in both the Turkish (from 37% to 45%) and Moroccan groups (from 77% to 84%). The category of cultural Muslims has declined steadily since 2006 in both the Turkish and Moroccan groups, while the (small) share of secular Muslims has not changed in either group.

The role of Islam in wider society

The way in which the different categories of Muslims take their place in Dutch society shows a number of clear patterns. The study controlled for differences in age, gender, generation, origin and education level. The secular Muslims are the most progressive in their opinions, are most often in paid employment, feel an affinity with the Netherlands, have relatively frequent social contacts outside their own origin group, have a positive attitude towards the Netherlands and the Dutch and exhibit a relatively high degree of social and institutional trust. They are clearly oriented towards the Netherlands, see and experience many opportunities and their sociocultural distance is limited. The socio-emotional ties with the origin group are weaker than in the other Muslim categories. Secular Muslims also less often engage in volunteering and providing informal care relatively – possibly because they are relatively often in paid work.

In many respects, the strict practising and, to a slightly lesser extent, pious Muslims are at the opposite end of the spectrum from the secular Muslims: their sociocultural distance to Dutch natives is considerable: they endorse traditional values and do not have strong emotional ties with the Netherlands. They are also the least accepting of mixed friendships or relationships. As with the cultural, selective and pious Muslims, they are much more deeply embedded in the origin group, identify strongly with it and have many social contacts within it, through their religion or otherwise.

However, that is not the whole story. In line with earlier research among Christians, for example, we find positive effects of a stronger religious observance on well-being and pro-social behaviour. The strict practising Muslims experience better mental health, are happier, are more often members of a religious or other organisation and engage in more volunteering and informal care than the other Muslim groups. Their informal participation does not go hand in hand with formal participation; a relatively small proportion are in paid employment.

It is not the case that more strictly religious Muslims are more accepting of violence. There is little understanding in any of the Muslim groups for those who employ violence in the name of their religion, nor support for the idea that violence is sometimes the only way of achieving an ideal. There is also little difference between the Muslim groups in the appreciation of cultural diversity; almost all the strict Muslims also take the view that it is a good thing if society is made up of different cultures.

Perception of Dutch society by Muslim groups not very positive

Trust in the government and police is relatively low in all Muslim groups. They also share the perception of a social climate that is less than positive and sometimes hostile. In some cases this perception manifests itself in feelings of exclusion, lack of perceived acceptance and experiences of discrimination. These feelings are all less pronounced in the secular group, apart from the experience of discrimination. The perceived acceptance is lowest among the selective and strict practising Muslims, and the feeling that the Dutch are too negative about Islam is also most widespread in these groups. The selective Muslims have little social trust and enjoy relatively less good well-being. It may be that, compared with the more dogmatic groups such as the strict practising and pious Muslims, they have more doubts about the exact role of religion in their lives. They also have the most negative views about the Netherlands and the Dutch. For example, they are the least satisfied with the Netherlands, feel the least at home there and would most often like to return to their country of origin. They are not the most religious group, but they are closer to Dutch society, which means they may be confronted with negative experiences and challenges more often than the stricter Muslims. The strict practising Muslims move more in their own circles and may therefore be relatively less affected by the negativity of the host society (in line with the notion of the integration paradox).

There is thus a clear relationship between the religiosity of Muslims and the non-religious aspects of their lives. The danger of exposing relationships between religiosity and spheres of life is that the Islamic identity is seen as guiding all the behaviour and views of Muslims. Although their Islamic identity is very important for many of them, it does of course not determine everything; in addition to this identity, Muslims also have many other social identities.

Concluding discussion

Diversity but with a common thread: religion as important as ever

For many Muslims, religion is as important as ever. A very high proportion of Turkish and Moroccan Dutch citizens regard themselves as Muslims. Religion plays an important role in the lives of virtually all Muslims, with the exception of the small group of secular Muslims. Nonetheless, this commonality masks a degree of diversity. Among other things, this plurality runs along ethnic dividing lines; Moroccan and Somali Muslims, for example, are more religious than Turkish and Surinamese Muslims in many respects, especially as regards practising their religion. The Muslim typology also reveals religious diversity among Muslims in the Netherlands.⁶ Certain behaviours and views are more heavily concentrated within certain groups of Muslims, and those groups differ from each other in their attitudes and their positions in Dutch society. This pluralism is more marked among Turkish than Moroccan Muslims. A very high proportion of Moroccan Muslims fall into the two most religious categories, the pious and the strict practising Muslims. The degree of orthodoxy of the strict or pious Muslims cannot be accurately determined based on the

current data, but what our survey does show is that the majority of the strict and pious Muslims are open to cultural diversity and reject the use of violence. A high proportion of them also say they intend to vote. The majority of them therefore do not reject the constitutional democracy and associated institutions, as is the case for certain orthodox Salafist movements. A very small proportion of Turkish and Moroccan Muslims in our study regard themselves as Salafists. However, it is likely that not every Salafist will explicitly identify themselves as such: they see the way they practise their religion as the only true form of Islam, not as one of the schools within it (De Koning 2014).

Roex et al. (2010) estimated that approximately 8% of Dutch Muslims are strictly orthodox. This is based for example on norms relating to listening to non-religious music, avoiding locations where alcohol is drunk and norms concerning interaction between men and women, such as visiting locations where men and women are present together. The estimated percentage of strictly orthodox Muslims in the study by Roex et al. (2010) is thus notably smaller than our estimates of the pious or strict Muslims in the period 2006–2015. Although the two studies are not mutually comparable due to differences in research design and timing, there are nonetheless strong indications that these are substantively different groups. The Muslim groups identified in our study as the most religious (strict and pious categories) can therefore not be regarded as strictly orthodox.

Individualisation, mild secularisation and religious revitalisation

The way in which Muslims in the Netherlands experience their religion is changing, but the direction of travel is not uniform. There is a mild secularisation trend among Turkish Muslims in the Netherlands; the percentage who regard themselves as non-religious is small but has grown. This is not the case for the Moroccan Muslims. Religiosity is increasing among both Turkish and Moroccan Muslims. Among Turkish Muslims, for example, mosque attendance and praying have increased in both generations. For Moroccan Muslims this applies for praying, eating halal and wearing the headscarf. Wearing of the headscarf has increased relatively strongly among the young, highly educated Moroccan Muslim women.

These two (opposing) trends – secularisation and increased religious observance – are in line with the idea that faith in the Western, secular and pluralistic society is becoming more individualised. Islam is increasingly interpreted individually (De Koning 2008; Noor 2018; Wagemakers & De Koning 2015). According to the individualisation thesis, young people go in search of their own meaning and interpretation of their faith and do not unquestioningly follow what the imam or their parents instruct them. Individualisation then refers to the path that someone follows in their religious expression and the way in which they give form to their faith. For a small proportion this leads to secularisation, but for most of them it means that religion actually becomes more important. It is therefore by no means the case that an individualistic approach to religion necessarily leads to ‘modern’ views or the abandoning of traditional practices – quite the reverse (De Koning 2008). The individualisation of religion also does not mean practising religion in private; the way in which young

Muslims observe their faith is often highly social in nature, tied in with social relationships and with online and other social networks (Beekers 2015).

Almost no increase in secularisation due to rising education level and generational succession

A longer time spent living in the Netherlands, generational succession and rising education levels have to date had virtually no secularising effect, especially among Moroccan Dutch citizens. Although those with the lowest education level, consisting mainly of the older members of the first generation, are the strictest adherents to their religion, beyond this there are few differences across the different education levels among Moroccan Muslims in the Netherlands. There are clear signs that highly educated Dutch Turks are the most often non-religious, attend the mosque less often and identify the least with their religion. Members of the second generation are slightly less religious than the first generation in many respects. A slightly higher proportion are non-religious, pray less often, less often wear the headscarf and, in the Moroccan second generation, attend the mosque less often. Other research has also shown that young people aged 15 are less religious than their parents (De Hoon & Van Tubergen 2014). On the other hand, adolescents with a Muslim background are substantially more religious than their Dutch native peers or adolescents with a different background (Güngör et al. 2011; De Hoon & Van Tubergen 2014; Van Tubergen & Sindradottir 2011). Muslims are much more successful in passing on their religion to their children than Christians (De Hoon & Van Tubergen 2014). Religion is also very important for a substantial proportion of the second generation (see also Huijnk et al. 2015), and that importance is increasing.

Exposure to whose ideas?

The idea behind the secularisation theory is that a long time spent living in a secular context, with increasing engagement with and exposure to that context, will lead to a reduction in the religiosity of migrants. In order to stick, opinions and beliefs must be confirmed and supported by the social setting. As a consequence, views come under pressure when the (social) setting changes, with exposure to different ideas (Berger 1967). It is possible to question how secular the immediate social setting of many young Muslims is and how often they experience positive contact with different ideas. In practice, their (positive) exposure to different ideas is likely to be limited.

The negative opinions about Islam and Muslims emanating from the Dutch social setting stimulate the strengthening of ties within the Muslim groups and the underscoring of their Muslim identity. Social networks are largely separate from each other, as are the social and other media consumed (Huijnk et al. 2015). Discussing themes such as religion or secularisation is often difficult or impossible in classrooms and schools where the tensions, polarisations and dividing lines that characterise broader society are also seen and felt (Kleijwegt 2016).

The mutual perceptions of Muslims and non-Muslims are generally not positive, and this impedes contact and the willingness to learn about each other's ideas. Negative attitudes

from Dutch society make religion, the Muslim identity and belonging to a community more attractive (Ketner 2008). The negative perceptions can also encourage people to learn more about Islam. This may apply most for the Moroccan group, perceptions of whom are the most negative: they are the most stigmatised migrant group in the Netherlands.

Increasing religiosity as a reaction against pluralism

Life in a Western society, with opinions and behaviours that are out of line with what their religion prescribes, appears to strengthen the determination of some young Muslims to stay close to their religion (Huijnk et al. 2015). It is not just the confrontation with secular ideas which stimulates the quest for a deeper truth or processes of heightened religiosity in young people (Roeland et al. 2010), but also the religious or cultural diversity within the community. As stated, a proportion of these young people question the way in which their parents interpret the Islamic faith (Roy 2004); the Islam of their parents and family is seen as being based on tradition, custom and culture rather than on the true Islam (De Koning 2008). More generally, the confrontation with the different interpretations of their faith based on country of origin and/or between religious schools can result in a quest for the 'true' Islam which is independent of local, culturally-driven interpretations. A more personal, individualistic quest for the true Islam can actually cause young people to become stricter adherents to their faith than their parents or those around them have ever been. This can be a process in which they set themselves not just against their parents, who in their eyes do not practise the religion in a pure way, but also against a secular context which essentially rejects Islam. This purification is accompanied by discussions and conflicts about who is interpreting Islam correctly, both among young people themselves and also explicitly between young people on the one hand and their parents and older generations of Muslims on the other (De Koning 2008; Roeland et al. 2010). For those looking to become more deeply engaged with their religion or searching for 'truth', the Internet offers an almost limitless source of information and social contacts. Virtual contacts cut across the barriers of people's front doors, school doors, municipalities or countries. Faith and feeling part of the Islamic *ummah* can impart a feeling of security and a strong sense of community.

Trends in a broader context: religious revitalisation among young believers in the Netherlands

The increase in the religiosity of Muslims in the Netherlands is not happening in a vacuum; a (renewed) revival of religious values, identification and participation has been ongoing within a large (geographical) diversity of Muslim countries since the 1970s (Carvalho 2009). There is also a general trend among religious young people in Dutch society to adhere more strongly to their faith and forms of orthodoxy (De Hart 2014). The quest by young Muslims for ways of giving form to their faith in a pluralistic and largely secular society shows correspondences with that of other young religious groups in Dutch society, such as orthodox Protestants (e.g. evangelicals) or Catholics. A stronger religious observance can in part be a reaction to life in a secular and liberal society where believers are in the minority

and a religious lifestyle is far from the norm. This forces those who are religious to actively maintain their faith themselves, in order to prevent it weakening (Beekers 2015). The need for a safe, familiar setting in which people can be themselves is no different for Muslims than for orthodox Protestant communities or Christian migrants. Christians and Muslims occupy a comparable position on this point, and also struggle in similar ways. The heightened quest for the authentic heart of the religion, which goes beyond the existing traditions and institutions, can also lead to a greater susceptibility to an orthodox interpretation of a religion. For example, Salafism appears to hold particular appeal for young (Moroccan) Muslims, though precise figures are not available.

People can give form to their faith in networks of like-minded people, who offer them support, confirm their faith and encourage them to strive for the true faith. Both Christians and Muslims use online communities to share information, form religious identities and participate in collective online rituals (Roeland et al. 2010). Reference is also made when discussing religious developments in the Christian community to a 'hardcore' effect (De Hart 2014), whereby the exodus of more liberal youngsters means that those who remain are the most fervently religious young people. This could play a limited role among Dutch Turks, where the percentage of non-religious people has increased slightly, but appears to apply less to Dutch Moroccans, where there has been no increase in those abandoning their religion.

It is not unambiguously clear what the increasing religiosity means for the position of Muslims in Dutch society. Growing religiosity could have a positive impact on aspects such as mental health, prosocial behaviour or the ties with other members of the origin group, but at the same time appears to increase the sociocultural distance between Muslims and non-Muslims in Dutch society. The perception of (growing) cultural differences between Muslims and non-Muslims is reflected in their mutual perceptions, potentially reinforcing dividing lines and group boundaries (Huijnk et al. 2015). Muslims are seen by a section of the non-Muslim community as 'the ultimate other' (De Koning 2016). And although a Dutch identity and a Muslim identity need by no means be mutually exclusive, for many Muslims their religion appears to be the most important social identity (Huijnk et al. 2015). An increase in religiosity and the associated increased sociocultural distance appear to be leading to an ever greater segregation between the worlds inhabited by Muslims and non-Muslims.

Literatuur

- Alba, R. en V. Nee (2003). *Remaking the American mainstream. Assimilation and contemporary immigration*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Andriessen, I. (2016). De multi-etnische samenleving onder druk? In: W. Huijnk en I. Andriessen (red.), *Integratie in zicht. De integratie van migranten in Nederland op acht terreinen nader bekeken* (p. 243-281). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Andriessen, I., E. Nievers, L. Faulk en J. Dagevos (2010). *Liever Mark dan Mohammed?* Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Andriessen, I., H. Fernee en K. Wittebrood (2014). *Ervaren discriminatie in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Appleby, R. (2000). *The ambivalence of the sacred. Religion, violence and reconciliation*. Boston: Rowman & Littlefield.
- Arends, J. en H. Schmeets (2015). Sociaal en institutioneel vertrouwen in Nederland. In: *Bevolkingstrends 2015-01*. Den Haag / Heerlen: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Beekers, D. (2015). *Precarious piety. Pursuits of faith among young Muslims and Christians in the Netherlands* (dissertatie). Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
- Bekkers, R. en T. Schuyt (2010). And who is your neighbor? Explaining denominational differences in charitable giving and volunteering in the Netherlands. In: *Review of Religious Research*, jg. 50, nr. 1, p. 74-96.
- Berg, C. van den, L. Blommaert, C. Bijleveld en S. Ruiter (2017). Veroordeeld tot (g)een baan. Hoe delict- en persoonlijkheidskenmerken arbeidsmarktkansen voor veroordeelden beïnvloeden. In: *Tijdschrift voor Criminologie*, jg. 59, nr. 1-2, p. 113-135.
- Berger, P. (1967). *The sacred canopy*. New York: Doubleday.
- Bie, R. van der (2009). Kerkelijkheid en kerkelijke diversiteit, 1889-2008. In: H. Schmeets en R. van der Bie (red.), *Religie aan het begin van de 21e eeuw* (p. 13-25). Den Haag / Heerlen: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Berry, J., U. Kim, T. Minde en D. Mok (1987). Comparative studies of acculturative stress. In: *International Migration Review*, jg. 21, nr. 3, p. 491-511.
- Branscombe, N., M. Schmitt en R. Harvey (1999). Perceiving pervasive discrimination among African-Americans. Implications for group identification and well-being. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, jg. 77, nr. 1, p. 135-149.
- Bruce, S. (1996). *Religion in the modern world*. Oxford: Oxford University Press.
- Buijs, F., F. Demant en A. Hamdy (2006). *Strijders van eigen bodem. Radicale en democratische moslims in Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Buitelaar, M. (2006). *Islam en het dagelijks leven. Religie en cultuur onder Marokkanen*. Amsterdam: Atlas.
- Buitelaar, M. en F. Stock (2010). Making homes in turbulent times. Moroccan-Dutch Muslims contesting dominant discourses of belonging. In: H. Moghissi en H. Ghorashi (red.), *Muslim diaspora in the west* (p. 163-180). Farnham: Ashgate.
- Carvalho, J. (2009). *A theory of the Islamic revival*. Oxford: Oxford University (Department of Economics Discussion Paper Series 424).
- cbs(2016). *Jaarrapport integratie 2016*. Den Haag/ Heerlen: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Chaves, M. (1991). Family structure and protestant church attendance. The sociological basis of cohort and age effects. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 30, nr. 4, p. 501-514.
- Clark, A. en O. Lelkes (2005). *Deliver us from evil. Religion as insurance*. Paris: PSE.
- Connor, P. (2008). Increase or decrease? The impact of the international migratory event on immigrant religious participation. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 47, nr. 2, p. 243-257.

- Coumans, M. (2014). Meer religieus, meer welzijn? In: *Bevolkingstrends juli 2014*. Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Demant, F. (2005). 'Islam is inspanning.' *De beleving van de islam en de sekseverhoudingen bij Marokkaanse jongeren in Nederland*. Utrecht: Verwey-Jonker Instituut.
- Dolan, P., T. Peasgood en M. White (2008). Do we really know what makes us happy? A review of the economic literature on the factors associated with subjective well-being. In: *Journal of Economic Psychology*, jg. 29, nr. 1, p. 94-122.
- Doorn, M. van (2011). Sociaal-culturele positie en religie. In E. Dourleijn en J. Dagevos (red.), *Vluchtelingengroepen in Nederland. Over de integratie van Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische migranten* (p.165-189). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Douwes, D., M. de Koning en W. Bender (2005). *Nederlandse moslims. Van migrant tot burger*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Ebaugh, H. en J. Chafetz (1999). Agents for cultural reproduction and structural change. The ironic role of women in immigrant religious institutions. In: *Social Forces*, jg. 78, nr. 2, p. 585-612.
- Ebaugh, H., J. O'Brien en J. Chafetz (2000). The social ecology of residential patterns and membership in immigrant churches. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 39, nr. 1, p. 107-117.
- Ellison, C. (1991). Religious involvement and subjective well-being. In: *Journal of Health and Social Behavior*, jg. 32, nr. 1, p. 80-99.
- Esposito, J. en D. Mogahed (2008). *Who speaks for islam. What a billion muslims really think*. New York: Gallup Press.
- Esser, H. (2001). *Integration und ethnische Schichtung*. Mannheim: Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung (MZES Arbeitspapiere 40).
- Fleischmann, F. (2010). Integratie en religiositeit onder de Turkse tweede generatie in Berlijn en Amsterdam. In: *Migrantenstudies*, jg. 26, nr. 2, p. 199-219.
- Fleischmann, F. en J. Dronkers (2010). Unemployment among immigrants in European labour markets. An analysis of origin and destination effects. In: *Work, employment and society*, jg. 24, nr. 2, p. 337-354.
- Fleischmann, F. en K. Phalet (2012). Integration and religiosity among the Turkish second generation in Europe. A comparative analysis across four capital cities. In: *Ethnic and Racial Studies*, jg. 35, nr. 2, p. 320-341.
- Foner, N. en R. Alba (2008). Immigrant religion in the us and Western Europe. Bridge or barrier to inclusion? In: *International Migration Review*, jg. 42, nr. 2, p. 360-392.
- FRA (2017). *Second European Union minorities and discrimination survey Muslims – Selected findings*. Luxembourg: European Union Agency for Fundamental Rights.
- Gans, H. (1994). Symbolic ethnicity and symbolic religiosity. Towards a comparison of ethnic and religious acculturation. In: *Ethnic and Racial Studies*, jg. 17, nr. 4, p. 577-592.
- Geelhoed, F. en R. Staring (2015). 'Nooit Nederlander genoeg'. Ontwikkelingen in de sociaal-culturele positie van Turks-Nederlandse jongeren, hun wereldbeelden en attitudes ten opzichte van (religieus geïnspireerd) geweld. In: W. Huijnk, J. Dagevos, M. Gijsberts en I. Andriessen (red.), *Werelden van verschil. Over de sociaal-culturele afstand en positie van migrantengroepen in Nederland* (p. 160-218). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Güngör, D., F. Fleischmann en K. Phalet (2011). Religious identification, beliefs, and practices among Turkish Belgian and Moroccan Belgian Muslims. Intergenerational continuity and acculturative change. In: *Journal of Cross-Cultural Psychology*, jg. 42, nr. 9, p. 1356-1374.
- Güngör, D., F. Fleischmann, K. Phalet en M. Maliopaard (2013). Contextualizing religious acculturation. Cross-cultural perspectives on Muslim minorities in Western Europe. In: *European Psychologist*, jg. 18, nr. 3, p. 203-214.
- Hackett, C., M. Stonawski, M. Potančoková, B. Grim en V. Skirbekk (2015). The future size of religiously affiliated and unaffiliated populations. In: *Demographic Research*, jg. 32, nr. 27, p. 829-842.

- Hagenaars, J.A. en A. McCutcheon (2002). *Applied latent class analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hart, J. de (2012). Wat je gelooft dat ben je zelf. Een paar godsdienstsociologische overwegingen. In: M. Maliepaard en M. Gijsberts (red.), *Moslim in Nederland 2012* (p. 169-176). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hart, J. de (2014). *Geloven binnen en buiten verband. Godsdienstige ontwikkelingen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hart, J. de en P. van Houwelingen (2018). *Christenen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hoge, D., B. Johnson en D. Luidens (1994). *Vanishing boundaries. The religion of mainline protestant baby boomers*. Louisville (KY): John Knox Press.
- Hoon, S. de en F. van Tubergen (2014). The religiosity of children of immigrants and natives in England, Germany, and the Netherlands. The role of parents and peers in class. In: *European Sociological Review*, jg. 30, nr. 2, p. 194-206.
- Huijnk, W. (2014). *De acceptatie van homoseksualiteit door etnische en religieuze groepen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Huijnk, W. en I. Andriessen (2016). *Integratie in zicht? De integratie van migranten in Nederland op acht terreinen nader bekeken*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Huijnk, W. en J. Dagevos (2012). *Dichter bij elkaar?* Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Huijnk, W., J. Dagevos, M. Gijsberts en I. Andriessen (2015). *Werelden van verschil*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Huijnk, W., I. Andriessen en L. Sterckx (2015). *Opvattingen over religieus geïnspireerd geweld en is onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Jetten, J., N. Branscombe, M. Schmitt en R. Spears (2001). Rebels with a cause. Group identification as a response to perceived discrimination from the mainstream. In: *Personality and Social Psychology Bulletin*, jg. 27, nr. 9, p. 1204-1213.
- Kalmijn, M. (1998). Intermarriage and homogamy. Causes, patterns, trends. In: *Annual Review of Sociology*, jg. 24, nr. 1, p. 395-421.
- Ketner, S. (2008). *Marokkaanse wortels, Nederlandse grond. Exploratie, bindingen en identiteitsstrategieën van jongeren van Marokkaanse afkomst* (dissertatie). Groningen: Rijksuniversiteit Groningen.
- Kleijwegt, M. (2016). *2 werelden 2 werkelijkheden Hoe ga je daar als docent mee om?* Den Haag: ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap.
- Koning, M. de (2008). *Zoeken naar een 'zuivere' islam. Religieuze beleving en identiteitsvorming van Marokkaans-Nederlandse moslims*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Koning, M. de (2012). Moslims tellen. Reflectie op onderzoek naar islam, moslims en secularisering in Nederland. In: M. Maliepaard en M. Gijsberts, *Moslim in Nederland 2012* (p. 160-168). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Koning, M. de (2016). *Een ideologische strijd tegen de islam. Fortuyns gedachtegoed als scharnierpunt in de racialisering van moslims*. Uithoorn: Karakter Uitgevers B.V.
- Koning, M. de, J. Wagemakers en C. Becker (2014). *Salafisme. Utopische idealen in een weerbarstige praktijk*. Almere: Parthenon.
- Korf, D.J., B. Yesilgöz, T. Nabben en M. Wouters (2007). *Van vasten tot feesten. Leefstijl, acceptatie en participatie van jonge moslims*. Utrecht: Forum / Uitgeverij Ger Guijs.
- Krause, N. (2006). Religion and health in late life. In: J. Birren en K. Warner Schaie (red.), *Handbook of The Psychology of Aging. Sixth Edition* (p. 499-518). San Diego: Elsevier Academic Press.
- Lim, C. en R. Putnam (2010). Religion, social networks, and life satisfaction. In: *American Sociological Review*, jg. 75, nr. 6, p. 914-933.
- Lindo, F., A. van Heelsum en R. Penninx (1997). *Op zoek naar eigen kracht. Vrijwilligerswerk en burgerschap onder minderheden*. Rijswijk / Den Haag: Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling.

- Lorasdağı, B. (2009). The headscarf and 'resistance identity-building'. A case study on headscarf-wearing in Amsterdam. In: *Women's Studies International Forum*, jg. 32, nr. 6, p. 453-462.
- Maliepaard, M. en F. Fleischmann (2011). Van migrantenstudies naar moslimstudies? Een beschouwing op het migratieonderzoek in het Nederlands taalgebied. In: *Migrantenstudies*, jg. 27, nr. 2, p. 155-164.
- Maliepaard, M. en M. Gijsberts (2012). *Moslim in Nederland 2012*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Maliepaard, M. en M. Lubbers (2012). Parental religious transmission after migration. The case of Dutch Muslims. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, jg. 39, nr. 3, p. 425-442.
- McPherson, M., L. Smith-Lovin en J. Cook (2001). Birds of a feather. Homophily in social networks. In: *Annual Review of Sociology*, jg. 27, nr. 1, p. 415-444.
- Miller, A. en R. Stark (2002). Gender and religiousness. Can socialization explanations be saved? In: *American Journal of Sociology*, jg. 107, nr. 6, p. 1399-1423.
- Myers, S. (1996). An interactive model of religiosity inheritance. The importance of family context. In: *American Sociological Review*, jg. 61, nr. 5, p. 858-866.
- Nabben, T., B. Yesilgöz en D. Korf (2006). *Van Allah tot Prada. Identiteit, leefstijl en geloofsbeleving van jonge Marokkanen en Turken*. Utrecht: Forum.
- Noor, S. (2018). *Het geloof van moslimvrouwen in Nederland en België* (dissertatie). Nijmegen: Radboud Universiteit.
- Oudenhoven, J. van, A. Blank, F. Leemhuis, M. Pomp en A. Sluis (2008). *Nederland deugt*. Groningen: Instituut voor Integratie en Sociale Weerbaarheid.
- Peek, L. (2005). Becoming Muslim. The development of a religious identity. In: *Sociology of Religion*, jg. 66, nr. 3, p. 215-242.
- Pettigrew, T. en L. Tropp (2006). A meta-analytic test of intergroup contact theory. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, jg. 90, nr. 5, p. 751-783.
- Phalet, K. en D. Güngör (2004). Religieuze dimensies, etnische relaties en burgerschap. Turken en Marokkanen in Rotterdam. In: K. Phalet en J. ter Wal (red.), *Moslim in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP-werkdocument 106c).
- Phalet, K. en J. ter Wal (2004). *Moslim in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Phalet, K., C. van Lotringen en H. Entzinger (2000). *Islam in de multiculturele samenleving. Opvattingen van jongeren in Rotterdam*. Utrecht: European Research Centre on Migration and Ethnic Relations.
- Phalet, K., M. Gijsberts en L. Hagendoorn (2008). Migration and religion: Testing the limits of secularisation among Turkish and Moroccan muslims in the Netherlands 1998-2005. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, jg. 48, nr. 1, p. 412-436.
- Phalet, K., F. Fleischmann en S. Stojcic (2012). Ways of being Muslim. The Turkish second generation in seven European cities. In: M. Crul en J. Schneider (red.), *The European second generation compared. Does the integration context matter?* (p. 341-374). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Phalet, K., M. Maliepaard, F. Fleischmann en D. Güngör (2013). The making and unmaking of religious boundaries. Comparing Turkish and Moroccan Muslim minorities in European cities. In: *Comparative Migration Studies*, jg. 1, nr. 1, 123-145.
- Pol, J. van de en F. van Tubergen (2014). Inheritance of religiosity among Muslim immigrants in a secular society. In: *Review of Religious Research*, jg. 56, nr. 1, p. 87-106.
- Portes, A. en R. Rumbaut (2001). *Legacies. The story of the immigrant second generation*. Berkeley: University of California Press.
- Portes, A. en M. Zhou (1993). The new second generation. Segmented assimilation and its variants. In: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, jg. 53, nr. 1, p. 74-96.
- Putnam, R. en D. Campbell (2012). *American grace. How religion divides and unites us*. New York: Simon & Schuster.
- Roeland, J., S. Aupers, D. Houtman, M. de Koning en I. Noomen (2010). Zoeken naar zuiverheid. Religieuze purificatie onder jonge new-agers, evangelicalen en moslims. In: *Sociologie*, jg. 6, nr. 2, p. 11-29.

- Roex, I., S. van Stiphout en J. Tillie (2010). *Salafisme in Nederland. Aard, omvang en dreiging*. Amsterdam: Instituut voor Migratie- en Etnische Studies, Universiteit van Amsterdam.
- Roy, O. (2004). *Globalised Islam. The search for a new Ummah*. London: Hurst Publishers.
- Schmeets, H. (2015). Religieuze betrokkenheid en sociale samenhang. In: Schmeets (red.), *Sociale samenhang. Wat ons bindt en verdeeld* (p.169-181). Den Haag/ Heerlen/ Bonaire: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Schmeets, H. en C. van Mensvoort (2015). *Religieuze betrokkenheid van bevolkingsgroepen*. Den Haag / Heerlen: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Snel, B. en H. Jansen (2009). *Eindstrijd. De finale clash tussen het liberale westen en een traditionele islam*. Amsterdam: Van Praag.
- Sniderman, P. en L. Hagendoorn (2007). *When ways of life collide. Multiculturalism and its discontents in the Netherlands*. Princeton: University Presses of California, Columbia and Princeton.
- Stark, R. en C. Glock (1968). *American piety. The nature of religious commitment*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press.
- Sterckx, L. en B. van der Ent (2015). Met twee maten gemeten. In: W. Huijnk, J. Dagevos, M. Gijsberts en I. Andriessen (red.), *Werelden van verschil. Over de sociaal-culturele afstand en positie van migrantengroepen in Nederland* (p. 219-277). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Sterckx, L., J. Dagevos, W. Huijnk, en J. van Lisdonk. (2014). *Huwelijksmigratie in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Sunier, T. (2009). *Beyond the domestication of Islam. A reflection on research on Islam in European societies*. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- szw (2014). *Kernwaarden van de Nederlandse samenleving*. Den Haag: ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid.
- Tubergen, F. van (2007). Religious affiliation and participation among immigrants in a secular society. A study of immigrants in the Netherlands. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, jg. 33, nr. 5, p. 747-765.
- Tubergen, F. van en J. Sindradottir (2011). The religiosity of immigrants in Europe. A cross-national study. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 50, nr. 2, p. 272-288.
- Valk, I. van der en P. Törnberg (2017). *Monitor moslimdiscriminatie. Derde rapportage*. Amsterdam: IMES.
- Verkuyten, M. (2005). *The social psychology of ethnic identity*. Hove (VK): Psychology Press.
- Verkuyten, M. en A. Yildiz (2007). National (dis) identification and ethnic and religious identity: A study among Turkish-Dutch Muslims. In: *Personality and Social Psychology Bulletin*, jg. 33, nr. 10, p. 1448-1462.
- Verkuyten, M. en A. Yildiz (2010). Orthodoxie en integratie van Turks Nederlandse moslims. In: *Mens en Maatschappij*, jg. 85, nr. 1, p. 5-26.
- Vermunt, J. (2004). Toepassingen van latente klasse analyse in sociaal wetenschappelijk onderzoek. In: *Sociale Wetenschappen*, jg. 47, nr. 1, p. 2-14.
- Vrooman, C., M. Gijsberts en J. Boelhouwer (2014). *Verskil in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Vroon-Najem, V. (2014). *Sisters in Islam. Women's conversion and the politics of belonging* (dissertatie). Amsterdam: Amsterdam University.
- Wagemakers, J. en M. de Koning (2015). *Islam in verandering. Vroomheid en vertier onder moslims binnen en buiten Nederland*. Almere: Parthenon.
- Wimmer, A. (2008). The making and unmaking of ethnic boundaries. A multilevel process theory. In: *American Journal of Sociology*, jg. 113, nr. 4, p. 970-1022.
- Wimmer, A., en K. Lewis (2010). Beyond and below racial homophily. ERG models of a friendship network documented on Facebook. In: *American Journal of Sociology*, jg. 116, nr. 2, p. 583-642.

Publicaties van het Sociaal en Cultureel Planbureau

SCP-publicaties

Onderstaande lijst bevat een selectie van publicaties van het Sociaal en Cultureel Planbureau. Deze publicaties zijn in gedrukte vorm verkrijgbaar bij de (internet)boekhandel en zijn als pdf gratis te downloaden via www.scp.nl. Een complete lijst is te vinden op www.scp.nl/publicaties.

SCP-publicaties 2018

- 2018-1 *Werken aan de start. Jonge vrouwen en mannen op de arbeidsmarkt* (2018). Ans Merens en Freek Bucx (red.). ISBN 978 90 377 0859 2
- 2018-2 *Lees:Tijd. Lezen in Nederland* (2018). Annemarie Wennekers, Frank Huysmans, Jos de Haan. ISBN 978 90 377 0858 5
- 2018-3 *De Wmo 2015 in praktijk. De lokale uitvoering van de Wet maatschappelijke ondersteuning* (2018). Lia van der Ham, Maaïke den Draak, Wouter Mensink, Peggy Schyns, Esther van den Berg. M.m.v. Pepijn van Houwelingen en Isabella van de Velde. ISBN 978 90 377 0856 1
- 2018-4 *Jezelf zijn in het verpleeghuis* (2018). Lisette Kuypers, Debbie Verbeek-Oudijk en Cretien van Campen. ISBN 978 90 377 0855 4 (pdf)
- 2018-5 *Maatschappelijke ondersteuning: keuzes van cliënten en beleid van gemeenten* (2018) (handelseditie proefschrift). Anna Maria Marangos. ISBN 978 90 377 0846 2 (pdf)
- 2018-6 *Een lokaal sociaal contract. Voorwaarden voor een inclusieve samenleving* (2018). Kim Putters. ISBN 978 90 377 0861 5
- 2018-7 *The social state of the Netherlands 2017* (2018). Rob Bijl, Jeroen Boelhouwer, Annemarie Wennekers (red.). ISBN 978 90 377 0862 2 (pdf)
- 2018-8 *Net als thuis. Wooninitiatieven opgezet door ouders voor hun kinderen met een beperking* (2018). Inger Plaisier en Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0863 9
- 2018-9 *Bouwend aan een toekomst in Nederland. De leefsituatie van Poolse migranten die zich na 2004 in Nederland hebben ingeschreven* (2018). Mérove Gijsberts, Iris Andriessen, Han Nicolaas (CBS) en Willem Huijnk. ISBN 978 90 377 0864 6 (pdf)
- 2018-10 *Publieke voorkeuren. Een methodologische en inhoudelijke verkenning van voorkeuren voor publieke voorzieningen* (2018). Martin Olsthoorn en Ab van der Torre. ISBN 978 90 377 0867 7 (pdf)
- 2018-11 *De religieuze beleving van moslims in Nederland. Diversiteit en verandering in beeld* (2018). Willem Huijnk. ISBN 978 90 377 0868 4 (pdf)
- 2018-12 *Opvattingen over seksuele en genderdiversiteit in Nederland en Europa* (2018). Lisette Kuypers. ISBN 978 90 377 0866 0 (pdf)
- 2018-13 *Verhalen blijven vertellen en elkaar willen begrijpen* (2018). Kim Putters, Andries van den Broek, Ab van der Torre, Martin Olsthoorn, Esther van den Berg, Wouter Mensink, Lotte Vermeij, Marcel Coenders en Annemarie Wennekers. ISBN 978 90 377 0872 1
- 2018-14 *Syriërs in Nederland. Een studie over de eerste jaren van hun leven in Nederland* (2018). Jaco Dagevos, Willem Huijnk, Mieke Maliepaard (WODC), Emily Miltenburg. ISBN 978 90 377 0869 1
- 2018-15 *Tijdelijk werk geven. Invloed van laagconjunctuur en langdurende ziektegevallen* (2018). Edith Josten, Jan Dirk Vlasblom. ISBN 978 90 377 0870 7

Digitale publicaties 2018

Verhalen blijven vertellen en elkaar willen begrijpen (infographic). Kim Putters, Andries van den Broek, Ab van der Torre, Martin Olsthoorn, Esther van den Berg, Wouter Mensink, Lotte Vermeij, Marcel Coenders en Annemarie Wennekers. ISBN 978 90 377 0873 8, publicatiedatum 4-5-2018

Overige publicaties 2018

Burgerperspectieven 2018 | 1 (2018). Paul Dekker, Lia van der Ham en Annemarie Wennekers.
ISBN 978 90 377 0865 3

SCP-publicaties 2017

- 2017-1 *Grenzen aan de eenheid. De beleving en waardering van diversiteit en inclusiviteit onder medewerkers van Defensie* (2017). Iris Andriessen, Wim Vanden Berghe en Leen Sterckx. M.m.v. Jantine van Lisdonk en Ans Merens. ISBN 978 90 377 0814 1
- 2017-2 *Wie maakt het verschil? Sociale ongelijkheid in condities en consequenties van informele hulp. Oratie.* (2017). Alice de Boer. ISBN 978 90 377 0752 6
- 2017-3 *Langer zelfstandig. Ouder worden met hulpbronnen, ondersteuning en zorg* (2017). Cretien van Campen en Jurjen Iedema (SCP), Marjolein Broese van Groenou (VU-LASA) en Dorly Deeg (VUMC-LASA). ISBN 978 90 377 0817 2
- 2017-4 *Beleidssignalement Ervaringen van LHBT-personen met sport* (2017). Ine Pulles en Kirsten Visser. ISBN 978 90 377 0820 2 (pdf)
- 2017-5 *Voorzieningen verdeeld. Profijt van de overheid* (2017). Martin Olsthoorn, Evert Pommer, Michiel Ras, Ab van der Torre en Jean Marie Wildeboer Schut. ISBN 978 90 377 0821 9
- 2017-6 *Van oost naar west. Poolse, Bulgaarse en Roemeense kinderen in Nederland: ouders over de leefsituatie van hun kinderen* (2017). Ria Vogels, Simone de Roos en Freek Bucx. ISBN 978 90 377 0819 6
- 2017-7 *First steps on the labour market* (2017). Ans Merens, Freek Bucx en Christoph Meng (ROA). ISBN 978 90 377 0822 6
- 2017-8 *Zorg en ondersteuning in Nederland: kerncijfers 2015. Ontvangen hulp bij het huishouden, persoonlijke verzorging, verpleging en begeleiding* (2017). Debbie Verbeek-Oudijk, Lisa Putman en Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0818 9 (pdf)
- 2017-9 *Kwesties voor het kiezen. Analyses van enkele maatschappelijke thema's voor de Tweede Kamerverkiezingen 2017* (2017). ISBN 978 90 377 0770 0 (pdf)
- 2017-10 *Achtervolgd door angst. Een kwantitatieve vergelijking van angst voor slachtofferschap met een algemeen gevoel van onveiligheid* (2017). Lonneke van Noije en Jurjen Iedema. ISBN 978 90 377 0825 7
- 2017-11 *Discriminatie herkennen, benoemen en melden* (essay) (2017). Iris Andriessen. ISBN 978 90 377 0826 4 (pdf)
- 2017-12 *Dorpsleven tussen stad en land. Slotpublicatie Sociale Staat van het Platteland* (2017). Anja Steenbekkers, Lotte Vermeij en Pepijn van Houwelingen. ISBN 978 90 377 0830 1 (pdf)
- 2017-13 *Leren van verschillen. Opleidingsverschillen in de vrouwenemancipatie* (2017). Anne Roeters. ISBN 978 90 377 0829 5 (pdf)
- 2017-14 *Transgender personen in Nederland* (2017). Lisette Kuiper, m.m.v. Wim Vanden Berghe. ISBN 978 90 377 0831 8 (pdf)
- 2017-15 *Gelijk verdeeld. Een verkenning van de taakverdeling bij LHBT-stellen* (2017). Anne Roeters, Floor Veerman en Eva Jaspers. ISBN 978 90 377 0832 5 (pdf)

- 2017-16 *Nederlanders en nieuws. Gebruik van nieuwsmedia via oude en nieuwe kanalen* (2017). Annemarie Wennekens en Jos de Haan. ISBN 978 90 377 0833 2 (pdf)
- 2017-17 *Beroep op het mbo. Betrokkenen over de responsiviteit van het middelbaar beroepsonderwijs* (2017). Monique Turkenburg en Ria Vogels. M.m.v. Yvette Sol. ISBN 978 90 377 0836 3
- 2017-18 *Ouderen in verpleeghuizen en verzorgingshuizen. Landelijk overzicht van hun leefsituatie in 2015/'16* (2017). Debbie Verbeek-Oudijk en Cretien van Campen. ISBN 978 90 377 0838 7
- 2017-19 *Gelukkig in een verpleeghuis? Ervaren kwaliteit van leven en zorg van ouderen in verpleeghuizen en verzorgingshuizen* (2017). Cretien van Campen en Debbie Verbeek-Oudijk. ISBN 978 90 377 0837 0
- 2017-20 *Zicht op de Wmo 2015. Ervaringen van melders, mantelzorgers en gespreksvoerders* (2017). Peteke Feijten, Roelof Schellingerhout, Mirjam de Klerk, Anja Steenbekkers, Peggy Schyns, Frieke Vonk, Anna Maria Marangos, Alice de Boer en Liesbeth Heering. ISBN 978 90 377 0842 4
- 2017-21 *Gevlucht met weinig bagage. De leefsituatie van Somalische Nederlanders* (2017). Iris Andriessen, Mérove Gijsberts, Willem Huijnk en Han Nicolaas (CBS). ISBN 978 90 377 0839 4 (pdf)
- 2017-22 *Overall rapportage sociaal domein 2016. Burgers (de)centraal* (2017). Evert Pommer en Jeroen Boelhouwer (red.). ISBN 978 90 377 0843 1
- 2017-23 *Samenvatting Overall rapportage sociaal domein 2016. Burgers (de)centraal* (2017). Evert Pommer, Jeroen Boelhouwer (red.) ISBN 978 90 377 0844 8
- 2017-24 *Regionale verschillen in het sociaal domein: voorzieningengebruik nader verklaard* (2017). Ingrid Ooms, Klarita Sadiraj en Evert Pommer. ISBN 978 90 377 0852 3 (pdf)
- 2017-25 *De sociale staat van Nederland 2017* (2017). Rob Bijl, Jeroen Boelhouwer, Annemarie Wennekens (red.). ISBN 978 90 377 0847 9
- 2017-26 *Zorg en ondersteuning in Nederland: kerncijfers 2016* (2017). Lisa Putman, Debbie Verbeek-Oudijk en Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0850 9 (pdf)
- 2017-27 *Voor elkaar?* (2017). Mirjam de Klerk, Alice de Boer, Inger Plaisier, Peggy Schyns. ISBN 978 90 377 0849 3

Digitale publicaties 2017

- Zorg en ondersteuning in Nederland: kerncijfers 2015* (onepager). Debbie Verbeek-Oudijk, Lisa Putman en Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0824 0, publicatiedatum 23-1-2017
- Eerste treden op de arbeidsmarkt* (digitaal magazine). Ans Merens, Freek Bucx, m.m.v. Christoph Meng (ROA). ISBN 978 90 377 0823 3, publicatiedatum 31-1-2017
- Arbeidsmarkt in kaart. Werkgevers 2017* (card stack). Patricia van Echtelt en Marian de Voogd-Hamelink. ISBN 978 90 377 0840 0, publicatiedatum 24-10-2017
- Zorg en ondersteuning in Nederland: kerncijfers 2016* (onepager). Debbie Verbeek-Oudijk, Lisa Putman en Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0851 6, publicatiedatum 17-11-2017
- De sociale staat van Nederland 2017* (infographic). Rob Bijl, Jeroen Boelhouwer, Annemarie Wennekens (red.). ISBN 978 90 377 0853 0, publicatiedatum 12-12-2017
- Een week in kaart – editie 1* (card stack). Anne Roeters. ISBN 978 90 377 0857 8, publicatiedatum 21-12-2017

Overige publicaties 2017

- Burgerperspectieven 2017 | 1* (2017). Paul Dekker, Josje den Ridder en Pepijn van Houwelingen. ISBN 978 90 377 0827 1
- Burgerperspectieven 2017 | 2* (2017). Josje den Ridder, Iris Andriessen en Paul Dekker. ISBN 978 90 377 0834 9

Oud worden in Nederland (2017). Redactie: Lotte Vermeij (SCP) en Radboud Engbersen (PLATFORM31).

ISBN 978 90 377 0835 6

Burgerperspectieven 2017 | 3 (2017). Josje den Ridder, Paul Dekker en Pepijn van Houwelingen.

ISBN 978 90 377 0841 7

Burgerperspectieven 2017 | 4 (2017). Paul Dekker en Pepijn van Houwelingen. ISBN 978 90 377 0854 7

Werkprogramma

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