

Oproepen tot discussie

Visies op de plaats van religie en islam in de publieke ruimte in het debat rond de gebedsoproep in Enschede

Scriptie ter afsluiting van de Master Religies in Hedendaagse Samenlevingen

Departement Filosofie en Religiewetenschap
Faculteit Geesteswetenschappen
Universiteit Utrecht

Pieter Steijlen
3381250

4 juli 2017

Begeleider: dr. Nico Landman
Tweede lezer: dr. Pooyan Tamimi Arab

Abstract

This thesis focuses on the debate around plans for building a new mosque in Enschede as a substitute for two smaller, outdated Turkish mosques. Especially the plans to amplify the azan, which is both a form of public religion and a form of public Islam, generates a lot of discussion. The main research question is as follows: What are the involved actors' views on public religion in general and public Islam in particular, and how do these views determine their position on the amplified azan? By answering this question, the hope is to find out how the debate about the amplified azan relates to wider debates about the role of religion and Islam in society.

In the debate, three different groups of actors are involved: representatives of the mosques and the Islamic community, representatives of the neighbourhood residents and members of the municipality council. The views on public religion and Islam of the actors from these three groups have been researched on the basis of interviews, written blogs and spoken contributions to municipal meetings. Following this, the results have been analysed using the theoretical framework discussed in the first chapter.

The second chapter answers the first subquestion: What are the involved actors' views on public religion and how do these views determine their position on the amplified azan? Two opposing groups of views can be distinguished, which can be analysed as two different versions of secularism. On the one hand there is a group of actors who state that certain form of religion should be kept private. These 'cultural secularists' state that the azan, which according to them is as much a creed of faith as a call to prayer, is a form of religion which does not belong in the public realm. On the other hand, there is a group of actors who stress the importance of equal rights and freedom of expression to defend the right on public religion. These 'constitutional secularists' state that it is not up to them or the state to judge on the contents of the azan.

The third chapter answers the second subquestion: To what extent do the azan and Islam have a special status in the debate? From the answer to the first subquestion it is clear that it is mainly the group of cultural secularists which might ascribe the azan and the Islam a special status. Besides their focus on the azan as a creed of faith, they also point to the specific contents of this creed as unrespectful to non-Muslims. Furthermore they ask critical questions about the real motivations behind amplifying the azan and about the extent to which the azan fits in Dutch culture. These actors stress that their criticism focuses on peculiar characteristics of the azan and is not directed towards the Islam. In some instances, however, it is clear that the azan's Islamic nature does play a role.

The fourth chapter answers the third subquestion: How do the actors' views on public religion, public Islam and the azan relate to the context in which these views are formulated? In terms of local elements of this context, the views of the representatives of both the mosques and the neighbourhood residents are determined to a large extent by their followers. For the municipality council member the situation is more complex: their voters are not necessarily involved in the conflict and both their role as a public representative and the party position can be unclear. In terms of non-local context, most actors especially stress that due to the international debate about the Islam it is hard to take an outspoken position on the azan. A last element of the context, the legislation, leaves space for taking a wide spectrum of positions on the amplified azan.

Inhoudsopgave

Inleiding	3
Onderzoeksvraag en deelvragen.....	4
Methode	5
Opbouw scriptie.....	6
Hoofdstuk 1 - Theoretisch kader	7
Conflicten rond moskee, minaret en azan.....	7
Visies op publieke religie	9
Status van de azan en de islam.....	12
Context.....	15
Hoofdstuk 2 - Visies op publieke religie.....	18
Azan-critici.....	18
Verdedigers van de publieke azan.....	21
Overige actoren.....	24
Conclusies.....	26
Hoofdstuk 3 - Status azan en islam.....	27
De azan als geluidsoverlast.....	27
De azan als publieke belijdenis	29
Doel van de azan	30
De azan en de associatie met terrorisme.....	31
De azan en cultuur	32
Gelegenheidsargumenten?	33
Conclusies.....	34
Hoofdstuk 4 - Context	36
Achterban.....	36
Rol als raadslid en wethouder	38
Partijstandpunten	39
Niet-lokale factoren.....	41
Wetgeving	42
Conclusies.....	44
Conclusies en discussie.....	46
Literatuurlijst	48

Inleiding

Sinds de plannen voor een nieuwe moskee in Enschede – als vervanging van twee verouderde moskeeën – werden gepresenteerd, is er hier veel discussie over geweest. Daarbij ging een groot deel van het debat over de plannen de oproep tot gebed, de azan, versterkt uit te voeren. Op verschillende inspraakavonden en gemeentelijke vergaderingen werden verschillende aspecten van de nieuwe moskee behandeld, maar met name de azan riep veel vragen op en leidde tot veel discussie. Eind 2015 en begin 2016 werden enkele geluidstesten uitgevoerd om de beleving van een mogelijke versterkte azan te onderzoeken en deze brachten bijna 900 man op de been, waarvan een zeer groot deel tegen elke vorm van de azan bleek te zijn. In januari 2016 zetten verschillende bewoners van de Kuipersdijk borden met 'Te Koop' (van een makelaar uit dezelfde straat) in hun tuin uit protest tegen de plannen de oproep tot gebed te gaan uitvoeren.¹

Het debat in Enschede past in een trend waarbij de oproep tot gebed in Nederland steeds vaker onderdeel is van het maatschappelijk debat over de islam. Zo zijn er in de afgelopen jaren debatten geweest rond de oproep tot gebed in onder andere Den Haag², Deventer (Tamimi Arab, 2015), Oldenzaal³ en Roosendaal⁴. Ook op landelijk niveau is het enkele keren ter sprake gebracht. Zo stelde zowel de PVV als de SGP in maart 2007 kamervragen omtrent de gebedsoproep.⁵ Verder publiceerde Henk Kamp namens de VVD in oktober 2008 een notitie over de islam, waarin hij voorstelde om de versterkte oproep tot gebed te verbieden.⁶ Meer recentelijk sprak SGP-leider van der Staij in oktober 2016 de wens uit de oproep tot gebed te verbieden.⁷

In veel andere westerse landen speelt deze specifieke discussie minder omdat Nederland het enige westerse land is waar de publieke azan op nationaal niveau wettelijk is toegestaan en beschermd (Wiegers, 2012: 22). Gemeentes kunnen weliswaar lokaal regels opstellen voor de duur en het volume van de azan, maar kunnen de versterkte azan niet verbieden. Ondanks het verschil in wetgeving is er in andere landen met een geschiedenis van islamitische immigratie in enkele gevallen ook sprake van een publieke azan, waarbij ook vaak conflicten ontstaan. Zo zijn er in de literatuur analyses te vinden van debatten over de versterkte azan in Birmingham (Gale, 2005), Londen (Eade, 1996) en Hamtramck

¹'Buurt zet woning 'te koop' uit protest tegen oproep tot gebed in Enschede' (23 januari 2016), <http://www.tubantia.nl/regio/enschede-en-omgeving/enschede/buurt-zet-woning-te-koop-uit-protest-tegen-oproep-tot-gebed-in-enschede-1.5653962> (20 april 2016).

²'Oproep tot gebed is vrijheid van godsdienst' (7 februari 2013), <http://www.omroepwest.nl/nieuws/2120187/Oproep-tot-gebed-is-vrijheid-van-godsdienst> (5 maart 2017).

³'VVD Oldenzaal vraagt moskee af te zien van oproep tot gebed' (10 april 2015), <http://www.tubantia.nl/regio/oldenzaal-en-omgeving/oldenzaal/vvd-oldenzaal-vraagt-moskee-af-te-zien-van-oproep-tot-gebed-1.4850566> (5 maart 2017).

⁴'Commando's Roosendaal willen af van gebedsoproep' (19 september 2016), <http://nos.nl/artikel/2133191-commando-s-roosendaal-willen-af-van-gebedsoproep.html> (13 december 2016). Opmerkelijk hierbij was dat de moskee aangaf al vier maanden geen versterkte azan te hebben laten horen.

⁵'Antwoorden op kamervragen over islamitische gebedsoproepen via geluidsinstallaties gen gemeentelijke autonomie hierbij' (11 mei 2007), <https://www.rijksoverheid.nl/documenten/kamerstukken/2007/05/16/antwoorden-op-kamervragen-over-islamitische-gebedsoproepen-via-geluidsinstallaties-en-gemeentelijke-autonomie-hierbij> (13 december 2016).

⁶'VVD wil invloed islam in het openbaar beperken' (8 oktober 2008), <http://www.nu.nl/algemeen/1779291/vvd-wil-invloed-islam-in-het-openbaar-inperken.amp> (13 december 2016).

⁷'SGP wil einde aan dagelijkse gebedsoproepen vanaf minaretten' (14 oktober 2016), <http://nos.nl/artikel/2137642-sgp-wil-einde-aan-dagelijkse-gebedsoproepen-vanaf-minaretten.html> (13 december 2016).

(Weiner, 2014a). Daarnaast zijn er zijn er sterke overeenkomsten tussen conflicten rond de azan en conflicten rond het andere element van de moskee waarin de publieke aanwezigheid van de islam het duidelijkst wordt: de minaret. De Enschedese casus past daarmee duidelijk in een bredere context van conflicten rond (nieuwe) moskeeën in voornamelijk West-Europa (Allievi, 2009).

Aan de ene kant valt het groeiende aantal conflicten rond de azan te verklaren doordat moskeeën zich steeds meer bewust worden van het recht de azan uit te voeren, en dat ook steeds vaker doen. Weliswaar wordt de azan waarschijnlijk bij minder dan 10 procent van de moskeeën in Nederland versterkt, maar het aantal moskeeën dat dit doet stijgt wel (Tamimi Arab, 2015: 21). Aan de andere kant is het de vraag welke invloed de veranderde houding ten aanzien van de islam heeft. Zo stellen Jouili en Moors de vraag “whether the secular (or non-Muslim) ear has simply developed a greater anxiety about Islamic sounds” (2014: 982).

Vast staat in ieder geval dat hier een verandering in heeft plaatsgevonden. Allievi (2009) stelt dat daarbij in Europees perspectief deze ontwikkeling in Nederland erg sterk is. Zo noemt hij het voorbeeld van Opstelten die als burgemeester van Rotterdam in 2001 nog de Mevlana moskee prees als ruimtelijke integratie van moslims en in 2003 de Essalam moskee omschreef als gebrek aan respect voor onze cultuur. Allievi stelt dan: “Between the two dates, in the aftermath of 9/11, lies an entire political-cultural turnaround in the relationship with Islam as a whole, not just with mosques – a turnaround which the Netherlands has experienced more rapidly and more radically than other states” (2009: 44-45). Na 2003 heeft deze ontwikkeling zich doorgezet onder invloed van de moord op Theo van Gogh en verschillende buitenlandse aanslagen en door hoe Geert Wilders de islam op de politieke agenda heeft gezet.

Naast deze verandering vindt er ook een al langer gaande ontwikkeling plaats in de houding ten aanzien van religie. Verschillende auteurs stellen dat er steeds meer sprake is van een zogenaamde ‘meerderheidscultuur’, die niet-religieus is en waarbinnen men onder andere vindt dat religie tot de privésfeer beperkt moet blijven (van der Burg, 2010; Kennedy, 2010). De combinatie van deze twee elementen maakt dat publieke uitingen van de islam, zoals de azan, vaak veel weerstand oproepen. Dit betekent ook dat de discussie rond de azan uitermate geschikt is om bredere debatten over de plaats van religie en de islam in het publieke domein in kaart te brengen.

In het debat in Enschede is er uiteindelijk toch een compromis gekomen tussen omwonenden en het moskeebestuur en hebben vrijwel alle politieke partijen vóór de verkoop van de betreffende kavel aan het moskeebestuur gestemd. Hier ging echter een zeer lang proces van onderhandeling en discussie aan vooraf en het uiteindelijke compromis werd pas gesloten *tijdens* de raadsvergadering van 18 april 2016 waarin over het voorstel werd gestemd. In gemeentelijke vergaderingen en daarbuiten werd duidelijk dat door de verschillende actoren zeer verschillend werd gedacht over publieke religie, publieke islam, en dus ook over de azan. In deze scriptie wil ik dan ook onderzoeken hoe het azandebat in Enschede zich verhoudt tot bredere debatten over de plaats van religie en de islam in de samenleving.

Onderzoeksvraag en deelvragen

Ik onderzoek dat aan de hand van de volgende onderzoeksvraag:

Welke visie op de rol van religie en in het bijzonder de islam in het publieke domein hebben de betrokken actoren in de Enschedese casus en hoe werken deze visies door in de positie die ze aannemen ten aanzien van de azan?

Daarbij wil ik me richten op de actoren die in het debat rond de nieuwe moskee en/of in de uiteindelijke besluitvorming de grootste rol hebben gespeeld. Dit wordt verder toegelicht bij de bespreking van de methode.

Om tot een antwoord te komen op de onderzoeksvraag zullen drie deelvragen worden onderzocht. Om te beginnen zal de focus liggen op visies op publieke religie. In veel discussies rond de azan wordt deze namelijk enkel behandeld als uiting van publieke religie. De eerste deelvraag is dus: Welke visies hebben de betrokken actoren op publieke religie en hoe werkt dit door in hun positie ten opzichte van de azan?

De vraag is vervolgens in hoeverre de actoren in hun visie op publieke religie de islam een speciale status toekennen en in hoeverre de azan daarmee voor hen ook een speciale status krijgt. Een belangrijke vraag daarbij is hoe visies op publieke religie en visies op publieke islam zich tot elkaar verhouden en hoe dit doorwerkt in de status die de azan wordt toegedicht. Roept de azan zoveel reacties op als publieke vorm van *islam* of überhaupt als publieke *religie*? In hoeverre zijn beide zaken van elkaar te scheiden? De tweede deelvraag is dus: In hoeverre krijgen de islam en de azan een speciale status in het debat?

Om te kunnen reflecteren op de antwoorden op de eerste twee deelvragen is het van belang te kijken naar de context waarbinnen de actoren hun visies formuleren. Zo moet iedere actor zich verhouden tot een eventuele achterban, (landelijke) partijstandpunten, landelijke debatten, wetgeving en de rol die actoren moeten vervullen. Hoe beïnvloeden deze elementen van de context hun visie op publieke religie en publieke islam en hun positie ten aanzien van de azan? De derde deelvraag is dus: Hoe verhouden de gevonden visies op publieke religie, publieke islam en de azan zich tot de context waarin ze worden geformuleerd?

Methode

Voor het beantwoorden van de onderzoeksvraag en de deelvragen maak ik gebruik van vier typen bronnen: interviews, bijdrages van de actoren in stadsdeel- en raadsvergaderingen, blogs en enkele ingezonden reacties. Daarbij vormen de interviews de belangrijkste bron. Ik heb geprobeerd in contact te komen met de belangrijkste actoren in het debat. Zoals in de meeste conflicten rond moskeeën vinden de onderhandelingen en discussies in hoofdlijnen plaats tussen drie betrokken partijen: de moslims die een moskee willen bouwen, de omwonenden en de gemeente (Landman en Wessels, 2005). In Enschede komen deze partijen overeen met respectievelijk de twee huidige moskeebesturen en de bouwcommissie; de bewonersvereniging Werkgroep Kuipersdijk; en de raadsleden en de betreffende wethouder.

Van de eerste partij heb ik een interview afgenomen van Ahmet Kemaloglu, woordvoerder van beide moskeebesturen en van de Enschedese afdeling van de Islamitische Stichting Nederland (ISN). Van de tweede partij heb ik een interview afgenomen van Morgan Breejaart, één van de twee woordvoerders van Werkgroep Kuipersdijk. Van de derde partij heb ik een interview afgenomen van Jeroen Hatenoer, de betreffende stadsdeelwethouder namens VVD, en van enkele raadsleden. Aangezien de zetels in de Enschedese gemeenteraad sterk verdeeld zijn tussen de partijen⁸ was het niet direct duidelijk wie ik uit die groep moest interviewen. Ik heb gekozen voor het stadsdeelcommissielid van de grootste partij (D66) en enkele andere raadsleden die het

⁸ Zetelverdeling Enschede (totaal 39): D66 7, PvdA/CDA/Burgerbelangen Enschede/SP 5, VVD 4, GroenLinks/ChristenUnie 3. De coalitie bestaat uit D66, CDA, Burgerbelangen Enschede, VVD en ChristenUnie.

meest betrokken danwel het meest uitgesproken waren in het debat rond de azan. Daarmee heb ik de volgende raadsleden geïnterviewd: Gert-Jan Tillema (D66), Ton ten Vergert (CDA), Niels van den Berg (Burgerbelangen Enschede), Joost Nijhuis (VVD).

De overige bronnen zijn om twee redenen gebruikt. Ten eerste boden deze in het geval van bovengenoemde actoren een aanvulling op de interviews. Zo heeft ieder van de raadsleden één of meerdere blogs geschreven over het debat rond de azan. Ten tweede heb ik deze bronnen gebruikt om een beeld te krijgen van de visies van enkele andere actoren waar ik ofwel niet mee in contact heb kunnen komen ofwel bewust geen contact mee heb opgenomen vanuit tijdsoverwegingen. Op deze manier heb ik vast kunnen stellen in hoeverre de geïnterviewde actoren representatief zijn voor de groepen waartoe ze behoren (vertegenwoordigers moskee, vertegenwoordigers omwonenden en de raadsleden). Zo bieden de visies van Elvan Sönmez (voorzitter bouwcommissie), Herman Stokkers (woordvoerder Werkgroep Kuipersdijk) en de raadsleden van de PvdA en SP context voor de visies van de geïnterviewden in de respectievelijke groepen. Tot slot bleek het raadslid Robin Wessels (GroenLinks) in zijn bijdragen in de vergaderingen zijn visie op publieke religie en islam dermate uitgebreid te verwoorden dat deze net zo diepgaand is behandeld als die van de geïnterviewden.

De verschillende bronnen zijn allen voor zover nodig getranscribeerd en vervolgens gecodeerd op basis van belangrijke concepten uit het theoretisch kader. Hieruit ontstonden uitgewerkte visies van de verschillende actoren op publieke religie en publieke islam en een beeld van de rol van de context bij het formuleren van die visies. Dit is vervolgens geanalyseerd aan de hand van de in het theoretisch kader besproken literatuur.

Opbouw scriptie

In het eerste hoofdstuk wordt het theoretisch kader behandeld. Dit betreft ten eerste een korte algemene bespreking van de literatuur over conflicten rond moskeeën, de minaret en de azan. Daarna volgt het theoretisch kader per deelvraag, met daarbij een operationalisatie van de deelvragen. In het tweede hoofdstuk staat de eerste deelvraag centraal. Op basis van enkele belangrijke concepten uit het theoretisch kader ontstaat een onderverdeling in twee groepen die ieder een specifieke visie op publieke religie hebben. Ook worden in een aparte paragraaf enkele andere actoren behandeld die minder sterk in een van de twee groepen in te delen waren. In het derde hoofdstuk staat de tweede deelvraag centraal. Via verschillende invalswegen wordt gekeken naar mogelijke manieren waarop de azan en de islam een speciale status krijgen. Aan de hand van enkele concepten uit het theoretisch kader wordt hier vervolgens op gereflecteerd. In het vierde hoofdstuk staat de derde deelvraag centraal. Voor een aantal afzonderlijke elementen van de context wordt gekeken welke actoren in welke mate hun visie op publieke religie, publieke islam en de azan door die elementen laten bepalen. Tot slot worden de zo gevonden antwoorden op de drie deelvragen in de conclusie samengevoegd tot een antwoord op de hoofdvraag. Daarbij wordt ook gereflecteerd op de verschillen met eerder onderzoek. Als laatste volgt een discussie van mogelijke tekortkomingen van het onderzoek en daarbij een bespreking van mogelijke nieuwe onderzoeksvragen.

Hoofdstuk 1 - Theoretisch kader

Conflicten rond moskee, minaret en azan

Verschillende auteurs analyseren moskeebouw als de transformatie van de islam van het privédomein naar het publieke domein (Cesari, 2005: 1018; Allievi, 2009: 51). In tegenstelling tot verborgen of als zodanig onherkenbare gebedsruimtes maken moskeeën de islam publiek zichtbaar. Dit kan leiden tot weerstand tegen de moskeeën, waarna soms langdurige onderhandelingen en discussies plaatsvinden tussen vertegenwoordigers van de islamitische gemeenschap, de autoriteiten en de omwonenden (Cesari, 2005). Göle (2011) spreekt in dit kader van de “loss of innocence” (2011: 384) van moskeeën, doordat ze plekken worden die niet alleen hun functie vervullen voor gelovigen maar ook leiden tot politieke aandacht en publiek debat. Dit past volgens Göle in een bredere trend van een verandering van status van onzichtbare migrant naar zichtbaar, islamitisch burgerschap en een daarmee gepaard gaande verschuiving van de focus van het Europese debat rondom immigratie van sociale en economische kwesties naar kwesties rond religie en burgerschap. Ze spreekt in dit kader dan ook wel van de moskee als *interface*, rondom welke onderhandelingen en discussies worden gevoerd over moslims als religieuze burgers.

In veel gevallen richten moskeeconflicten, en de onderhandelingen en discussies die er deel van uit maken, zich op specifieke elementen van de moskee. Dit betreft vooral vaak de minaret, met eventueel daarmee geassocieerd de koepel, en soms ook de (versterkte) azan (Allievi, 2009: 45-49). Doordat de focus van een groot deel van het debat op deze elementen komt te liggen, vallen deze op zich ook op te vatten als een soort *interfaces* waarover onderhandelingen en discussies plaatsvinden. Dit wordt versterkt doordat zowel de minaret als de azan vaak een sterke symbolische waarde worden toegekend. Zo wordt soms door niet-islamitische omwonenden de minaret gezien als symbool van macht en dominantie. Anderzijds kunnen de minaret en de azan voor moslims een teken zijn van hun aanwezigheid in de publieke ruimte en symbool staan voor de erkenning daarvan (Allievi, 2009: 45-49).

Tegelijk kan het ook zo zijn dat de symbolische waarde een kleine of zelfs geen rol speelt en de wens voor een minaret of azan bijvoorbeeld vooral ontstaat vanuit nostalgische overwegingen om een moskee te bouwen zoals die men kent van het land van herkomst (Allievi, 2009: 45-49). Ook Verkaaik (2012) gaat in tegen een al te eenzijdige focus op een politieke interpretatie van moskeebouw waarbij de moskee enkel als symbool wordt gezien. Verkaaik stelt dat politieke identiteit inderdaad een belangrijke factor kan zijn bij het ontwerpen van nieuwe moskeeën. Daarnaast onderscheidt hij echter nog twee andere factoren. Ten eerste is dat de invloed van religieuze tradities en de debatten die daarover worden gevoerd. Ten tweede gaat het om *affect*, oftewel het ervaringsaspect. Wat is het verband tussen het ontwerp van een moskee en de rituele en religieuze ervaring? Zo geeft Verkaaik het voorbeeld van de koepel, die de ruimte binnenin een moskee vredig, rustgevend en vertrouwd kan maken en zo bijdraagt aan de religieuze ervaring. Door dergelijke factoren mee te nemen ontstaat een completer beeld van de motivaties voor een minaret, koepel of azan.

Het voorgaande neemt echter niet weg dat minaret en azan politiek beladen onderwerpen zijn. Avcioglu (2007) stelt deels in reactie daarop kritische vragen bij het vasthouden aan de minaret en de koepel. Ze stelt dat de minaret, samen met de koepel, een zogenaamd ‘metoniem’ voor islamitische identiteit is geworden: de minaret en koepel worden gelijkgesteld met de islamitische identiteit, zowel door moslims als door niet-moslims. Dit gebeurt terwijl de minaret en koepel slechts onderdeel uitmaken van die

identiteit en volgens Avcioglu een niet-noodzakelijk onderdeel, aangezien er ook moskeeën gebouwd kunnen worden zonder minaret en koepel. De gelijkstelling van minaret en koepel met islamitische identiteit is daarbij ontstaan in de koloniale tijd toen sommige niet-islamitische gebouwen en later ook de eerste West-Europese moskeeën naar een oriëntalistisch stereotype beeld van de moskee werden gebouwd. Dit beeld is later voortgezet door islamitische migranten als manier om zich te onderscheiden, en zo onderdeel geworden van hun identiteit. Door opener te staan voor alternatieve moskeeontwerpen zouden moslims niet gevangen raken in de identiteitspolitiek rondom de minaret en de koepel.

Een vergelijkbare discussie wordt ook gevoerd over de (versterkte) azan. Vaak wordt het feit dat het versterken van de azan geen religieuze verplichting is binnen de islam, gebruikt als kritiek op de versterkte azan (Tamimi Arab, 2015: 49). Als het niet verplicht is, waarom moeten de moskee of de moslims in kwestie dan überhaupt de azan versterken? Ook vanuit Avcioglu (2007) zou je de vraag kunnen stellen waarom er soms zo sterk aan de versterkte, publieke azan wordt vastgehouden. Waarom is het niet mogelijk om alternatieve vormen te vinden voor het oproepen tot gebed? Daarbij kan het zowel gaan om vormen die géén publiek karakter hebben, zoals het oproep tot gebed via smartphones, of die op een andere manier publiek zijn, zoals een oproep tot gebed via licht.

Naast de symbolische kant kunnen hier echter ook weer andere overwegingen meespelen. Zo onderzoekt Tamimi Arab (2015) verschillende alternatieven voor de versterkte azan, waaronder het idee van een 'azan van licht'. Een van zijn conclusies daarbij is dat een lichtazan voor veel moslims een geluidsazan niet zou kunnen vervangen. Zo zou de religieuze betekenis van de azan veranderen doordat je enkel wordt opgeroepen tot gebed als je richting de moskee kijkt en zou de religieuze autoriteit in de boodschap verloren gaan. Op eenzelfde manier is er binnen de islamitische wereld ook discussie geweest over de gevolgen van het mechanisch versterken op de religieuze autoriteit van de azan. Zo beschrijft Khan (2011) hoe er in Pakistan vanaf de jaren 50 door oelema werd gediscussieerd over of een mechanisch versterkte azan wel geldig is. Duidelijk hieruit wordt dat in discussies over de azan en de versterking van de azan dus ook argumenten worden gebruikt op basis van wat de religieuze traditie over de azan zegt en op basis van hoe de azan ervaren wordt.

Los van de vraag welke overwegingen een rol spelen in de wens voor een minaret of azan is het duidelijk dat er over beide en over de moskeebouw in het algemeen vrijwel altijd onderhandeling mogelijk is (Cesari, 2005: 1020). In het geval van de azan kan het daarbij gaan over de frequentie en de duur, maar ook over het volume en het wel of niet naar buiten toe uitvoeren van de azan. Zo beschrijft Weiner (2014a) hoe veel Amerikaanse moskeeën hun luidsprekers naar binnen hebben gericht om conflicten te voorkomen. "They have chosen to avoid attracting unwanted attention by incorporating the adhan into communal prayer, thereby transforming its meaning and function" (Weiner, 2014a: 1055). Ook uit het onderzoek van Landman en Wessels (2005) bleek dat zes van de zeven onderzochte nieuwgebouwde moskeeën beloofden dat de azan alleen binnen hoorbaar zou zijn.

Dat er onderhandelingen plaatsvinden betekent niet direct dat er ook een discussie plaatsvindt over de plek van de islam in Nederland of bijvoorbeeld over moslims als religieuze burgers. Zo vonden Landman en Wessels (2005) dat dat in hun onderzoek niet het geval was. Dit kwam enerzijds doordat omwonenden zich vooral richtten op praktische bezwaren en anderzijds omdat de betrokken ambtenaren probeerden om de conflicten rond moskeeën te depolitiseren of bureaucratiseren. Ook Maussen (2009) beschrijft hoe ambtenaren in Rotterdam in 2001 de discussie rondom de nieuwe Essalam-moskee vrij

pragmatisch en technisch benaderden. Omwonenden protesteerden tegen een moskee op de geplande locatie vanwege zaken als mogelijke overlast en verlies van groen, maar het was duidelijk dat er soms ook meer nativistische opvattingen meespeelden. Maussen schrijft dan:

“Technical frames were used to counter these protests by pointing to parking regulations and ‘assigned dog-walking spaces’. These hardly allowed participants to address broader discussions over the social implications and symbolical dimensions of mosques in the Netherlands. Feelings of discomfort could only enter discussions via the filters that had been introduced in these settings.” (2009: 228)

In het kader van deze trend stelden Landman en Wessels in 2005 de vraag of dit zo zou blijven. Ze stelden op dat moment in ieder geval een verandering vast in het politieke debat over multiculturalisme en over de plek van de islam in Nederland in de periode na 9/11, zoals bijvoorbeeld tot uiting kwam in de opkomst van Pim Fortuyn. Ze voorspelden dat “the rather supportive or de-politicised attitudes of local politicians which we observed in our study, are likely to come under pressure in the near future” (Landman en Wessels, 2005: 1139). Gezien zowel de nationale als internationale ontwikkelingen na 2005 is de door hen gestelde vraag alleen nog maar relevanter geworden.

Visies op publieke religie

Veel verschillende visies op publieke religie zijn te analyseren in termen van secularisme. Secularisme kan daarbij verschillende betekenissen hebben, in grote lijnen in te delen in twee typen (Casanova, 2011). Ten eerste kan het verwijzen naar een heel spectrum aan seculiere wereldbeelden en ideologieën omtrent religie. Daarbij kan het zo zijn dat men zich bewust is van dergelijke visies en ze ook expliciet formuleert. Ook is het echter mogelijk dat men zich er niet direct bewust van is doordat dergelijke visies eerder een soort natuurlijke, vanzelfsprekende achtergrondaanname vormen. Ten tweede kan het verwijzen naar verschillende politieke systemen van scheiding van staat en religie, eventueel ingegeven door de hiervoor genoemde wereldbeelden en ideologieën. In die zin wordt er soms ook gesproken van nationale modellen, zoals ‘Nederlands secularisme’ of ‘Frans secularisme’. Dergelijke modellen zijn echter wel nadrukkelijk ideaaltypen, zo kan het secularisme binnen landen sterk verschillen tussen bijvoorbeeld verschillende institutionele domeinen (Tamimi Arab, 2015: 32).

Vaak wordt secularisme gepresenteerd als een soort universele of neutrale oplossing voor problemen rondom religieuze verschillen (Weiner, 2014a: 1059). Hier is echter door Asad (2003) en vele auteurs na hem kritiek op geleverd. Zij stelden vragen bij de veronderstelde neutraliteit en objectiviteit van het secularisme en analyseerden het in plaats daarvan als een cultureel bepaald wereldbeeld en politiek systeem. Ook wordt daarbij vaak onderzocht hoe allerlei instituties en discoursen de categorie ‘religie’ hebben geconstrueerd en vervolgens hebben gereguleerd (Weiner, 2014b: 6). Tamimi Arab (2015) stelt op zijn beurt vraagtekens bij deze in zijn ogen soms eenzijdig negatieve beoordeling van secularisme. Hij is het er mee eens dat secularisme niet neutraal is en religie reguleert en in zeker mate ook definieert. Tegelijk stelt hij echter dat er onderzoek moet worden gedaan naar hoe dat in de praktijk gebeurt om de effecten van secularisme daadwerkelijk te kunnen beoordelen. Daarbij benadrukt hij dat secularisme een complex concept is dat uiteenlopende betekenissen kan hebben. Door deze complexiteit in kaart te brengen ontstaat ook een realistischer beeld van de effecten van secularisme op (publieke) religie.

Zo maakt Tamimi Arab in zijn onderzoek een onderscheid tussen twee typen of aspecten van secularisme: cultureel secularisme en politiek secularisme. Cultureel secularisme betreft daarbij secularisme als een cultureel fenomeen, verbonden met het idee dat er geen ruimte is voor publieke religie. Dit type secularisme is daarmee nadelig voor religie, met name voor religies met een sterk publieke component. Politiek secularisme, daarentegen, gaat over de regulatie van religie door de overheid. Tamimi Arab benadrukt daarbij dat het politiek reguleren van religie zowel kan betekenen dat religie ingeperkt wordt als dat het wordt beschermd. Als het politiek secularisme betekent dat religie wordt ingeperkt, versterken beide types secularisme elkaar. Maar als het betekent dat religie wordt beschermd staan beide in gespannen relatie tot elkaar. Tamimi Arab spreekt dan ook over de “emancipatory and discriminatory aspects of secularism” (Tamimi Arab, 2015: 127).

Tamimi Arabs bevinding voor het geval van de azan in Nederland is dat er enerzijds een breed gedragen cultureel secularisme is waarbinnen wordt geredeneerd dat er geen ruimte is voor, en dus ook geen recht op, publieke religie, in het bijzonder publieke islam. Anderzijds is er een politiek secularisme waarbij religieuze diversiteit wordt gereguleerd door de overheid. Deze vorm van politiek secularisme biedt juist bescherming voor de azan. Tamimi Arab stelt dan ook:

“Secularism is a double-edged sword, which has been used to discriminate against Muslims and at the same time to limit the power of a Dutch nationalist, and still very much Protestant, perspective on religion that leaves little room for public manifestations of other religions.” (2015: 127)

Daarmee laat Tamimi Arab dus zien dat in het geval van de azan in Nederland, het cultureel en politiek secularisme met elkaar op gespannen voet staan.

In het onderzoek gebruikt Tamimi Arab de term ‘politiek secularisme’ vooral om te omschrijven hoe religie politiek wordt gereguleerd en minder om te omschrijven door welke visie op religie deze regulering wordt ingegeven. In een artikel van Verkaaik en Tamimi Arab (2016) wordt deze visies wel besproken. De auteurs constateren een trend waarbij het debat over de islam steeds meer een debat is geworden over de betekenis van secularisme. Tegenover het cultureel of culturalistisch secularisme dat vooral te vinden is in het publieke en politieke debat stellen ze daarbij het constitutioneel secularisme dat onder andere is te vinden bij de uitvoerende ambtenaren. Het culturalistisch secularisme ziet secularisme als een westerse, liberale of Nederlandse verworvenheid die nu wordt bedreigd door de opkomst van de islam. Het constitutioneel secularisme, daarentegen, ziet secularisme als een regeling die de godsdienstvrijheid waarborgt en ziet het als de taak van de overheid om die vrijheid te garanderen:

”What we call constitutional secularism is, in the Dutch situation, a discursive practice that draws on the Dutch Constitution, as well as on the dominant notion of secularism as the separation of the state and the church, to defend the right of religious subjects to express their religion publicly as citizens.” (Verkaaik en Tamimi Arab, 2016: 254).

De term ‘politiek secularisme’ verwijst dus naar de regulering van religie door de overheid en kan zowel beperkend als beschermend werken voor publieke religie. De term ‘constitutioneel secularisme’ verwijst echter naar een bepaalde *visie* op publieke religie. In veel gevallen wordt de politieke bescherming van publieke religie door deze visie ingegeven. Verkaaik en Tamimi Arab stellen dat het constitutioneel secularisme vooral is te vinden bij

christelijke politici en politieke partijen, “against what they perceive as the aggressive secularism of progressive and liberal parties” (Verkaaik en Tamimi Arab, 2016: 254). Daarbij geven ze als voorbeeld de steun vanuit christelijke partijen voor het ritueel slachten. Tegelijk geven de auteurs aan dat uit hun onderzoek blijkt dat het constitutioneel secularisme ook te vinden is bij lokale ambtenaren en politici van niet-christelijke partijen.

Ook Weiner (2014a) bespreekt in zijn onderzoek naar de discussie rond de azan in Hamtramck (VS) secularisme als een mogelijke basis voor een visie op publieke religie. Deze visie omschrijft hij als privatisme, waarbinnen secularisme wordt geïnterpreteerd als de noodzaak om publieke ruimtes vrij te houden van religieuze uitingen. De privatisten in de azandiscussie in Hamtramck benadrukten dat iedereen het recht heeft zijn of haar geloof te belijden, maar dat dit persoonlijk geloof zich tot het privédoel moet beperken. Weiner stelt dat ze daarmee in een oudere traditie staan van het maken van een sterk onderscheid tussen wat in de publieke sfeer en wat in de privésfeer toegestaan is. Zo noemt hij het voorbeeld van een negentiende-eeuwse kerkhistoricus die religieuze vrijheid definieert als de vrijheid om de eigen religie te belijden, zolang daarbij niet de vrede en rust van de omgeving wordt verstoord. Op die manier kon het tolerante karakter van het Amerikaanse protestantisme worden benadrukt, terwijl minder geïndividualiseerde of geïnternaliseerde religieuze stromingen werden benadeeld (Weiner, 2014a: 1060). Het is daarmee dus zo dat de privatistische interpretatie van secularisme vooral bevorderlijk is voor bepaalde vormen van religiositeit.

Deze al langer bestaande visie op publieke religie werd daarbij door sommige bewoners van Hamtramck nog weer getransformeerd door te stellen dat men het recht heeft de geluiden van religieuze anderen niet te horen. Daarbij werd religieuze vrijheid geïnterpreteerd als het recht zelf te kunnen kiezen in hoeverre men met religieuze verschillen in aanraking komt. Weiner stelt dat dit argument te maken heeft met het specifieke karakter van de azan en van religieuze geluiden in het algemeen. Anders dan voor religieuze gebouwen of religieuze kleding zou men zich daar niet zo makkelijk voor af kunnen sluiten. “They could not choose whether to join the acoustic community constituted by the adhan’s call” (Weiner, 2014a: 1061).

Weiner probeert vervolgens de onderliggende reden te analyseren waarom de privatisten religieuze geluiden uit de publieke ruimtes willen weren. Hij stelt dat het er hen niet om ging secularisme als politiek project te promoten. In plaats daarvan waren ze bang voor hoe de azan de grenzen tussen de verschillende religieuze gemeenschappen zou vervagen en voor hoe het blootstaan aan religieuze verschillen hun eigen religiositeit en identiteit zou beïnvloeden. Weiner stelt dan dat “the logic of secularism offered them a politically expedient device for expressing what might better be described as theological concerns” (Weiner, 2014a: 1061). Argumenten over geluidsoverlast hielpen zo om publieke uitingen van religie en religieuze verschillen in te perken.

Naast het met het secularisme verbonden privatisme onderscheidt Weiner een tegengestelde visie op publieke religie, pluralisme. Deze visie baseert zich op een populair discours van pluralisme, waarbinnen religieuze diversiteit wordt gevierd en wordt gesteld dat er juist ruimte moet worden geboden aan religieuze publieke uitingen. Volgens deze visie betekent het leven in een pluralistische, seculiere samenleving dan ook dat je met verschillen in aanraking komt en dat dat mogelijk ook een positieve waarde kan hebben. Op het gebied van religieuze geluiden maakten de pluralisten een onderscheid tussen het horen van anderen en het aan je worden opgedrongen van andermans ideeën. De publieke ruimte was volgens hen juist inherent luidruchtig, en dat hoefde niet per se verkeerd te zijn. “These advocates imagined secular public spaces not as silent but as polyphonic, open to diverse

religious forms and overflowing with the harmonies of global religious variety” (Weiner, 2014a: 1064).

Het uitgangspunt van de pluralisten was dan ook dat ieder zijn eigen etnische en culturele verschillen mag behouden en dat de publieke ruimte de plek was om actief met elkaars verschillen in contact te treden, in plaats van een ruimte waarin verschillen zoveel mogelijk moeten worden gereduceerd. Daarmee waren ze dus expliciet voorstander van het uitvoeren van de azan naast andere religieuze geluiden als klokgelui. Verder stelden ze dat iedere religie een eigen manier heeft om gelovigen op te roepen tot gebed en dat de wet dus ruimte zou moeten bieden aan elke van deze vormen. Weiner wijst in dat kader op een paradox in het pluralistische discours: door de verschillende gebruiken (zoals klokkluiden en de azan) op te vatten als uitingen van eenzelfde “universal, cross-cultural phenomenon” (Weiner, 2014a: 1067) werden de verschillen in de ermee verbonden geschiedenissen en praktijken vervaagd. “The pluralists’ analogical argument served not to amplify and celebrate difference, but to mute it” (Weiner, 2014a: 1067).

Uit de bovenstaande bespreking van de literatuur komen twee bruikbare onderverdelingen in visies op publieke religie: cultureel secularisme versus constitutioneel secularisme en privatisme versus pluralisme. Daarbij komen cultureel secularisme en privatisme sterk overeen: in beide wordt benadrukt dat religie tot de privésfeer behoort. Bij het cultureel secularisme en met name het culturalistisch secularisme zoals beschreven door Verkaaik en Tamimi Arab ligt daarbij wel extra nadruk op het anti-islamitische aspect. De concepten ‘pluralisme’ en ‘constitutioneel secularisme’ komen ook sterk overeen: bij beide wordt diversiteit in de publieke ruimte verdedigd. Binnen het pluralisme wordt echter wel iets meer nadruk gelegd op de positieve kanten daarvan. Binnen het constitutioneel secularisme lijkt deze diversiteit minder het doel op zich, maar eerder het gevolg van de nadruk op gelijke rechten, godsdienstvrijheid en scheiding van kerk en staat. Het constitutioneel secularisme valt daarmee te omschrijven als een afgezwakte versie van het pluralisme.

Voor het beantwoorden van de eerste deelvraag wil ik gebruikmaken van de door Weiner en Tamimi Arab gemaakte onderverdeling. Op basis van de besproken literatuur spits ik dan ook mijn deelvraag toe: in hoeverre komen de visies van de betrokken actoren overeen met enerzijds privatisme/cultureel secularisme en anderzijds pluralisme/constitutioneel secularisme? De subtiele verschillen tussen de analytische modellen van Weiner en Tamimi Arab geven daarbij aanleiding voor twee vervolgvragen. Ten eerste, in hoeverre wordt het pluralisme positief gewaardeerd? Met andere woorden: is er sprake van echt pluralisme of alleen van de minimale versie ervan, te weten constitutioneel secularisme? Ten tweede, in hoeverre is er sprake van secularisme dat zich specifieke richt tegen publieke islam? Deze laatste vraag zal in hoofdstuk 3 worden besproken.

Status van de azan en de islam

Een belangrijke vraag in veel conflicten rond moskeeën is in hoeverre aan de islam en de moskee een speciale status wordt toegekend. Vaak wordt door tegenstanders of critici van een moskee benadrukt dat men niks heeft tegen de islam of moskeeën, maar wel tegen specifieke eigenschappen van de moskee in kwestie. Tegelijk is duidelijk is dat moskeeën veel meer conflicten opleveren dan gebouwen van andere religieuze stromingen en daarmee worden moskeeën inderdaad anders behandeld (Allievi, 2009: 7). Landman en Wessels (2005) stellen in hun onderzoek vast dat het in moskeeconflicten dan ook vaak een discussiepunt is of de betreffende omwonenden xenofob danwel islamofob zijn. Vaak worden ze hiervoor uitgemaakt, wat vervolgens de omwonenden frustreert.

Om meer duidelijkheid te krijgen omtrent deze kwestie is het nuttig te kijken naar het onderscheid dat Cesari (2005) en Allievi (2009) maken in het type argumenten dat in moskeeconflicten wordt gebruikt. Beide auteurs geven aan dat er in moskeeconflicten in heel Europa vrijwel altijd twee typen argumenten aanwezig zijn. Cesari geeft aan dat er aan de ene kant meer technische argumenten tegen moskeeën worden verwoord, waarbij het kan gaan om zaken als geluids- of verkeersoverlast en onverenigbaarheid met bestaande stadsplanning of veiligheidsnormen. Maar, aan de andere kant, stelt Cesari, “beyond these technical obstacles, the resistance to mosques is always linked to a meta-narrative about Islam” (Cesari, 2005: 1019). Binnen dit meta-narratief, dat zowel op internationaal als nationaal niveau bestaat, wordt de islam geassocieerd met bedreigingen van de (inter)nationale orde.

Allievi (2009) maakt een net iets ander onderscheid tussen enerzijds “‘real’ or supposedly real reasons” en anderzijds “‘cultural’ reasons” (Allievi, 2009: 60). Binnen de eerste groep vallen de technische argumenten van Cesari, maar ook argumenten als angst voor geweld en islamitisch fundamentalisme. Onder de culturele redenen verstaat Allievi argumenten als de onverenigbaarheid van de islam met westerse, Europese of christelijke waarden, de vreemdheid van de islam ten opzichte van ‘onze’ cultuur en het verdedigen van vrouwenrechten. Allievi stelt dan:

“While reasons of the first kind may be (but are often not) empirically based, and as such may be constructed discursively, those of the second kind serve only to justify a *Kulturkampf* whose objective is no longer the mosque as such – which becomes a symbol to be targeted – but Islam itself, as a different and foreign religion, ‘alien’ and incompatible with democracy, the West, liberalism, Christianity or ‘our traditions’, according to the context.” (2009: 60)

Verder geeft Allievi aan dat deze twee type argumenten vaak met elkaar vermengen en elkaar ook kunnen versterken.

Op basis van het voorgaande komt de vraag in hoeverre de islam een speciale status wordt toegekend neer op in ieder geval twee andere vragen. Ten eerste: in hoeverre wordt het tweede type, culturele argumenten expliciet gemaakt? Een dergelijke vraag is relatief eenvoudig te beantwoorden. Uit onder andere het onderzoek van Landman en Wessels (2005) bleek echter dat dergelijke argumenten vrijwel niet openlijk werden geuit, maar dat de focus in plaats daarvan lag op praktische bezwaren. Ze geven daarbij aan dat dit niet betekent dat er geen vragen waren over de plek van de islam in de publieke ruimte en in de Nederlandse samenleving, maar enkel dat dergelijke vragen niet werden geuit. De tweede vraag is dan: in hoeverre worden de meer technische argumenten ingegeven door het andere type argumenten? Dit is per definitie veel minder expliciet en is dus ook moeilijker vast te stellen.

In het geval van discussies rond de oproep tot gebed valt het hierboven beschreven onderscheid ook te maken. In sommige gevallen wordt de azan namelijk bekritiseerd als geluidsoverlast, wat vaak als een neutraal en objectief argument wordt gezien. Zo bespreekt Eade (1996) een conflict rond de East London Mosque, waarbij tegenstanders van de azan het geluid omschreven als “noise pollution” (1996: 217) en lokale ambtenaren spraken over als objectief veronderstelde criteria zoals acceptabele geluidsniveaus. Ook Tamimi Arab (2015) spreekt over tegenstanders van de azan die de azan beschrijven in termen als ‘geluidsoverlast’ en ‘geluidshinder’. Daarbij geeft hij aan dat die Nederlandse woorden makkelijker als neutraal kunnen worden geïnterpreteerd dan het Engelse ‘noise pollution’.

Woorden als geluidsoverlast en geluidshinder gaan meer over het overtreden van bepaalde geluidsgrenzen (te meten in decibellen) en lijken dus niet tegen een specifieke religie gericht. Het Engelse 'noise' heeft daarentegen duidelijk een negatieve connotatie en betreft, zeker in de term 'noise pollution', ook de manier waarop het geluid wordt ervaren. Zo wordt in de Engelse terminologie dus al duidelijker dat de ervaring van het geluid, naast het geluidsniveau, van belang is. Tamimi Arab geeft echter aan dat dit in het geval van het Nederlandse 'geluidsoverlast' ook vaak meespeelt. Wanneer moslims de vergelijking maken tussen de azan en bijvoorbeeld het geluid van verkeer wordt er in reactie daarop juist vaak wel een duidelijk onderscheid gemaakt tussen enerzijds de cultureel en religieus beladen azan en anderzijds gewone, seculiere geluiden (2015: 180). Ook Weiner (2014a) stelt dat uit de literatuur volgt dat conflicten rondom geluid vrijwel nooit enkel over het volume gaan, aangezien sommige geluiden wel veel aandacht krijgen en tot klachten leiden en andere geluiden juist niet. Er spelen volgens beide auteurs dan ook vrijwel altijd andere argumenten mee, al dan niet op de achtergrond.

Naast bovengenoemde elementen van een zogenaamd meta-narratief kan daarbij ook nog het idee meespelen dat de islam en in het bijzonder de moskee het veronderstelde of gemaakte onderscheid tussen het privé domein, waar men religieus kan zijn, en het publiek domein, dat seculier is, doorbreken. Göle stelt:

“The mosque as a religious public sphere is no longer restrained within the boundaries of a community of believers, but claims its visibility and participation in the public sphere at large, both at national and global scales, thereby defying the divide between religious and secular spheres, between personal piety and secular publicness.” (2005: 384)

In het geval van de gebedsoproep gaat het daarbij uiteraard om een claim op de publieke ruimte door middel van zijn hoorbaarheid.

Een dergelijke claim gaat binnen dit perspectief in tegen de seculariteit en de neutraliteit van de publieke ruimte, zoals ook duidelijk wordt uit het onderzoek van Weiner (2014a). Hij geeft namelijk aan dat het verzet van de privatisten tegen de azan het geluid van de kerkklokken, dat tot dan als religieus geluid onopgemerkt was gebleven, onder de aandacht bracht en problematisch maakte. Hierop reageerden sommigen door voor te stellen ook klockgelui aan banden te leggen. Anderen definieerden klockgelui echter als 'seculier', met als belangrijkste functie het aangeven van de tijd in plaats van het oproepen tot gebed:

“Once the bells were noticed, they, too, could become potential sources of noise that had to be either secularized or silenced. By reinterpreting the bells' meaning, the adhan's critics worked to re-construct the secularity of public space. They reasserted its normative neutrality, a neutrality that could only be sustained by reimagining - or by ignoring - those public practices that exposed its limits.” (Weiner, 2014a: 1063)

Door het klockgelui op een andere manier te interpreteren kon de seculariteit en neutraliteit van de publieke ruimte dus behouden blijven. Weiner concludeert in dat kader dan ook dat de 'seculiere' publieke ruimte in Hamtramck tot dusver niet zozeer was gekenmerkt door een afwezigheid van religie, maar door de afwezigheid én aanwezigheid van specifieke religieuze vormen (respectievelijk de azan en het klockgeluiden). Daarmee wordt duidelijk dat in dit geval aan de azan een speciale status wordt toegekend, in ieder geval in vergelijking met het klockgeluiden.

Op basis van de hier besproken literatuur zal ik voor het beantwoorden van de tweede deelvraag drie verschillende invalswegen gebruiken. Ten eerste is vanuit de ideeën van Weiner (2014a) en Tamimi Arab (2015) de vraag hoe de actoren spreken over de azan als geluid. Spreken ze over ‘geluidsoverlast’ of gebruiken ze minder neutrale termen die qua connotatie meer passen bij het Engelse ‘noise’? In hoeverre wordt duidelijk of er nog andere argumenten meespelen wanneer er wordt gesproken over ‘geluidsoverlast’? Ten tweede is vanuit de analyse van Göle (2011) en Allievi (2009) de vraag hoe de actoren denken over de azan als publieke geloofsbelijdenis. In hoeverre vindt men dat deze ingaat tegen concepten als ‘secular publicness’ of de ‘normative neutrality of public space’? Dit zal ook relevant zijn voor het beantwoorden van de eerste deelvraag en zal deels dan ook al in hoofdstuk 2 besproken worden. Ten derde is op basis van de onderverdelingen van Allievi (2009) en Cesari (2005) de vraag in hoeverre culturele argumenten en argumenten verbonden met een meta-narratief rond de islam expliciet en impliciet een rol spelen in de discussie rond de azan.

Context

Conflicten rond moskeeën en specifiek de gebedsoproep vinden plaats binnen een bepaalde context. Deze context heeft invloed op hoe de verschillende actoren zich opstellen ten opzichte van een moskee en het in bijzonder de azan en op hoe ze zich daarbij verwoorden. In deze paragraaf worden drie aspecten van deze context onderscheiden. Ten eerste wordt de context gevormd door allerlei concrete overwegingen die de specifieke situatie in Enschede bepalen. Zo zijn er bepaalde verwachtingen vanuit de achterban, moet men zich verhouden tot partijstandpunten en kan er sprake zijn van strategische politieke overwegingen, bijvoorbeeld met het oog op komende verkiezingen (Allievi, 2009: 64-67). Daar kan nog aan toegevoegd worden dat de actoren mogelijk een bepaalde rol te vervullen hebben, zoals raadslid of wethouder.

Tamimi Arab (2015) geeft in het kader van de invloed van politieke achtergrond aan dat bijvoorbeeld een onderscheid tussen links en rechts een versimpeld beeld geeft van de weerstand tegen en accommodatie van de islam. Daarbij verwijst hij naar een artikel van Perkins (2010) over Hamtramck, dezelfde plaats waar het artikel van Weiner (2014a) over gaat. Perkins bespreekt daarin enerzijds de situatie waarin de moslims samenwerkten met aan de Democratische partij verbonden actoren om het recht op de publieke azan te verdedigen. Anderzijds bespreekt ze de situatie waarin de moslims samen met het conservatieve ‘Christian Right’ streden tegen homohuwelijkwetgeving. Tamimi Arab stelt dan dat “simplistic political interpretations, which reduce the role of religion to a single and consistent political affiliation, ordinarily fail to account for the complexity of a pluralistic reality” (Tamimi Arab, 2015: 43). Op basis van het artikel waarschuwt hij er dus voor het debat rond de azan te simpel te interpreteren in termen van links versus rechts.

Verkaaik en Tamimi Arab (2016) concluderen uit hun onderzoek dat dit in de Nederlandse politiek met name sterk opgaat voor de VVD en de PvdA. Binnen beide partijen vindt namelijk een debat plaats over de manier waarop een seculiere overheid met moskeeën moet omgaan. Dit komt volgens de auteurs enerzijds doordat het voor beide partijen nog onduidelijk is welke vorm van secularisme ze steunen, constitutioneel secularisme danwel culturalistisch secularisme. Anderzijds zijn beide partijen sterk vertegenwoordigd in “the everyday political and bureaucratic management of religious diversity that is considerably messier and more mundane (...) than current political discourse” (2016: 266). Zowel nationale als lokale politici van beide partijen hebben een

belangrijke rol in de omgang met religieuze diversiteit, en kunnen daarbij bijvoorbeeld moskeebouw of de wens om een publieke azan zowel tegenwerken als ondersteunen.

Ten tweede is er een context van factoren die de betreffende lokale casus verbinden met niet-lokale factoren. Daarbij kan het bijvoorbeeld gaan om de invloed van landelijke debatten over de islam en de invloed van beeldvorming naar aanleiding van terroristische aanslagen. Allievi stelt in dat kader zelfs:

“We are almost never dealing simply with local actors. Today, in a context of globalization, availability and dissemination of information without or beyond borders, and transnational immigration trends, we can say that there is no longer anything that is strictly local” (2009: 52-53)

Zo zijn er bijvoorbeeld landelijke debatten die via de media hun weg kunnen vinden naar het lokale moskeeconflict. Deze landelijke debatten worden op hun beurt weer beïnvloed door internationale ideeën, interpretatiekaders en gebeurtenissen, zodat er ook wel wordt gesproken over het fenomeen “glocal” (Allievi, 2009: 53). Belangrijk hierbij zijn wat Lentin en Titley (2012) ‘European reference points’ noemen en die grofweg zijn in te delen in twee categorieën. Ten eerste zijn er gewelddadige gebeurtenissen uitgevoerd door islamitische actoren, zoals verschillende terroristische aanslagen en de moord op Theo van Gogh. Ten tweede zijn er debatten rondom bepaalde thema’s, zoals de cartoonkwestie in Denemarken en het minarettenverbod in Zwitserland, die ook buiten hun landsgrenzen een referentiepunt werden in discussies over de islam.

Ten derde is er de context van de wetgeving. Een belangrijke vraag daarbij is in hoeverre de actoren hun visie op de publieke azan baseren op de wetgeving. Dit zal al in hoofdstuk 2 worden besproken. Een andere vraag is in hoeverre de wetgeving ruimte biedt voor verschillende visies op de publieke azan. In het kader van deze vraag is het van belang dat de wetgeving niet geheel bepalend hoeft te zijn en ruimte kan laten voor discussie en interpretatie. Zo stellen Feirabend en Rath (1996) dat wetgeving niet direct bepalend hoeft te zijn voor hoe er door lokale overheden met islamitische organisaties wordt omgegaan. Hier geven ze twee redenen voor. De eerste reden is dat veel van de uitvoerende macht in Nederland is gedecentraliseerd, vanuit het idee dat er op lokaal niveau een beter onderlegde beslissing kan worden gemaakt. De tweede reden is dat veel wetgeving een zekere ruimte voor interpretatie laat, bijvoorbeeld doordat het abstract, vaag of dubbelzinnig is geformuleerd of doordat de bedoeling achter de wetten niet voldoende duidelijk is.

Met name de eerste reden is ook zeker van toepassing op de wetgeving rond de gebedsoproep, waarin de gemeenteraad bevoegd wordt gesteld om regels op te stellen omtrent duur en geluidsniveau. Feirabend en Rath stellen dat de ruimte die zo ontstaat vervolgens onder invloed staat van het ideologische klimaat. Daarbij kan het zijn dat de huidige meningen over bijvoorbeeld de islam of moskeeën niet overeenkomen met de huidige wetgeving en die wetgeving dus beïnvloeden voor zover daar ruimte voor is. Een vraag hierbij is dan hoe actoren die het oneens zijn met de wetgeving zich tot de wetgeving verhouden.

Voor het beantwoorden van de derde deelvraag zal ik kijken naar de mate waarin deze drie aspecten van de context de visies van de betrokken actoren beïnvloeden. Ten eerste is het de vraag welke rol lokale overwegingen er spelen en hoe deze elkaar onderling beïnvloeden. Ten tweede is het de vraag wat de invloed is van (inter)nationale debatten en gebeurtenissen op de lokale visies op de azan. Ten derde is het de vraag hoe de actoren

zich verhouden tot de wetgeving.

Hoofdstuk 2 - Visies op publieke religie

Zoals besproken in de inleiding probeer ik tot een antwoord te komen van de onderzoeksvraag aan de hand van drie deelvragen. In dit hoofdstuk wordt geprobeerd een antwoord te geven op de eerste deelvraag: welke visies hebben de betrokken actoren op publieke religie en hoe werkt dit door in hun positie ten opzichte van de azan? Voor het beantwoorden van die vraag zal dus ook al deels ter sprake komen hoe de actoren over de azan denken. Dat gebeurt daarbij in dit hoofdstuk vanuit het perspectief op de azan als publieke *religie*. Wordt de azan bijvoorbeeld opgevat als een andere vorm van publieke religie dan klokluiden? In hoofdstuk 3 zal verder worden behandeld hoe er wordt gedacht over de azan als een uiting van publieke *islam*. Zoals duidelijk werd in het theoretisch kader zijn deze aspecten niet altijd even makkelijk van elkaar te onderscheiden, en kan het bijvoorbeeld de vraag zijn of kritiek op de azan als publieke religie wordt gebruikt als gelegenheidsargument. Ook dergelijke vragen worden in hoofdstuk 3 behandeld.

In het theoretisch kader ben ik tot een toespitsing van de eerste deelvraag gekomen: in hoeverre komen de visies van de betrokken actoren overeen met enerzijds het privatisme/cultureel secularisme en anderzijds het pluralisme/constitutioneel secularisme? Voor het beantwoorden van deze deelvraag heb ik gekeken naar hoe de actoren denken over belangrijke concepten binnen deze visies: vrijheid van godsdienst, gelijkheid, wetgeving, het publieke domein en het privé-domein. Daarbij is steeds de vraag wat men onder die concepten verstaat, welke waarde men er aan hecht en hoe men het gebruikt. Op basis hiervan en op basis van enkele andere gevonden belangrijke concepten valt er in hoofdlijnen een tweedeling te maken tussen de actoren. De twee groepen die zo ontstaan zullen apart worden besproken, waarbij ook de nodige verschillende binnen de groepen zullen worden aangegeven. Daarna zullen enkele minder diepgaand onderzochte actoren worden besproken om een completer beeld te schetsen van de visies binnen de verschillende types actoren (raadsleden, vertegenwoordigers omwonenden en vertegenwoordigers moskee).

Azan-critici

Ten eerste is er een groep die kritisch tot zeer kritisch is ten aanzien van de azan en zich in het formuleren van die kritiek deels baseert op een bepaalde visie op publieke religie. Tot deze groep behoren Niels van den Berg (Burgerbelangen Enschede), Morgan Breejaart (Werkgroep Kuipersdijk), Joost Nijhuis (VVD) en Ton ten Vergert (CDA). Door deze groep actoren wordt in positieve zin gesproken over godsdienstvrijheid en met name van de Berg en ten Vergert benoemen expliciet dat ze hier voorstander van zijn. Zo schrijft van de Berg dat “elke burger in dit land dezelfde rechten en de vrijheid van religie en van meningsuiting [heeft].” En ten Vergert zegt: “We zijn zelf een christelijke partij, dus we zijn ook voor vrijheid van godsdienst en geloofsovertuiging”. Deze groep actoren stelt echter wel nadrukkelijk grenzen bij die vrijheid. Een belangrijke manier waarop ze dit doen is door een onderscheid te maken tussen religie in het publieke domein en religie in het privé-domein.

Dit wordt het sterkst gedaan door Nijhuis in een door hem opgesteld stuk over de azan:

“We hebben in Nederland een lange traditie en ervaring in de omgang met verschillende geloven. En die berustte er altijd in dat ieder zijn ding moet kunnen doen zonder aan anderen aanstoot te geven. Daaruit komt het hedendaagse standpunt voort dat geloof achter de voordeur thuishoort, een privézaak is, en niet in de publieke ruimte thuishoort. Dat is de manier om te zorgen dat er geen conflicten ontstaan.”

Voor Nijhuis is godsdienstvrijheid dus de vrijheid om in de privésfeer het eigen geloof te belijden. Nijhuis geeft in zijn bespreking van de Nederlandse religieuze geschiedenis aan zich wel bewust te zijn van zaken als schuilkkerken en “minderheden (...) die weliswaar hun belijdenis mochten blijven uitoefenen, maar dan niet publiekelijk”. Toch beoordeelt hij de op die geschiedenis gebaseerde visie op publieke religie als positief. Nederland heeft immers wel altijd “elke vorm toegestaan”. Daarnaast kunnen publieke uitingen van religie ook aanleiding geven tot overlast en daarom problematisch zijn: “Nederland is ook het land waar veel kan, maar veel gebeurt ook zolang een ander er geen last van heeft. Dat is tolerantie.”

Niet alle actoren zijn hier even expliciet of uitgesproken in als Nijhuis, maar ze maken wel alle vier een onderscheid tussen publieke religie en privéreligie. Sommige publieke vormen van religie zijn voor hen namelijk niet acceptabel en horen in de privésfeer thuis. Zo geven de actoren enerzijds aan geen problemen te hebben met de nieuwe moskee. Iedere religieuze groep heeft volgens hen recht op zijn eigen gebedshuis om daarbinnen hun geloof te belijden. Zo schrijft ten Vergert: “Het nieuwe gebedshuis voor onze moslim-medebewoners is geen discussiepunt, we kennen immers de vrijheid van godsdienst”. Breejaart stelt weliswaar kritische vragen over de grootte van de moskee, maar zegt ook dat los daarvan de moskee “uiteraard geen probleem” is. Anderzijds is de azan als vorm van publieke religie voor deze actoren wel problematisch. De azan wordt gezien als het opdringen van de eigen religie en overtuiging, die in de privésfeer thuishoren. Zo zegt van den Berg: “Niet je geloof opdringen aan de buitenwereld, belijd je geloofstraditie, dat is iets tussen jou en datgene waarin je gelooft. Dat hoeft je niet aan de buitenwereld op te leggen”. Ook Nijhuis spreekt over een “uiting van geloofsgetuigenis” die wordt opgelegd “aan alle luisteraars” en ook Breejaart heeft het er over dat omwonenden in hun privéomgeving worden “benaderd” en “overmeesterd” door “overtuigingen”.

Er wordt hier door deze actoren dus een onderscheid gemaakt tussen verschillende vormen van publieke religie, waarbij bepaalde vormen van publieke religie (zoals de azan) alleen in de privésfeer thuishoren. Voor ten Vergert en van den Berg vallen dergelijke vormen van publieke religie weliswaar onder de vrijheid van godsdienst en zijn dus wettelijk beschermd, maar dit betekent niet dat ze daarmee acceptabel zijn. Zo antwoordt ten Vergert in reactie op de vraag hoe hij denkt over de oproep tot gebed: “Vrijheid van godsdienst, denk ik, nou ja, je moet het niet tegen anderen willen opleggen.” Beide actoren zijn dan ook kritisch over de mate waarin je van een dergelijk recht gebruik moet maken. Van den Berg zegt: “Ook al is het een grondrecht, je hoeft het niet te doen, je mag het, je hoeft er geen gebruik van te maken, en toch doordouwen...”. Ook Ten Vergert stelt dat het “een grondrecht” is, maar vraagt zich dan af: “Ga je dat echt opeisen? Ja je kunt van alles gaan eisen, maar ik denk in een samenleving is het ook een beetje geven en nemen en rekening met elkaar houden.”

Ook Nijhuis en Breejaart maken een onderscheid tussen het hebben van een recht en het gebruik maken van dat recht. Zo stelt Breejaart kritisch: “De azan blijft onbespreekbaar omdat dit een ‘recht’ is.” Zowel Nijhuis als Breejaart zetten echter ook vraagtekens bij de door de meeste andere actoren geaccepteerde interpretatie van de wetgeving. Beiden stellen dat godsdienstvrijheid ook wettelijk gezien slechts in beperkte mate voor publieke religie geldt. Zo schrijft Nijhuis:

“De grondwet maakt daar juist een onderscheid: in privéruimten kan ieder vrijelijk zijn godsdienst belijden, in de publieke ruimte kunnen regels gesteld worden om ongeregelheden te voorkomen. Godsdienstvrijheid is dus geen absoluut recht, maar bij

het verlenen van die vrijheid zal in de openbare ruimte rekening gehouden moeten worden met de rechten van anderen.”

Op een vergelijkbare manier redeneert Breejaart vanuit wetgeving over privacy dat de publieke azan niet wettelijk beschermd is: “Alleen ze gaan wel voorbij aan andere wetten op dat moment. Want het vrij mogen belijden in het openbaar dat wil niet zeggen dat jij vrij bent om een ander te benaderen in zijn privésfeer.” Nijhuis en Breejaart stellen dus dat de publieke azan volgens hen niet wettelijk beschermd is, maar wordt beperkt door de rechten van anderen. Vanuit dat uitgangspunt gaat het er niet om dat moslims geen gebruik van hun recht moeten maken, zoals van den Berg en ten Vergert stellen, maar dat moslims het recht niet zonder meer hebben en de overheid dus beperkingen moet opleggen aan de publieke azan.

In het onderscheid dat de actoren maken tussen de moskee en de azan als publieke religie komen twee belangrijke aspecten van de azan naar voren die de azan problematisch maken als publieke religie. Een eerste aspect betreft de *inhoud* van de azan. De azan wordt door de actoren niet gezien als enkel een oproep, maar ook als een geloofs*belijdenis*. Zo spreekt Breejaart over een “belijdende oproep”: “Primair is de 'azan' inhoudelijk een geloofsbelijdenis en slechts één zinsnede van deze lofzang is daadwerkelijk een 'oproep' om deel te nemen aan een dienst.” De azan wordt dus gezien als een publieke geloofsbelijdenis en overschrijdt daarmee de gemaakte grenzen tussen het privé domein en het publieke domein. Dergelijke overtuigingen, “die horen bij hun binnen de muren thuis, die hoeven ze niet op te dringen aan hun burens” (Breejaart). In dit kader wordt ook al snel de vergelijking met het klokluiden gemaakt, dat door de actoren niet als problematisch wordt gezien. Ze zien het klokluiden als puur attenderend, “daar zit geen tekst aan” (ten Vergert). In veel gevallen waar de actoren dit punt aanstippen bespreken ze ook direct andere aspecten van de inhoud van de azan die ze problematisch vinden, zoals de Arabische taal, de specifieke inhoud van de azan als belijdenis en het veronderstelde politieke doel van de azan. Deze aspecten worden in hoofdstuk 3 besproken.

Een tweede aspect betreft de azan als religieus *geluid*. Dit aspect blijkt, in combinatie met het idee van de azan als geloofsbelijdenis, verschillende implicaties te hebben voor de azan als publieke religie. Zo maakt de azan als religieus geluid het voor de actoren mogelijk om te spreken over de azan als het opleggen van een overtuiging aan de luisteraars. In dat kader gaat Nijhuis nog een stap verder door te spreken over de azan als een “claim op de openbare ruimte”. Deze openbare ruimte “moet neutraal blijven” en daarom is er geen plek voor hoorbare religieuze boodschappen: “De publieke ruimte is namelijk van iedereen, niet van één geloof dat luid hoorbaar zijn boodschap naar buiten laat klinken.” Een andere implicatie van de azan als religieus geluid wordt vooral benadrukt door Breejaart. Hij geeft aan dat een geluid dat aanwezig is in de publieke ruimte, ook tot de eigen privéomgeving kan binnendringen. Als geluid komt de azan nog voorbij de eigen voordeur en is daarbij onontkoombaar. “Alleen ik vind wel, dat als jij in jouw privéomgeving bent, dat jij je moet kunnen vrijwaren van andermans overtuiging.” Waar Nijhuis stelt dat “geloof achter de voordeur thuishoort”, spreekt Breejaart hier dus meer in termen van ‘geloof hoort *buiten* de voordeur thuis’. Daarbij is voor Breejaart het problematische aan de azan dat het een geluid is én een religieuze inhoud heeft. Een betere vergelijking dan met klokluiden vindt hij dan het volgende:

“Je moet het een beetje vergelijken met een Jehova-getuige die elke vrijdagmiddag toegang verschaft tot jouw woning, en gewoon zegt, moet je eens luisteren, ga eens op de bank zitten, ik ga eens 5 minuutjes vertellen wat ik er van vindt.”

De visies van deze actoren komen in sterke mate overeen met het privatisisme zoals Weiner (2014a) dat onderscheidt. Er wordt weliswaar niet gesproken over secularisme, maar wel over de noodzaak of de norm om de publieke ruimte vrij te houden van bepaalde religieuze uitingen. Ieder heeft volgens deze groep het recht op zijn eigen gebedshuis en het recht om in de privésfeer het geloof te belijden. Zo gauw het geloof publiekelijk wordt beleden, wordt de grens tussen het publieke domein en het privé-domein echter overschreden. Binnen deze visie neemt Nijhuis eigenlijk het standpunt in van de 19e - eeuwse dominee die door Weiner wordt genoemd en die de al langer bestaande traditie vormt waar het privatisisme uit voort is gekomen. Daarnaast sluiten Breejaarts ideeën goed aan bij de door Weiner geobserveerde transformatie van deze al langer bestaande visie op publieke religie: het idee dat men het recht heeft de geluiden van religieuze anderen niet te horen. Breejaart heeft het daarbij vooral over het vrij zijn van religieuze overtuiging in de eigen privé-omgeving, maar benadrukt in lijn met Weiners analyse het belang van de azan als geluid.

Een belangrijk verschil met het privatisisme zoals Weiner dat beschrijft is dat de actoren expliciet stellen dat alleen bepaalde vormen van publieke religie problematisch zijn. Waar Weiner schrijft dat “the privatists argued that religion should be kept out of secular public spaces altogether”, stellen de betreffende actoren in Enschede dat publieke religie alleen problematisch is als er een inhoudelijke boodschap wordt overgedragen. Interessant in dat kader is de ‘paradox’ waar Weiner het over heeft binnen het discours van privatisisme. Tegenstanders van de azan in Hamtramck wilden de publieke ruimte namelijk vrij houden van religie, maar werden door hun verzet juist bewust van het al aanwezige religieuze geluid van klokkluiden. Zo maakte hun verzet tegen religie voor hen religie juist hoorbaarder. In Enschede lijken de actoren zich echter al vanaf het begin van het debat bewust te zijn van de vergelijking met klokkluiden, mogelijk door de wettelijke gelijkstelling in Nederland. Daarbij beoordelen ze vanuit hun visie op publieke religie de azan wél als problematisch en het klokkluiden niet. De ‘paradox’ waar Weiner van spreekt zal in de ogen van de actoren in Enschede dan ook helemaal geen paradox zijn.

Verder sluiten de gevonden visies ook aan bij het element van cultureel secularisme dat stelt dat er geen ruimte is voor publieke religie. Het onderscheidt dat de actoren maken tussen verschillende vormen van publieke religie roept daarbij direct vragen op over het andere element van het cultureel secularisme, dat zich specifiek richt tegen publieke islam. In hoeverre is dit element ook aanwezig bij deze groep actoren? In hoeverre worden argumenten tegen de azan als publieke religie ingegeven door een kritische houding ten aanzien van de azan als publieke islam? Deze en andere vragen worden behandeld in hoofdstuk 3.

Verdedigers van de publieke azan

Ten tweede is er een groep die positiever is ten aanzien van de azan en deze positie baseert op een andere visie op publieke religie. Deze groep bestaat uit Jeroen Hatzenboer (VVD), Robin Wessels (GroenLinks) en Gert-Jan Tillema (D66). Deze actoren staan ook voor vrijheid van godsdienst en benadrukken daarnaast meer dan de eerste groep het belang van vrijheid van meningsuiting en gelijkheid. Verder redeneren ze vooral vanuit rechten en wetgeving. Zo stelt Hatzenboer: “Ik kan geen rationeel argument vinden om er

tegen te zijn. Als iedereen zijn geloof mag belijden en ook mag oproepen en het staat ook nog eens in de wet.” Wessels heeft het over vrijheid van religie en vrijheid van meningsuiting als “grondrechten die een fundamenteel onderdeel uitmaken van onze democratische rechtsstaat.” En Tillema zegt vanuit de D66 gelijke behandeling van alle religies voor te staan en geeft aan dat vrijheid van meningsuiting hierbij hoort. “Het is nogal een stap om voor een specifieke religie iets te verbieden, wat voor andere religies wel mag. (...) Het willekeurig verbieden van een recht voor een bepaalde groep staat haaks op waar een vrije samenleving voor zou moeten staan.” De grenzen aan de vrijheid van godsdienst zijn daarbij veel minder strikt dan bij de azan-critici. Zo heeft Tillema het over “als je aan de integriteit van individuen komt, dan ben je duidelijk een grens over.” En Wessels heeft het over “vrijheid van meningsuiting, religie en levensovertuiging” en benadrukt dat de wet “slechts een zeer beperkt aantal grenzen [oplegt] aan die vrijheid van meningsuiting, zoals in gevallen van laster of smaad of oproepen tot geweld.” De enige beperking is dus de wet zelf.

Duidelijk hierbij is dat voor deze respondenten de vrijheid van godsdienst ook de publieke ruimte betreft. Wessels benadrukt dat het sterkst:

“Vrijheid van meningsuiting en religie betekent niet alleen dat je mag zeggen wat je wilt, maar ook inherent daaraan dat je soms met meningen en uitingen zult worden geconfronteerd die jou niet bevallen, die sommigen misschien zelfs wel als schockerend, intimiderend of kwetsend ervaren.”

De publieke ruimte is voor Wessels dus inherent pluralistisch. Daarbij waardeert hij dit pluralisme aan meningen en overtuigingen op zichzelf niet per se als positief, maar ziet het eerder als een noodzakelijk gevolg van vrijheid van meningsuiting en religie. Die vrijheid vindt hij dus belangrijker dan het vrij blijven van shockerende of kwetsende ideeën en uitingen. Hij geeft daarbij aan dat het heel persoonlijk is wat je wel en niet bevalt. Je zult echter ook dingen moeten accepteren die je niet bevallen, “want dat hoort bij een pluriforme, vrije maatschappij”.

Ook Hatzenboer stelt dat “als jij je geloof wil belijden, dan mag dat, en staan wij je dat toe, en dat mag publiekelijk.” Hij benadrukt in dit kader vooral het belang van gelijke behandeling. Als de ene groep publiekelijk zijn religie mag uiten, dan mag de andere groep dat ook. Over de wettelijke gelijkstelling zegt hij dan ook: “Zolang het publiekelijk mag, mag iedereen het. En als dat moet veranderen, mag iedereen dat niet meer”. Ook voor Tillema betreft de godsdienstvrijheid de publieke ruimte:

“Eigenlijk vind ik dat we dat in Nederland bijzonder goed geregeld hebben. (...) Je mag ontzettend veel. In je uitingen bijvoorbeeld, mag je ook best wel veel. Maar je mag anderen eigenlijk niks opleggen, behalve dan in de vorm van een keer een klok laten luiden ofzo.”

Tillema vindt het dus goed dat er zoveel ruimte wordt geboden voor verschillende publieke vormen van religie. Tegelijk stelt hij net als de eerste groep dat er sprake kan zijn van het opleggen van publieke religie aan een ander. Tillema benoemt dit echter in de context van een bespreking van hoe goed het in zijn ogen is geregeld in Nederland. Hij lijkt dan ook eerder te zeggen dat hij het goed vindt dat er in sommige gevallen een uitzondering wordt gemaakt voor bepaalde vormen van publieke religie.

Uit de voorgaande bespreking wordt impliciet al duidelijk in hoeverre de inhoud van de azan ertoe doet voor deze actoren in hun beoordeling van de azan als publieke religie. Geen

van deze actoren benoemt de inhoud van de azan als problematisch en ieder stelt dat het gelijk moet worden behandeld aan klokkluiden. De nadruk op de vrijheid van godsdienst én meningsuiting betekent dat het gelovigen vrij is invulling te geven aan de gebedsoproep. Zo stelt Tillema dat “als jij iets echt belangrijk vindt vanwege een God, dan mag het nog zo vaak zijn dat ik dat een totaal onzinsprookje vind, dan geeft dat mij nog niet het recht jou die uiting te ontnemen.” En ook Hatendoer stelt:

“Ik wil geen oordeel geven over het geloof van een ander, ook al geloof ik zelf niks, ook al geloof ik zelf wat anders, dan nog, daar ga ik gewoon niet over. Jouw gedachten zijn vrij, ik vind dat jij in staat gesteld moet worden om jouw beleving daarin te doen.”

Vanuit deze redenering zijn de actoren het ook eens met de bestaande wetgeving. Omdat de inhoud er niet toe doet, moeten het klokkluiden en de azan volgens hen gelijk behandeld worden. Deze groep respondenten spreekt er dan ook vrijwel niet over dat de moskee zou moeten afzien van zijn rechten. In plaats daarvan is de wetgeving nadrukkelijk het uitgangspunt vanuit ideeën over gelijkheid. Zo kan Hatendoer weinig begrip opbrengen voor de actoren uit de eerste groep die “zeggen dat ze zich niet aan wet moeten houden en dat een andere partij niet van zijn grondrecht gebruik moet maken.” Daarbij is hij met name kritisch ten aanzien van het CDA, omdat zij als christelijke partij wel voor het klokkluiden zijn.

Hierbij is wel een onderscheid te maken in de mate waarin de actoren vinden dat de moskee van zijn rechten gebruik moet maken. Zo stelt Wessels heel principieel dat de moskee vanuit de vrijheid van godsdienst en meningsuiting het recht en daarmee de vrijheid heeft de azan uit te voeren, zonder dat hij hier beperkingen bij opstelt. In de laatste vergadering voor de daadwerkelijke besluitvorming stelde Wessels dan ook dat als er geen compromis zou komen tussen bouwcommissie en omwonenden GroenLinks geen beperkingen zou willen opleggen aan de azan. “Want wij tornen niet aan de vrijheid van meningsuiting en religie”. Hatendoer neemt een wat minder uitgesproken positie in en stelt dat je het ook gegeven de wetgeving kunt hebben over overlast door een gebedsoproep. Daarbij benadrukt hij wel weer gelijk dat dit voor hem net zo goed geldt voor het klokkluiden en in beide gevallen enkel een argument kan zijn om het minder vaak of minder hard te doen. Tillema heeft het in dit kader over een “grijs gebied” in de discussie:

“Het is dus wel echt een discussie die je in het grijze moet voeren, zeg maar. En niet zwartwit. Er kan geen sprake zijn van altijd maar zo hard mogelijk oproep tot gebed omdat het je recht is en er kan ook geen sprake zijn dat je iemand alles verbied.”

Uit bovenstaande bespreking wordt duidelijk dat deze actoren zich in ieder geval niet kunnen vinden in het privatistische discours of het cultureel secularisme. Het door Weiner beschreven pluralisme verschilt ook tot op zekere hoogte van de hier beschreven visie op publieke religie. De in het pluralisme vaak aanwezige positieve beoordeling van diversiteit en van het in contact komen met religieuze verschillen is bij Hatendoer, Tillema en Wessels minder sterk aanwezig. Wessels spreekt weliswaar van een publieke ruimte waar inherent een diversiteit aan meningen en uitingen aanwezig is, maar ziet dit eerder als een noodzakelijk gevolg. De positie van deze actoren zou dan ook eerder omschreven kunnen worden als een soort minimale versie van het pluralisme: “According to (...) pluralists, living in a diverse secular society necessarily entailed engaging with differences, or, at the very least, putting up with the sound of others” (Weiner, 2014a: 1064).

Een sterkere overeenkomst bestaat er dan ook met de ideeën van het constitutioneel secularisme, met de nadruk op gelijkheid en rechten. De besproken actoren baseren zich namelijk deels op de wetgeving om het recht op de publieke religie te verdedigen. Daarnaast benadrukken ze ook het belang van vrijheid van meningsuiting en concluderen daaruit dat zowel zij als individuen als dat de staat niks te zeggen hebben over de inhoud van de azan. Dit sluit aan bij de manier waarop binnen het constitutioneel secularisme het idee van de 'scheiding van kerk en staat' juist wordt gebruikt om het recht op publieke religie te verdedigen. Met name Hatenboer, als wethouder, formuleert daarbij de opvatting van constitutioneel secularisme dat het de taak is van de overheid om de godsdienstvrijheid te garanderen: "Als jij je geloof wil belijden, dan mag dat, en staan wij je dat toe, en dat mag publiekelijk." Dat de visie van deze actoren overeenkomt met het constitutioneel secularisme sluit aan bij de vaststelling van Verkaaik en Tamimi Arab dat het constitutioneel secularisme naast bij sommige christelijke politici en politieke partijen ook bij lokale ambtenaren (Hatenboer) en politici van andere partijen (Tillema en Wessels) aanwezig is.

Overige actoren

Enkele andere actoren zijn vanuit praktische overwegingen minder diepgaand onderzocht of formuleerden minder expliciet een visie op publieke religie. Voor een beter beeld van hoe er onder de verschillende type actoren wordt gedacht worden deze hier kort besproken. Zo is er binnen Werkgroep Kuipersdijk een tweedeling aanwezig tussen de twee woordvoerders Morgan Breejaart en Herman Stokkers. Stokkers formuleerde in zijn bijdragen voor de stadsdeelvergaderingen veel minder een expliciete visie op publieke religie of de azan. Namens de omwonenden stelde hij wel: "Omwonenden zijn niet tegen een moskee, maar vroegen gewoon om goed noaberschap en geen overlast; is dat teveel?". Hij sprak in zijn bijdragen dan ook vooral in termen van het beperken van overlast als gevolg van de publieke azan. Daarbij gaf hij ook aan zich belazerd te voelen door moskee en gemeente, aangezien er in het begin sprake was van géén azan en gezien de in zijn ogen slechte communicatie van de gemeente. Vanuit zijn uitgangspunt van het beperken van overlast zag hij anders dan Breejaart nog wel mogelijkheden om een compromis te sluiten voor een azan één keer per week. "Mijn persoonlijke uitgangspunt is vanaf het begin geweest als wij uitkomen op 1 keer per week tegen een aanvaardbaar geluidsniveau ben ik tevreden." Hiermee is de visie van Breejaart niet per se representatief voor de omwonenden of werkgroep Kuipersdijk.

Net zo zijn er ook binnen de groep vertegenwoordigers van de oude en nieuwe moskeeën verschillende visies aanwezig. Er is sprake van wat Tamimi Arab (2015) een "Muslim debate over the amplified azan" (153) noemt. Elvan Sönmez, voorzitter van de bouwcommissie en tijdens vergaderingen ook sprekend namens de huidige moskeebesturen, gaat vooral uit van de wetgeving. Zo gaat hij in tegen een advies van Wijkraad Zuid-Oost aan de raadsleden om op basis van de azan tegen de kadernotitie te stemmen, aangezien dit volgens Sönmez indirect in strijd zou zijn met de Grondwet. De discussie gaat er voor Sönmez dan ook over hoe vaak en hoe hard de azan wordt omgeroepen, niet of dat gebeurt. Hij geeft aan in goed overleg tot een overeenkomst te willen komen en niet graag te praten "over rechten en plichten". "Als het echter niet mogelijk blijkt om er in overleg met elkaar uit te komen, dan rest er niets anders." In zijn uiteindelijke nadruk op met name de minimale wettelijke bescherming van één publieke azan per week, sluit hij aan bij het constitutioneel secularisme. Daarnaast is bij Sönmez als enige actor een

positieve waardering van een pluralisme aan culturen en religies terug te vinden:

“Laten wij (...) vooral kijken naar hoe wij elkaar kennen, wat wij met elkaar hebben bereikt, wat ons verbindt en hoe wij nog verder tot elkaar kunnen komen. Neemt u van mij aan dat dat ook kan zonder dat er afstand gedaan moet worden van culturele of religieuze waarden. Als deze elementen de ruimte krijgen die het toekomst, zal daaruit alleen maar een krachtiger samenleving ontstaan.”

Een andere positie wordt ingenomen door Ahmet Kemaloglu, woordvoerder van ISN Enschede en woordvoerder van de beide huidige moskeeën. Kemaloglu is het eens met Sönmez dat ze het recht hebben de publieke azan uit te voeren. Ook geeft hij daarbij aan geen onderscheid te zien tussen klokluiden en de azan: “Voor mij is oproep tot gebed oproep tot gebed. Of dat nou met klokkengeluid gaat gebeuren of je gaat in het Arabisch oproepen tot gebed. Ik zie daar geen verschil in.” In het kader van de vergelijking met klokluiden stelt hij dan ook, “als je mij vraagt als moslim zijnde, je hebt allebei de vrijheid van godsdienst, als zij dat mogen waarom mogen wij dat niet?”. Direct bij al deze uitspraken benadrukt hij echter steeds hij vindt dat ze als moskee “van het recht geen misbruik moeten maken”. Zo zegt hij:

“Kijk, de Nederlandse wet zegt wel er is vrijheid van godsdienstuiting of het beoefenen van godsdienst, maar het moet niet zo zijn dat mensen elke dag met een klacht aan de deur komen, en zeggen van, ja we hebben last van jullie, dat kan natuurlijk ook niet.”

Kemaloglu zou persoonlijk dan ook liever afzien van de publieke azan om de buurt niet tot overlast te zijn, want de “oproep tot gebed hoeft niet per se buiten de moskee gedaan worden.”

Tot slot zijn vertegenwoordigers van twee van de grotere partijen in Enschede, de PvdA en SP, nog niet ter sprake gekomen. De PvdA was in 2013 de initiatiefnemer van een motie voor het opnemen van de randvoorwaarde in de intentieovereenkomst “dat het publiekelijk oproepen tot gebed tot een minimum dient te worden beperkt”. In de stadsdeelvergadering van 9 februari 2016 stelt Arjan Kampman dat “wij als PvdA vanuit ons principe altijd zijn voor de vrijheid van meningsuiting, maar ook voor de vrijheid van het belijden van het eigen geloof.” Tegelijk maakt hij daarbij een onderscheid tussen een moskee en de azan. Tegen de bouw van de moskee hebben ze als PvdA namelijk geen bezwaar, maar wel “tegen een oproep tot gebed die hoorbaar is in de openbare ruimte.” Anders dan de azan-critici beargumenteert Kampman dit echter geheel niet op basis van een bepaalde visie op publieke religie of een interpretatie van de inhoud van de azan. Hij spreekt enkel van “de draagkracht die we op dit moment hebben als Enschedese samenleving” en “het geluid van de stad” om te concluderen “dat wij geen hoorbare oproep in de buitenruimte moeten willen met elkaar.”

De SP neemt eigenlijk het minst een uitgesproken positie in. Zo benadrukte raadslid Joke de Jager dat de SP “niet per definitie voor of tegen een moskee op deze locatie” is. En ook haar opvolger Maxim van Luttikhuisen stelt dat de moskee en de oproep tot gebed er voor de SP niet hoeven te komen, maar dat ze er tegelijk ook geen problemen mee hebben “als de oproep tot gebed beperkt blijft tot één keer in de week en op twee bijzondere dagen en dat tegen een geluidsniveau dat onafhankelijk onderzoek niet als overlast betitelt.” Aangezien er nog niet tot een overeenkomst was gekomen tussen het moskeebestuur en omwonenden deed de Jager de oproep aan het moskeebestuur om er over na te denken

“om de oproep van gebed, die in de huidige situatie ook niet plaatsvindt, voorlopig alleen op bijzondere feestdagen of misschien zelfs wel helemaal niet te laten horen. Om de buurt de kans te geven eerst te wennen aan een nieuwe moskee.” Van Luttikhuisen geeft daarbij aan dat, mocht dit niet gebeuren, de SP bereid is “middels een APV paal en perk te stellen aan de oproep tot gebed”. Daarbij stelt hij wel dat een dergelijke APV waarschijnlijk minder beperkingen op zou leggen dan het voorstel wat er lag vanuit het moskeebestuur en ook zou gelden voor “kerken, synagoge, koninkrijkszaken en andere gebedsruimtes die oproepen tot gebed”.

Conclusies

Uit dit hoofdstuk ontstaat aan de ene kant een genuanceerd beeld van visies op publieke religie, waarbij een linkse of rechtse politieke oriëntering, het lidmaatschap van een specifieke politieke partij of het woordvoerder zijn voor moskee of omwonenden niet direct bepalend hoeft te zijn voor de visie op publieke religie en daarmee voor de positie ten aanzien van de publieke azan. Aan de andere kant bleek dat er een spectrum aan visies bestaat, waarvan de twee uitersten sterk verschillen en in het geval van de azan lijnrecht tegenover elkaar staan. In die zin is er sprake van wat Verkaaik en Tamimi Arab (2016) “a conflict in the practice of local governance about the meaning secularism” (251) noemen.

Het ene uiterste betreft daarbij een visie op publieke religie die goed aansluit bij het door Weiner (2014a) beschreven privatisme en het door Tamimi Arab (2015) beschreven cultureel secularisme. De actoren van den Berg (Burgerbelangen Enschede), Breejaart (Werkgroep Kuipersdijk), Nijhuis (VVD) en ten Vergert (CDA) leggen ieder een beperking op aan de godsdienstvrijheid door een onderscheid te maken tussen religie in het publieke domein en religie in het privé-domein. Anders dan de privatisten in Hamtramck, benadrukken de actoren in Enschede daarbij echter wel nadrukkelijk dat alleen bepaalde vormen van publieke religie problematisch zijn, waaronder de azan. De vraag hierbij is in hoeverre het aspect van cultureel secularisme dat zich specifieke tegen publieke islam richt, hierbij een rol speelt. Dit wordt in het volgende hoofdstuk behandeld.

Het andere uiterste betreft het door Verkaaik en Tamimi Arab (2016) beschreven constitutioneel secularisme. De actoren Hatzenboer (VVD), Wessels (GroenLinks) en Tillema (D66) leggen ieder meer dan de eerste groep nadruk op gelijkheid, vrijheid van meningsuiting en wetgeving. Daarbij is het pluralistische discours, dat bij Weiner de tegenhanger van het privatisme vormde, vrijwel afwezig onder deze actoren. Met name de positieve waardering van een pluralisme aan religies en overtuigingen komt vrijwel niet terug. Een mogelijke verklaring voor dit verschil met het onderzoek van Weiner is dat Weiner ook veel meer religieuze actoren heeft onderzocht. Ook in mijn onderzoek is dit alleen terug te vinden bij de religieuze actor Sönmez.

De positie die wordt ingenomen ten aanzien van de azan blijkt sterk overeen te komen met de betreffende interpretatie die aan secularisme wordt gegeven. Daarbij is vooral van belang hoe er wordt gedacht over de relevantie van de inhoud van de azan. De tweede groep wil hier, mede vanuit de nadruk op vrijheid van meningsuiting naast vrijheid van godsdienst, geen oordeel over vellen. De azan-critici zijn vanuit hun visie op publieke religie echter kritisch over de azan als publieke religieuze boodschap. In hoeverre de specifieke inhoud van de azan daarbij voor hen van belang is wordt in hoofdstuk 3 besproken.

Hoofdstuk 3 - Status azan en islam

In hoofdstuk 2 is gekeken naar hoe er door de actoren wordt gedacht over de azan als uiting van publieke religie. In dit hoofdstuk volgt een bespreking en analyse van hoe er door de actoren wordt gedacht over de azan als uiting van publieke islam. Daarbij staat de tweede deelvraag centraal: in hoeverre krijgen de azan en de islam een speciale status in het debat? Op basis van het theoretisch kader is deze vraag op drie manieren onderzocht. Ten eerste is vanuit de ideeën van Weiner (2014a) en Tamimi Arab (2015) gekeken naar hoe de actoren spreken over de azan als geluid. Ten tweede volgt vanuit de analyse van Göle (2011) en Allievi (2009) een bespreking van de azan als publieke geloofsbelijdenis. Ten derde is vanuit de onderverdelingen van Allievi (2009) en Cesari (2005) gekeken naar manieren waarop culturele argumenten en argumenten verbonden met een meta-narratief over de islam expliciet een rol spelen in het debat. Daarbij is ook gekeken naar in hoeverre de meer technische argumenten worden ingegeven door het andere type argumenten. Tot slot volgt op basis van het voorgaande een antwoord op de tweede deelvraag, waarbij ook zal worden besproken in hoeverre er onder de actoren sprake is van het element van cultureel secularisme dat zich specifiek tegen publieke islam richt.

In dit hoofdstuk zijn vanwege de vraagstelling niet alle actoren even diepgaand besproken. Zo volgt uit de nadruk op gelijkheid en de vrijheid van meningsuiting van de tweede groep uit hoofdstuk 2 dat deze actoren de azan veel minder een speciale status toekennen. De actoren uit deze groep komen dan ook minder in dit hoofdstuk terug. De azan-critici brachen bij de bespreking van de azan als publieke religie echter in veel gevallen ook argumenten in die meer te maken hadden met de azan als publieke islam en zijn dan ook diepgaander behandeld in dit hoofdstuk.

De azan als geluidsoverlast

In een groot deel van het debat in Enschede ging het vooral over het geluidsniveau van de azan, uitgedrukt in decibellen. Zo werden in de onderhandelingen tussen moskeebestuur en Werkgroep Kuipersdijk verschillende voorstellen gedaan voor geluidsniveaus en werd ook bij de verschillende geluidstesten de oproep tot gebed op verschillende geluidsniveaus getest. In het debat rond de azan werd er dan ook veel gesproken over de azan als geluidsoverlast. Zo heeft van Luttikhuisen het namens de SP er over dat de oproep tot gebed één keer per week acceptabel is op “een geluidsniveau dat onafhankelijk onderzoek niet als overlast betitelt.” Nijhuis, ten Vergert, Breejaart en van den Berg benadrukken ieder dat de omwonenden geen overlast willen naar aanleiding van de azan. Zo stelt ten Vergert over de azan dat de omwonenden “op dit punt gewoon geen overlast [willen] ervaren in de openbare ruimte.” Hatenboer stelt dat een deel van de omwonenden vooral geen islam willen, maar ook dat anderen “gewoon geen overlast” willen. Hij neemt dit laatste argument serieus, maar is zelf van mening dat een azan één keer per week niet als overlast valt te betitelen. Tot slot spreekt ook Wessels over overlast, maar juist om de azan te verdedigen. Uit zijn visie op publieke religie volgt dat men in een plurale maatschappij nou eenmaal wordt geconfronteerd met allerlei meningen en overtuigingen (en dus ook geluiden). Daarbij stelt hij dat het heel persoonlijk is “wat je irriteert of wat je als kwetsend ervaart”, oftewel wat je als overlast ervaart. Het ervaren van overlast is voor hem dus een gevolg van het leven in een plurale samenleving.

Zoals aangegeven in het theoretisch kader is het bij het spreken over geluidsoverlast altijd de vraag of het puur gaat om het geluidsniveau (uit te drukken in decibellen) of ook om welk geluid het betreft. Het idee dat geluidsoverlast kan worden beoordeeld door

‘onafhankelijk onderzoek’ of dat je kunt spreken over ‘gewoon geen overlast’ wekt de indruk dat het enkel om het geluidsniveau gaat. Dit sluit aan bij de stelling van Tamimi Arab (2015) dat de Nederlandse term ‘geluidsoverlast’ vaak als neutraal wordt geïnterpreteerd. Zoals Tamimi Arab aangeeft is het echter altijd de vraag of er nog meer meespeelt dan het geluidsniveau. Zo hangt wat iets als ‘gewoon geen overlast’ betekent sterk af van wat men wel en wat men niet als overlast ervaart. De vraag is dan dus in hoeverre de ervaring van de azan als overlast bepaald wordt door welk type geluid het betreft.

Wessels, Hatenoer, Tillema en Sönmez zijn ieder kritisch ten aanzien van mensen die ongeacht het geluidsniveau geen azan willen en voor wie het in de ogen van deze actoren dus vooral om het type geluid gaat. Zo stelt Tillema “dat er in Enschede een grote groep mensen leeft die ongeacht het geluidsniveau geen oproep tot gebed wil. De weerzin is gericht tegen moslims en de islam, niet tegen het geluid.” Sönmez heeft het over “omwonenden die het horen van het gebed al als overlast ervaren”. Daarbij zegt hij de weerstand te kunnen begrijpen en stelt dat het niet aan hem is om te bepalen wat een ander als overlast ervaart. “Maar”, stelt hij, “objectief, volgens de maatschappelijke normen, gesteld, is het natuurlijk de vraag of hier sprake is van daadwerkelijke overlast en het weigeren van de oproep op basis van dit argument het meest reële standpunt is?”.

Van de actoren die de azan zoveel mogelijk willen beperken spreekt eigenlijk alleen Stokkers *enkel* in termen van decibellen en geluidsoverlast. Zo schrijft hij in reactie op de kadernotitie: “Feit blijft staan dat zelfs 63 decibel verschrikkelijk hard is en ook 57 decibel zeer goed hoorbaar is bij de direct omwonenden.” Hier beschrijft Stokkers overlast enkel in termen van hoorbaarheid. De vraag blijft dan natuurlijk wel of de hoorbaarheid van een ander type geluid (religieus of niet religieus) in net zo’n sterke mate als overlast zou worden ervaren. Door enkele andere actoren wordt geluidsoverlast op sommige momenten ook enkel beschreven in termen van hoorbaarheid. Zo omschrijft ten Vergert “niet overlast gevend” als de situatie waarin de azan buiten het terrein van de moskee “niet of nauwelijks hoorbaar” is. Het verschil met Stokkers is echter dat deze andere actoren op andere plekken duidelijk maken dat het voor hen wel degelijk uitmaakt om welk geluid het gaat en hoe dat geluid wordt beleefd.

Bij Nijhuis en Breejaart wordt het in enkele gevallen ook impliciet al duidelijk dat hun weerstand tegen de azan niet alleen het geluidsniveau betreft. Breejaart heeft het veelvuldig over een “openbare lofzang” en Nijhuis heeft het een keer over een “schallende azan”. Beide termen hebben een wat negatievere connotatie dan simpelweg ‘azan’, vergelijkbaar met het onderscheid dat Tamimi Arab maakt tussen het Engelse ‘noise (pollution)’ en het Nederlandse ‘geluidsoverlast’.

Verder wordt op meer expliciete manieren duidelijk dat het ertoe doet om welk geluid het gaat. Zo stelt Nijhuis dat het hem heeft verbaasd dat tijdens de geluidstest een bepaald geluidsniveau de ene keer heel anders wordt ervaren dan een andere keer. De ervaring van geluid is volgens hem dan ook zeer moeilijk meetbaar. “Geluid is een van de lastigste zaken om neutraal over te praten.” Daarbij doelt hij zowel op de ervaring van het geluidsniveau als op de ervaring van het type geluid. Zo stelt hij: “Een voorbyscherende straaljager is heel wat anders dan gillende kinderen of een azan, terwijl het toch wel op de meter uitslaat als drie keer 56 decibel”. Hier stelt Nijhuis dus expliciet dat het voor hem uitmaakt welk geluid het betreft en dat hij zich daarvan bewust is. In zijn stuk waarin hij de azan bespreekt schrijft hij dan ook: “De aangegeven reden is geluidsoverlast, maar is dat ook werkelijk alleen maar geluid, of is het ook meer?”.

Het duidelijkst wordt het echter uit het feit dat de actoren steeds ook aangeven dat bepaalde andere aspecten van de azan de oproep tot een problematisch geluid maken. In

sommige gevallen wordt nog in dezelfde zin kritiek geleverd op zowel het geluidsniveau als op andere aspecten van de azan. Zo stelt Breejaart: “Iedereen die bij de laatste geluidsproef op 12 februari 2016 aanwezig is geweest, weet dat een dictaat, dat met 57dB aan een privésfeer wordt opgedrongen, nog steeds ongehoord hard is.” Hier bekritiseert hij het volume dat ‘ongehoord hard is’, maar benadrukt tegelijk ook dat het gaat om een ‘dictaat dat aan een privésfeer wordt opgedrongen’.

Uit het voorgaande wordt duidelijk dat voor verschillende actoren er een duidelijk verschil is in welke geluiden wel en welke niet als storend worden ervaren. Voor deze actoren betreft geluidsoverlast niet alleen het aantal decibellen, maar ook het type geluid. Dit sluit aan bij vaststelling van Weiner (2014a) dat conflicten rond geluid vrijwel nooit enkel om het volume gaan. Waar in sommige conflicten de betrokken actoren desondanks stellen dat dit wel het geval is, zijn de betreffende actoren in Enschede echter vrij duidelijk en expliciet op dit punt. Ze wijzen daarbij verschillende aspecten van de azan aan die voor hen van belang zijn om de azan te beoordelen.

De azan als publieke belijdenis

Zoals besproken in hoofdstuk 2 betreft dit ten eerste de status van de azan als publieke belijdenis. Vanuit de privatistische visie op publieke religie behoort een dergelijke uiting van religie niet in de publieke ruimte thuis. Daarmee doorbreekt de publieke azan voor hen wat Göle (2005) het onderscheid tussen “personal pioussness and secular publicness” noemt.

Naast de kritiek op de publieke azan als een publieke belijdenis geven ten Vergert, van den Berg en Breejaart ook aan problemen te hebben met de specifieke inhoud van die belijdenis. Daarbij gaat het over delen van de oproep zoals ‘Allah is groot/de grootste’ en ‘er is geen god dan God’. Deze zouden niet passen in de plurale samenleving en respectloos of belastend zijn voor gelovigen en niet-gelovigen. Zo stelt ten Vergert: “De gezongen Arabische tekst rept over Allah als enige God en het stuit velen tegen de borst als dit op straat hoorbaar is.” Van den Berg maakt dit nog iets explicieter en schetst het volgende beeld:

“Stel ik ben christen, en ik fiets door de straat heen en ik krijg te horen ‘er is maar een god en dat is Allah’ en ‘niemand is groter dan Allah’ en dat soort dingen, is dat dan niet confronterend en belastend voor mij als praktiserend christen dat ik daarmee geconfronteerd wordt?”

De genoemde elementen uit de azan maken het publieke karakter van de azan voor deze actoren nog problematischer. De azan gaat niet alleen in tegen het idee dat de publieke ruimte vrij moet zijn religie, maar is ook nog eens problematisch ten opzichte van anders- en niet-gelovigen. Daarmee gaat de azan eigenlijk op twee manieren in tegen wat Weiner de “normative neutrality” (2014a: 1063) van de publieke ruimte noemt. Beide elementen komen terug in de volgende uitspraak van Breejaart: “De wens om de ‘Azan’ met geluidsversterking de grens van het publieke domein en privésfeer te laten overschrijden, is ongepast in onze multiculturele en multireligieuze samenleving”.

Zoals aangegeven in hoofdstuk 2 vinden deze actoren dat de genoemde problemen niet gelden voor het klokluiden. Klokluiden betreft geen religieuze tekst en bevat dan ook geen boodschap die problematisch kan zijn voor anders- of niet-gelovigen. Nijhuis spreekt dan ook over klokgeluid als “een neutraal geluid”. Hij geeft daarbij wel aan dat het “diverse betekenissen” heeft, “waarvan anno 2016 het overgrote deel van de betekenissen niet meer bekend zijn bij de ontvanger” en noemt als voorbeeld alarmgeluiden waarvoor vroeger

klokken werden gebruikt. Nijhuis is zich dus wel bewust van mogelijke betekenissen van het klokluiden, maar ziet daarbij een fundamenteel verschil met de azan waarin een gesproken geloofsboodschap wordt verkondigd.

Doel van de azan

Naast het idee van de azan als belijdenis zijn er nog enkele andere thema's rond de azan waaruit blijkt dat het in het debat rond de azan uitmaakt welk type geluid het betreft. Deze worden achtereenvolgens besproken en vanuit de onderverdelingen van Allievi (2009) en Cesari (2005) zullen worden geanalyseerd. Een eerste thema dat door verschillende actoren wordt aangestipt is het mogelijke doel achter het versterken van de azan. Zo vraagt Breejaart zich af "waar de vurige wens vandaan komt om te proclameren dat Allah de grootste is en Mohammed zijn boodschapper." En ook van den Berg stelt kritische vragen: "Nu wordt er ook niet opgeroepen tot gebed, ja inpandig. Waarom moet het nou in een keer aan de buitenkant. Is dat machtsvertoon? Dat zijn vraagtekens hé. Moeten mensen zich laten zien, is het geldingsdrang?"

Nijhuis gaat hier het sterkst op in. Hij heeft het minder over specifieke zinsnedes uit de azan, maar is wel kritisch over de status van de azan als oproep. Hij stelt in reactie op mensen die zeggen dat de azan enkel een oproep tot gebed is, dat in "moderne islamitische landen" ook vaak andere middelen daarvoor worden gebruikt, zoals apps. Dit leidt voor hem tot de vraag wat het doel is van de versterkte azan. Hij stelt daarbij meerdere malen de volgende vraag:

"De kernvraag van alles is in mijn opinie deze: Is de geluidversterkte azan te beschouwen als een oproep tot gebed, enkel voor de gelovigen, of kan/moet het ook worden uitgelegd een 'krachtig signaal van een religie die zich ten doel gesteld heeft uiteindelijk eenieder op aarde hieraan te onderwerpen'?"

Vervolgens beredeneert hij dat in het eerste geval de oproep alleen de moslims aangaat en dat aangezien dit ook met behulp van andere middelen (zoals een app) kan worden gedaan de azan niet versterkt moet worden. Tegelijk vraagt Nijhuis zich af wat vanuit dat perspectief dan de reden is dat de azan toch versterkt moet worden en hoeveel van het tweede element van het citaat van toepassing is.

Verskillende eigenschappen van de azan roepen in dit kader voor deze actoren extra vragen op. Zo is het feit dat er niet of nauwelijks moslims in de directe omgeving van de nieuwe moskee wonen extra problematisch. Van den Berg stelt bijvoorbeeld de vraag: "Wat is de zin van de azan als er geen islamieten in de naaste omgeving wonen?" Verder benadrukt met name Breejaart dat ook de Arabisch taal van de azan in dit kader voor hem problematisch is. "Kijk als het een openbare oproep is, dan moet het ook een openbaar karakter hebben, dan moet het ook verstaanbaar zijn voor iedereen." Doordat de azan in het Arabisch is wordt je echter "buitengesloten buiten hun diensten." Breejaart denkt dan "dat wij, en dat is dus mede omdat die in het Arabisch geschiedt, niet beseffen wat de lading nou is van zo'n azan en wat nou eigenlijk de intentie is van de azan." Tot slot roept voor Nijhuis het gegeven dat de azan "aanwijsbaar niet essentieel [is] voor het uitoefenen van je religie" en dat de azan eeuwenlang onversterkt heeft plaatsgevonden extra vragen op.

Zowel Breejaart als Nijhuis stellen dat je op basis van de geschiedenis van de azan kunt vaststellen wat het doel achter de azan is. Breejaart komt op basis daarvan tot de conclusie dat de azan naast een "belijdend karakter" ook een "zendend karakter" heeft. En Nijhuis spreekt over "de intrinsieke bedoeling van de azan" en stel dat deze "fundamenteel

anders” is dan de bedoeling van de joodse of christelijke gebedsoproep. Deze hadden namelijk altijd ten doel “om een signaal af te geven”, terwijl de azan “bewust is gekozen als een nadrukkelijke uiting van geloofsgetuigenis”. Volgens Nijhuis is er dan ook “geen reden aan te wijzen om nu ineens te eisen dat het een geluidsversterkte azan moet zijn, tenzij de werkelijke redenen hiervoor niet uitgesproken worden, namelijk dat het een bewust signaal aan anderen is.”

De actoren maken hierbij ook duidelijk dat ze denken dat het feit dat de moskee via het ISN is verbonden met Diyanet, het Turkse ministerie voor godsdienstzaken, mogelijk te maken heeft met de wens om de azan te versterken. Zo vindt Van den Berg het “gewoon heel merkwaardig waarom die harde eis overeind blijft” en suggereert de mogelijkheid dat de ISN meefinancieert op voorwaarde dat de oproep tot gebed publiekelijk plaatsvindt. Nijhuis vertelt dat hij langere periodes in Turkije heeft doorgebracht en beschrijft hoe hij zelf in Istanbul heeft gemerkt hoe onder de AKP van Erdogan de oproep tot gebed steeds luider wordt gedaan. “Dit is een overduidelijk signaal van wij zijn hier, we gaan hier nooit meer weg en je zult je maar onderwerpen en anders hoepel je maar op.” Dit leidt voor Nijhuis tot de vraag: “Zou in Nederland deze achterliggende gedachte wellicht ook bij (enkele?) moskeeën een rol kunnen spelen om de azan versterkt te laten klinken?”. Ook Ten Vergert is kritisch over het feit dat de koopovereenkomst is gesloten met ISN, waarvan de directeur “rechtstreeks door Erdogan wordt benoemd. Dat is nogal wat.” Verder trekt hij het nog breder naar een doelbewuste islamisering:

“Zeker in het licht van de islamisering en de manier hoe Erdogan er mee omgaat en ook de discussie in de krant die je steeds meer leest over dubieuze financieringen vanuit Qatar en de Verenigde Arabische Emiraten, (...) is er dan de lange arm van de islamitische wereld, die op deze manier ook aan een stuk islamisering wil bijdragen en misschien op termijn ook de sharia wil invoeren?”

Duidelijk is dat de actoren de azan hier een speciale status toekennen. Vanuit hun vragen over het doel achter de azan vinden ze immers dat de versterkte azan extra aandacht behoeft. De mate waarin er daarmee ook sprake is van culturele argumenten of argumenten verbonden met een meta-narratief over de islam is minder duidelijk. De actoren hebben het enerzijds specifiek over de azan en niet over de islam in het algemeen. Anderzijds suggereren ze wel dat het doel hierachter komt vanuit ‘de islamitische wereld’ of vanuit ‘een religie die zich ten doel gesteld heeft uiteindelijk eenieder op aarde hieraan te onderwerpen’. Zo ontstaat wel een beeld van ‘de islam’ dat zich bepaalde doelen stelt en daarbij mogelijk de nationale orde bedreigt.

De azan en de associatie met terrorisme

Een tweede belangrijk thema rond de azan is de mogelijke associaties die het oproept met islamitisch terrorisme, met name door de zinsnede ‘Allahu akbar’. Deze zinsnede wordt namelijk ook vaak geuit door islamitisch extremisten op het moment dat ze een gewelddadige aanslag plegen. Alle actoren stellen dat een dergelijke associatie geen reden kan zijn om tegen de moskee te zijn. Zo stelt Van den Berg dat je begrip moet hebben voor de angst naar aanleiding van aanslagen, “maar die moet je ook temperen en ik vind niet dat het van invloed mag zijn op wel of niet een moskee.” Op het gebied van de implicaties voor de azan lopen de meningen echter uiteen. Enerzijds staat bijvoorbeeld Tillema die vindt dat het wel in de discussie moet worden meegenomen, maar dat het niet kan worden gebruikt

om de azan te verbieden. Anderzijds vinden Nijhuis en ten Vergert dat het juist wel een argument kan zijn om de azan niet te versterken.

Zo stelt Nijhuis dat hij ook niet mee wil gaan in de directe associatie van terrorisme met de islam. "Dat moet je zo maximaal mogelijk ontkrachten." Tegelijk stelt hij dat "als er nu toenemend versterkt geluid overal wordt uitgezonden dat associaties oproept met de beelden die we dagelijks op ons bordje krijgen, we niet raar moeten staan te kijken als dit leidt tot onlusten." Voor Nijhuis is het dan ook een extra reden om tegen de versterkte azan te zijn. Net zo heeft ten Vergert het erover "dat 'Allahu akbar' een geladen betekenis heeft gekregen met alle drama's, die we met name in Frankrijk en België gezien hebben" en kan het daarom goed begrijpen dat mensen angstig zijn. Ten Vergert trekt daarbij de vergelijking met een nieuwe kerk die iets verderop wordt gebouwd: "Maar daar is niet die weerstand tegen, en dat komt natuurlijk een beetje door het extremisme, het moslimextremisme wat we gezien hebben, gekoppeld aan de kreet 'Allahu akbar'. Dat is toch anders dan klokgelui." Hij stelt enerzijds dat hij het niet terecht vindt om op basis hiervan de beslissing over de moskee te laten bepalen, maar stelt anderzijds dat je angst onder sommige omwonenden wel moet meenemen in de besluitvorming over de azan.

Argumenten op basis van de associatie met terrorisme lijken duidelijk verbonden met een meta-narratief waarbinnen "Islam is systematically conflated with threats to international or domestic order" (Cesari, 2005: 1019). Tegelijk betreffen de gebruikte argumenten niet per se de islam als geheel, maar eerder specifiek de azan. De azan wordt door de zinsnede 'Allahu akbar' problematisch in de ogen van sommige actoren, met name vanwege de associaties die het kan oproepen bij omwonenden. In die zin wordt de azan niet alleen een speciale status toegekend door de actoren die géén versterkte azan willen, maar ook door actoren die vinden dat de mogelijke angst onder omwonenden een argument kan zijn om de azan minder vaak of minder hard te versterken.

De azan en cultuur

Een derde thema betreft het idee van de azan als 'vreemde gewoonte', met het vaak geformuleerde argument dat de azan niet bij de Nederlandse cultuur hoort. Dit punt wordt echter maar in beperkte mate door de actoren genoemd. Breejaart heeft het wel meerdere malen in negatieve bewoordingen over de azan als afkomstig uit "een cultuur waar een staatsgodsdienst domineert", maar dat lijkt meer aan te sluiten bij eerdergenoemde ideeën als het veronderstelde doel van de azan. Van den Berg brengt dit punt wel ter sprake, wanneer hij stelt over klokluiden: "Dat is misschien ook een stukje cultureel erfgoed, passend in de Nederlandse cultuur." Tegelijk stelt hij zichzelf daarbij echter de vraag: "Misschien is intussen de Nederlandse cultuur multicultureel geworden en is de islam daar ook een wezenlijk onderdeel van, is dat dan cultuur geworden?" Van den Berg neemt daarmee geen duidelijke positie in op dit punt en gebruikt het dan ook niet als argument tegen de azan.

Ten Vergert maakt dit punt als enige expliciet. Zo stelt hij dat wanneer de protestantse kerk een grote kerk had willen bouwen "met een toren met klokken erbij", dat er dan waarschijnlijk veel minder weerstand was geweest vanuit de omwonenden "omdat die klokgelui al eeuwenlang kennen hier in de stad." Over de azan zegt hij dan:

"Als ik in Ankara of Istanbul als toerist rondloop en ik hoor om de haverklap een geluid, dan denk ik ja, ik ben in dat land en daar is die cultuur. Maar als ik aan de Kuipersdijk zou wonen en ik zit vrijdagsmiddags in mijn achtertuin, dan denk ik ja, waarom moet ik dat horen?"

De oproep tot gebed wordt hier door ten Vergert dus omschreven als iets dat bij een andere cultuur hoort en niet past bij de Nederlandse cultuur. Het klokluiden, daarentegen, hoort vanuit de geschiedenis wel bij die Nederlandse cultuur. Als illustratie hiervan vertelt hij dat de vuurwerkcramp in Enschede elk jaar met klokluiden wordt herdacht: “Op 13 mei ‘s middags om half vier luiden de klokken. Ik kan me niet voorstellen dat we dan de azan gaan doen.”

De hier geformuleerde argumenten, verbonden met het idee van de vreemdheid van de azan ten opzichte van de Nederlandse cultuur, sluiten sterk aan bij het type culturele argumenten zoals beschreven door Allievi. Dit wordt nog bevestigd door uitspraken van ten Vergert over de islam in het algemeen, waarin het ook tegenover de christelijke cultuur stelt:

“De christelijke tradities, verdraagzaamheid en ook het gelijkstellen van man en vrouw en dat soort dingen, dat is toch wat anders dan de islam uitdraagt waarbij de man dominant is, en ja toch veel beperkingen zijn, wat eigenlijk niet onze cultuur is.”

Dergelijke argumenten richten zich niet tegen de specifieke moskee in kwestie, maar betreffen de islam en de azan in het algemeen. De islam is onverenigbaar met bepaalde christelijke en Nederlandse tradities en ook de azan wordt gezien als fundamenteel vreemd ten opzichte van ‘onze’ cultuur.

Gelegenheidsargumenten?

Uit het voorgaande blijkt dat veel van de problemen die de actoren hebben met de azan expliciet worden gemaakt. Daarbij wordt door de actoren de azan een speciale status toegekend, en in sommige gevallen wordt duidelijk dat daarbij ook de islam als geheel een speciale status krijgt. Zoals beschreven in het theoretisch kader is het echter ook de vraag in hoeverre de meer technische argumenten worden ingegeven door argumenten waarbij de islam een speciale status wordt toegekend. Vanzelfsprekend is dit lastig met zekerheid vast te stellen. In het theoretisch kader is echter besproken dat in veel conflicten rond moskeeën de betrokken actoren zeggen niks tegen de islam of moskeeën te hebben, maar dat moskeeën desondanks veel meer weerstand oproepen dan andere gebouwen. Dat betekent in ieder geval dat wanneer er enkel technische argumenten worden uitgesproken, er voor sommige betrokkenen ook culturele argumenten moeten meespelen.

Ook in Enschede roept de moskee erg veel weerstand op vergeleken met andere gebouwen in de omgeving. Daarbij wordt door omwonenden en verschillende actoren aangegeven dat hier twee redenen voor zijn. Ten eerste geven ze aan dat er in de voorgaande jaren al zeer veel nieuwe gebouwen zijn gebouwd in de directe omgeving en dat de moskee de spreekwoordelijke druppel was. Ten tweede geven verschillende actoren aan dat de moskee veel minder discussie had opgeroepen als er was afgezien van de versterkte azan. Zo stelt van den Berg dat “als ze dat ene punt zouden laten vallen dan was er duizend keer meer draagvlak geweest, los van een groep mensen die pertinent tegen een moskee is.” Dit laatste zou betekenen dat vooral de azan een speciale status wordt toegekend. De azan is problematisch en daarmee is in dat geval ook de moskee problematisch.

Tegelijk is het zo dat er naast de versterkte azan ook andere punten waren waarover de discussie plaatsvond. Dit betrof zaken als parkeers- en verkeersproblematiek, de grootte van de moskee, het ontwerp van de moskee (de herkenbaarheid van minaret en koepel) en de plannen om een winkel in de moskee op te nemen. Dergelijke punten worden door enkele van de onderzochte actoren ook soms genoemd, met name door Breejaart. Zo zegt hij problemen te hebben bij het aantal gebedsplaatsen, het aantal parkeerplaatsen en de

grootte van de moskee. Dit in combinatie met zijn verschillende kritieken op de azan, waaronder ook zijn afwijkende interpretatie van de wetgeving, betekent dat hij op vrijwel alle mogelijke aspecten van de moskee kritiek heeft geleverd. Dit roept wel enige vragen op bij zijn uitspraak dat er “nooit aanleiding [is] geweest om te denken dat bezwaren gerelateerd zijn aan aversie tegen de islamitische gemeenschap.”

Conclusies

De azan blijkt met name door de groep van privatistische actoren een speciale status te worden toegekend. Ze stellen ieder dat de azan niet enkel problematisch is vanwege het geluidsniveau, maar ook vanwege het type geluid dat het betreft. Door de status van de azan als belijdenis en vanwege de specifieke inhoud van die belijdenis gaat de azan voor hen in tegen het idee van een seculiere en neutrale publieke ruimte. Verder hebben de actoren in verschillende mate hun bedenkingen over de azan in verband met een mogelijk doel van de azan, de associatie die wordt gelegd met terrorisme en de relatie van de azan tot de Nederlandse cultuur. Daarbij impliceert de associatie met terrorisme ook voor enkele niet-privatistische actoren een enigszins aparte status voor de azan.

De verschillende problematische aspecten van de azan komen duidelijk naar voren in het volgende citaat van Breejaart:

“Alleen als men voorbij gaat aan het feit dat de azan een dogma behelst, men zich niet realiseert dat de azan stamt uit, en behoort bij een staatsgodsdienst, kan men op basis van de ‘onverstaanbaarheid’ deze uiting van suprematie bagatelliseren tot een geluid en dezelfde status geven als kloggelui voorafgaand aan een kerkdienst.”

Breejaart spreekt hier over de azan als belijdenis (‘dogma’), het politiek doel van de azan (‘behoort bij een staatsgodsdienst’), de azan als uitsluitend (‘uiting van suprematie’) en de azan als meer dan enkel geluid (‘bagatelliseren tot geluid’).

Een moeilijker kwestie is in hoeverre hiermee ook de islam een speciale status krijgt in het debat. Er bleken in sommige gevallen culturele argumenten en argumenten verbonden met een meta-narratief een rol te spelen. Daarbij is er een duidelijk verschil met het onderzoek van Landman en Wessels (2005) waarin dergelijke argumenten vrijwel niet werden geuit. Het lijkt dan ook dat “the rather supportive or de-politicised attitudes of local politicians” (1139), die Landman en Wessels in hun onderzoek vonden, in Enschede anno 2016 wat minder breed gedeeld worden.

Tegelijk richten veel argumenten zich niet tegen de islam in het algemeen, maar specifiek tegen de azan. Daarbij geven de actoren ook vaak aan dat wanneer een ander geluid dezelfde eigenschappen zou hebben, het dan even problematisch zou zijn. Zo stelt Breejaart over de azan: “Ik blijf het gewoon vergelijken met het onze vader opdreunen. Kijk op het moment dat hier een kerk komt die hetzelfde wilt doen, dan ageer ik net zo hard.” Vanuit de bespreking van het idee van gelegenheidsargumenten is het daarbij echter altijd de vraag of dat ook daadwerkelijk zo is. Ook uit het in het begin van deze conclusie aangehaalde citaat blijkt dat de azan voor hem problematisch is omdat deze islamitisch is. Breejaart stelt immers dat de azan, omdat deze “stamt uit, en behoort bij een staatsgodsdienst”, zo problematisch is. Hij spreekt daarbij over de islam als een staatsgodsdienst, iets dat in zijn ogen duidelijk niet past in de Nederlandse samenleving.

Er lijkt hoe dan ook sprake te zijn van een vorm van culturalistisch secularisme. De betreffende actoren hebben in het bijzonder problemen met een bepaalde uiting van de islam, de azan. De actoren zullen waarschijnlijk stellen dat dit niet is omdat de azan

islamitisch is, maar vanwege andere met de azan verbonden eigenschappen (zoals beschreven in dit hoofdstuk) die net zo problematisch zouden zijn bij vergelijkbare publieke uitingen van andere religies. Tegelijk roepen ook andere elementen van de moskee onevenredig veel weerstand op en uit de bespreking van enkele van in dit hoofdstuk genoemde thema's blijkt dat in sommige gevallen wel meespeelt dat de azan islamitisch is.

Hoofdstuk 4 - Context

In de voorgaande twee hoofdstukken is vastgesteld welke visie op publieke religie de verschillende actoren hebben, in welke mate de azan en de islam daarbij een speciale status krijgen en hoe deze beide zaken doorwerken in de positie die de actoren aannemen ten aanzien van de azan. Daarmee is de onderzoeksvraag voor een groot deel beantwoord. Ieder van de actoren formuleert zijn visie echter binnen een bepaalde context en wordt ook door die context beïnvloed. Om te kunnen reflecteren op de bevindingen uit hoofdstuk 2 en 3 is het van belang de rol van deze context te onderzoeken. In dit hoofdstuk staat dan ook de derde deelvraag centraal: Hoe verhouden de gevonden visies op publieke religie, publieke islam en de azan zich tot de context waarin ze worden geformuleerd?

In het theoretisch kader heb ik deze context opgedeeld in drie elementen: lokale factoren, niet-lokale factoren en de wetgeving. Ten eerste is de vraag welke rol lokale overwegingen spelen en hoe deze elkaar onderling beïnvloeden. Deze lokale overwegingen zijn daarbij opgedeeld in drie elementen, welke achtereenvolgens zullen worden besproken: de rol van de achterban, het vervullen van de rol als raadslid en wethouder, en de invloed van partijstandpunten. Voor zowel de invloed van niet-lokale factoren als de invloed van de wetgeving, die hierna worden besproken, geldt dat deze voor een deel al in eerdere hoofdstukken zijn besproken. Deze eerdere bespreking zal daarbij worden aangevuld met een analyse vanuit het theoretisch kader en een bespreking van enkele nog niet behandelde zaken.

Achterban

Een eerste belangrijke aspect van de lokale context waartoe de actoren zich moeten verhouden, betreft de achterban. Met name bij de vertegenwoordigers van de omwonenden en de moskee is dit een erg belangrijke factor. Zo stelt Stokkers in een van de vergaderingen dat hij niet zomaar een voorstel kan doen voor het aantal keer of het volume van de publieke azan, maar dat hij dat eerst zou moeten bespreken met de bewoners. “Ik kan niet uit eigen beweging zeggen van ik ga wel akkoord met 60 decibel of ik ga akkoord met 70 decibel, daar gaat het niet om. Ik ben vertegenwoordiger en ik moet de achterban vertegenwoordigen.” En ook Breejaart benadrukt dat hij namens de omwonenden praat en dat deze dus zijn achterban vormen. Werkgroep Kuipersdijk ziet hij dan ook enkel als “een spreekbuis van de omwonenden.”

Stokkers spreekt op sommige andere momenten echter ook over zijn “persoonlijke uitgangspunt”. Zo stelt hij in zijn bijdrage op de vergadering van 22 maart: “Mijn persoonlijke uitgangspunt is vanaf het begin geweest: als wij uitkomen op één keer per week tegen een aanvaardbaar geluidsniveau, dan ben ik tevreden.” Tijdens die vergadering gaf hij ook aan nog een opening te zien, ondanks dat in ieder geval een deel van zijn achterban tegen elke vorm van de azan was. Op dit punt is ook onenigheid ontstaan tussen de beide vertegenwoordigers. Breejaart bekritiseert Stokkers in zijn rol als vertegenwoordiger en stelt dat zijn persoonlijke voorkeur daarbij niet van belang is: “Het is niet relevant hoe wij daar persoonlijk over denken, als de hele buurt zegt ‘we gaan linksaf’, dan gaan we linksaf, als de buurt zegt ‘we gaan rechtsaf’, dan gaan we rechtsaf. Want anders schiet je je eigen doel voorbij, daarvoor ben je opgericht.”

Voor de groep van vertegenwoordigers van de moskee is de achterban ook sterk bepalend ook voor hun uiteindelijke positie. Zo stelt Sönmez dat het hen er om gaat “te voorzien in een behoefte”. Hij spreekt over een “behoefte van een grote groep inwoners van deze stad waarvoor de oproep op eigen terrein van grote (ook emotionele) waarde is.”

Daarbij geeft hij aan dat hij vindt dat er in de discussie soms te weinig aandacht is voor deze behoefte en deze groep mensen. “Wij zijn echter in de veronderstelling dat wij deze behoefte, namens hen, in voldoende mate weergeven. Wij hopen dat dit ook als zodanig wordt herkend en erkend.” Hiermee stelt Sönmez dus dat zijn standpunt ten aanzien van de publieke azan in sterke mate wordt bepaald door een wens vanuit zijn achterban.

Zoals beschreven in hoofdstuk 1 was Kemaloglu’s “persoonlijke mening” dat de azan alleen binnen de moskee moest worden gedaan om overlast te voorkomen. Binnen het bestuur was er dan ook een meningsverschil over het wel of niet versterken van de azan. Nog belangrijker dan dat was voor Kemaloglu echter dat er een sterke oproep was vanuit een deel van de achterban, met name de wat oudere achterban, om het wel te doen: “Als een achterban wil, en er zijn heel wat mensen die dat graag willen hebben, dan moet je daar ook voor gaan.” Uiteindelijk bleek een meerderheid binnen bestuur en achterban voor het versterken van de azan en ging dus ook Kemaloglu hierin mee.

In het geval van de raadsleden valt ook te spreken over een achterban: de kiezers. Naar deze directe achterban wordt echter veel minder verwezen dan het geval is bij de vertegenwoordigers van de omwonenden en de moskee. Mogelijk heeft dit te maken met het feit dat de achterban van de raadsleden in de meeste gevallen niet direct is betrokken bij het conflict. Slechts indirect is er dan sprake van een rol voor die achterban. Zo kunnen kiezers bijvoorbeeld stemmen op een partij omdat ze het eens zijn met de partijstandpunten. Die partijstandpunten zijn vervolgens weer van invloed op de positie die de betreffende raadsleden innemen ten aanzien van de azan. Er wordt dan ook door de raadsleden vaak meer gesproken over de partijstandpunten dan over de achterban. Op deze situatie zijn echter twee belangrijke uitzonderingen.

Ten eerste betreft dit Burgerbelangen Enschede (BBE) die, als lokale partij die zich richt op ‘burgerbelangen’, nadrukkelijk opkomt voor de belangen onder de omwonenden. Zo stelt van den Berg: “Wij vinden het (...) van belang, en dat komt natuurlijk omdat wij een lokale partij zijn, een burgerpartij, dat er naar de stem van de inwoners van de stad wordt geluisterd.” Daarbij is nog van belang dat er ook directe banden bestaan tussen de BBE en de Kuipersdijk. Zo is Breejaart eerder bestuurslid geweest van de BBE. Op enkele gebieden, waaronder de discussie rond de moskee, kon hij zich echter op een gegeven moment niet meer vinden in de standpunten van de BBE en verliet daarop de partij. Verder is een andere bewoner van de Kuipersdijk, Marc Teutelink, lid geworden van de BBE en momenteel raadslid (in een ander stadsdeel). Van den Berg zegt hierover dat Teutelink lid is geworden, “niet per se om het dossier, maar meer om de manier waarop ik zeg maar als woordvoerder namens onze partij in dit dossier ben opgetrokken en omgegaan met de buurt”.

Ten tweede betreft het het CDA dat deels namens Syrisch-orthodoxe christenen spreekt die oorspronkelijk afkomstig zijn uit het grensgebied tussen Syrië en Turkije. Enschede heeft namelijk een grote gemeenschap van Syrisch-orthodoxe christenen, omdat net buiten Enschede (in Glane) een belangrijk Syrisch-orthodox klooster is gevestigd. Enkele personen uit deze gemeenschap waren ook aanwezig bij informatiebijeenkomsten eerder in het proces, wat leidde tot soms erg heftige discussies met wethouder Hatzenboer.⁹ Ten Vergert stelt over die gemeenschap: “Die zijn verdreven door de islamitische Turken uit dat gebied, want hun christelijke cultuur werd niet geaccepteerd.” De publieke azan roept daarbij volgens ten Vergert bij hen herinneringen op aan datgene waar ze voor zijn gevlucht. Op de vraag of deze groep van invloed was op zijn eigen standpunt over de azan, spreekt hij over

⁹ ‘Wethouder Jeroen Hatzenboer: “De grens is bereikt”’ (10 februari 2016), <http://www.rtvooost.nl/nieuws/default.aspx?nid=237588> (20 april 2016).

“een belangrijk signaal dat ze vanuit die achterban ook helemaal geen behoefte hadden aan die islamisering op die manier, dat je die Turkse cultuur hier zo in de openbare ruimte geeft.” Daarnaast zijn er ook hier weer direct banden met deze achterban. Zo is de fractievoorzitter van CDA Enschede, Ayfer Koc, afkomstig uit de Syrisch-orthodoxe gemeenschap. Verder was de Syrische Erwin Ilgun, een van de sprekers op de gemeentelijke vergadering van 22 maart, ook eerder raadslid van het CDA.

Rol als raadslid en wethouder

Dat in ieder geval een deel van achterban van de raadsleden vaak niet direct betrokken is bij het conflict, betekent dat de positie van de raadsleden vaak minder duidelijk is dan die van de andere respondenten. Een eerste reden hiervoor is dat de rol van raadslid als volksvertegenwoordiger niet altijd even duidelijk is. Vrijwel alle raadsleden stellen namelijk dat volksvertegenwoordiger zijn een van de aspecten van hun rol als raadslid is. Maar wie vertegenwoordigen zij als raadslid in een conflict als deze? De invulling die ze aan die vraag geven blijkt sterk te verschillen.

Tillema benadrukt dat hij de rol van volksvertegenwoordiger niet altijd even duidelijk vindt:

“Die volksvertegenwoordigende rol (...), ja wat is dat dan? Het is niet de bedoeling dat ik voor Mien in mijn straat allerlei zaken ga regelen waar Mien financieel beter van zou worden. Het is een soort van redeneren vanuit algemeen belang, om te bedenken waar gaat het heen?”

Daarbij geeft hij dat hij dit “moeilijk in te vullen” vindt. Hij spreekt weliswaar over “redeneren vanuit algemeen belang”, maar ook dan blijft de vraag welke belangen je mee laat spelen en welke belangen je het belangrijkste vindt.

Zo heeft Wessels minder oog voor de belangen van de omwonenden, omdat hij hun verzet tegen de azan vanuit zijn visie op publieke religie ongegrond vindt. Wessels stelt namelijk: “Ik begrijp prima wat de omwonenden willen, namelijk geen hoorbare azan en in een enkel geval helemaal geen moskee op deze locatie, en het is aan elke fractie om te overwegen wat zij met die geluiden van omwonenden doet.” Wessels staat namens Groenlinks echter “princiepelijk pal voor de vrijheid van meningsuiting en religie” en laat op basis daarvan de belangen van de moskeegangers zwaarder wegen.

Daartegenover staat bijvoorbeeld van den Berg die benadrukt dat de BBE als “partij die burgerparticipatie en communicatie hoog op het lijstje heeft staan” vooral ook luistert naar de weerstand vanuit omwonenden. Daarbij stelt hij wel dat hij als volksvertegenwoordiger ook de Turkse gemeenschap vertegenwoordigt. Hij spreekt namelijk over “één belanghebbende partij, de bouwcommissie en de Turkse gemeenschap, en de andere partij, de omwonenden. Dan vind ik als volksvertegenwoordiger dat je beide partijen vertegenwoordigt en met beide partijen in gesprek moet gaan.” Tegelijk heeft hij, net als Wessels, vanuit zijn visie op publieke religie uiteindelijk vooral oog voor de belangen van één van de partijen: “Beide partijen willen wij bedienen en hoewel het oproepen tot gebed een grondrecht betreft zijn wij tegelijkertijd van mening dat het aan de omwonenden, die overwegend van autochtone komaf zijn, niet opgedrongen moet worden.”

Ook Ten Vergert legt de nadruk op de belangen van de omwonenden. Hij stelt:

“We zijn zelf een christelijke partij, dus we zijn ook voor vrijheid van godsdienst en geloofsovertuiging (...), aan de andere kant vind ik het belangrijk als raadslid om ook te luisteren zeker naar de mensen die daar wonen, wat die daarvan vinden”.

Daarbij spreekt hij niet direct over de belangen van de moskeegangers, maar verwijst er wel indirect naar door aan te geven voor vrijheid van godsdienst te zijn. Hij spreekt meer over de belangen van de omwonenden en over het geluid “uit de samenleving” dat de publieke azan ongewenst was. Daarover zegt hij: “We zijn natuurlijk gewoon volksvertegenwoordigers, ja als je dan niet luistert wat er in de samenleving gezegd wordt dan ben je ook geen knip voor de neus waard.” Indien er uiteindelijk geen afspraak was gekomen, had het CDA tegen het raadsvoorstel gestemd. Weliswaar had dit waarschijnlijk niet geleid tot een meerderheid tegen het voorstel, “maar dan hadden we in ieder geval in de samenleving kunnen laten zien, van wij staan wel voor iets.”

Hatenboer heeft als wethouder niet direct een vertegenwoordigende positie. Ook stelt hij dat hij geen rol heeft in de besluitvorming zelf: “Je moet je rol goed kennen. Mijn rol was niet om een keuze te maken of er een oproep moest komen of niet. Dat was gewoon niet mijn rol. Dat probeert Burgerbelangen wel zo te framen, maar dat staat nergens.” Hij ziet zijn rol meer als het faciliteren van het proces: “Ik moet gewoon een kadernota maken op basis waarvan je een bestemmingsplanwijziging kunt doen.” Zijn visie wordt dus niet direct beïnvloedt door zijn eigen rol.

Hij heeft daarnaast ook duidelijke ideeën over de rol die een gemeenteraad heeft:

“Het is een zaak van het individuele belang versus het collectieve belang en een gemeenteraad wordt dáárvoor gekozen. Niet om één belang te behartigen, maar juist om de weging tussen de belangen te maken. Dat is een hele fundamentele rol voor de raad.”

Daarbij geeft hij aan het te snappen dat mensen de azan niet willen en dat hij het zelf waarschijnlijk ook niet fijn zou vinden. Dit betekent voor hem echter niet dat de azan daarmee ook moet worden verboden. Vanuit zijn visie op religie vindt hij de belangen van de moskeegangers wat betreft de publieke azan nog belangrijker.

Naast zijn visie op zijn eigen rol heeft Hatenboer zijn bedenkingen op hoe sommige raadsleden hun rol invullen. “Waar ik me zorgen over maak, is het niet meer accepteren van die weging en ook de rolverwarring waar die raad in komt.” Hatenboer vindt dat er in het geval van de BBE geen sprake is van een dergelijke weging. Hij spreekt over in dat kader over een “rolverwarring”: “Ze zijn bijna belangenbehartiger geworden in plaats van het wegen van het belang.”

Partijstandpunten

Een tweede reden dat de positie van de raadsleden minder vaststaat dan die van de vertegenwoordigers betreft de derde lokale factor: het (lokale) partijstandpunt. De kiezers stemmen weliswaar deels op een partij vanwege de standpunten, maar hoe deze vervolgens uitwerken in een positie ten aanzien van de azan is minder duidelijk. Het uitgangspunt is daarbij hetzelfde als bij de vertegenwoordigers van de omwonenden en de moskee: er kunnen persoonlijke overwegingen mee spelen en kan discussie bestaan binnen de partij.

Zo benadrukt Van den Berg dat hij namens de fractie spreekt en dus ook fractiestandpunten verkondigt: “Ik zit hier niet mijn eigen standpunten te verkondigen.” Waar hij wel zijn persoonlijke mening geeft, geeft hij ook aan dat dat zijn persoonlijke visie is.

Verder stelt hij dat er vanuit een interne discussie door de BBE een standpunt wordt geformuleerd ten aanzien van de publieke azan. Daarbij geeft hij aan dat ze naast een omwonende (Marc Teutelink) ook een Turkse als raadslid hebben (Zehra Ceben):

“We hebben wat dat betreft de mooiste fractie in Enschede wat dit dossier dan betreft. We hebben aan de ene kant een Turkse vrouw en aan de andere kant een omwonende. Dus dat is wel interessant, daar komt van links en rechts, over en weer, wel een bepaalde discussie uit, meningsvormend, standpunt innemend.”

Op die manier komt er input vanuit de verschillende fractieleden en wordt er vanuit een discussie een fractiestandpunt opgesteld. Van den Berg stelt dat het kenmerkend voor een lokale partij is dat er zowel linksgeoriënteerde als rechtsgeoriënteerde leden zijn, en dus ook zowel omwonenden als moslims. “We hebben echt van alles bij ons.”

Ook Tillema maakt een onderscheid tussen zijn persoonlijke standpunten en de partijstandpunten, maar stelt dan dat “dat wel een beetje op één lijn zit eigenlijk.” Het lokale partijstandpunt ontstaat daarbij gedurende het proces: “Dat standpunt groeit een beetje naar mate ik daar als woordvoerder de invulling aan geef. En dan gaat de rest, die controleren je een beetje, je hebt uiteraard ook discussie met elkaar, sparren, dat soort dingen, wat vinden wij hier nu eigenlijk van.” Ook in dit geval vindt er dus een zekere discussie plaats binnen de partij. Daarbij geeft Tillema aan dat dit nog wordt bemoeilijkt doordat de azan zo’n “specifiek dossier” is. Hier zijn daardoor geen partijstandpunten voorhanden, want: “In het partijprogramma ben je iets meer meta bezig vaak, iets meer in algemene zin over een moskee of over religie.”

Voor raadsleden kunnen persoonlijke overwegingen dus meespelen en daarnaast moeten ze zich verhouden tot andere partijleden. Wat de situatie extra lastig kan maken voor raadsleden is dat de partijstandpunten ten aanzien van publieke religie in het algemeen ook niet per se duidelijk hoeven te zijn. In dat geval is er dus niet alleen discussie over hoe bepaalde partijstandpunten (over publieke religie in het algemeen) doorwerken in een specifieke kwestie als de publieke azan, maar ook over wat die algemenere partijstandpunten überhaupt zijn. Voor sommige raadsleden zijn die partijstandpunten wel duidelijk. Zo is voor Wessels het standpunt ten aanzien van publieke religie en daarmee ten aanzien van de publieke azan duidelijk (“Groenlinks staat principieel pal voor de vrijheid van meningsuiting en religie”). Voor enkele andere raadsleden is dit echter veel minder het geval. Een vraag daarbij is dan: in hoeverre zijn criteria als links of rechts, religieus of niet-religieus of het lidmaatschap van een specifieke politieke partij hierin bepalend?

Zoals in het theoretisch kader is besproken waarschuwt Tamimi Arab (2015) voor een simplistische analyse in termen van links versus rechts. Vanuit een dergelijke analyse zou dit scriptieonderzoek ook enigszins gekleurd zijn aangezien er niemand van de twee grootste linkse partijen, SP en PvdA, is geïnterviewd. Zoals beschreven in hoofdstuk 2 blijkt echter uit de bijdragen van de betreffende raadsleden in de gemeentelijke vergaderingen dat ze geen duidelijk afwijkende positie innemen ten opzichte van de rechtse partijen. Het onderscheid tussen links en rechts lijkt dus inderdaad niet zo bepalend.

Een ander mogelijk belangrijk criteria is een onderscheid tussen religieuze en niet-religieuze of christelijk en niet-christelijke partijen. Verkaarik en Tamimi Arab (2016) stellen dat het constitutioneel secularisme vooral vaak is te vinden bij christelijke politici en politieke partijen. Deze verdedigen daarbij ook in discussies rondom publieke islam vaak het recht op publieke religie, omdat ze het verzet ertegen ook ervaren als een aanval op hun eigen recht op publieke religie. Zoals duidelijk is geworden is het CDA in Enschede echter zeer kritisch

ten aanzien van de azan en verwoordt de woordvoerder ideeën die veel meer in lijn liggen met het culturalistisch secularisme. Ten Vergert gaf ook aan dat er volgens hem onder zijn achterban weinig kiezers zijn die specifiek als christen vinden dat ook de oproep tot gebed beschermd moet worden als vorm van publieke religie.

Mogelijk is dit een onderdeel van een bredere ontwikkeling waarbij er steeds minder steun is voor publieke vormen van de islam. Een andere factor is in ieder geval de rol van de Syrisch-orthodoxe achterban. Zoals eerder in dit hoofdstuk beschreven is een deel van deze achterban fel tegen de publieke azan, waarbij ten Vergert aangaf dat dit voor hem een extra reden was om tegen de publieke azan te zijn. Daarmee is het CDA in Enschede deels vanwege voor Enschede specifieke redenen (de aanwezigheid van een grote Syrisch-orthodoxe gemeenschap) tegen de azan. De werkelijkheid is dus complexer dan dat christendemocraten vanuit het constitutioneel secularisme het recht op publieke religie verdedigen tegen “aggressive secularism”, zoals Verkaaik en Tamimi Arab stellen (2016). Uit mijn onderzoek blijkt dan ook dat Tamimi Arabs waarschuwing voor “simplistic political interpretations” (Tamimi Arab, 2015: 43) ook op interpretaties op basis van religieuze achtergrond is toe te passen.

Een laatste criterium betreft lidmaatschap van een specifieke politieke partij. In mijn onderzoek zijn alleen van de VVD twee verschillende personen diepgaand onderzocht. In het theoretisch kader is besproken dat volgens Verkaaik en Tamimi Arab (2016) het standpunt over de publieke azan binnen de VVD en PvdA het minst duidelijk is omdat beide partijen er nog niet uit zijn welke type secularisme ze willen volgen. Dit wordt door mijn onderzoek voor het geval van VVD in sterke mate bevestigd. Zoals in hoofdstuk 2 duidelijk is geworden hebben Hatenboer en Nijhuis namelijk sterk uiteenlopende visies op publieke religie. Interessant daarbij is dat beiden hun standpunt afleiden uit hun liberaal-zijn. Zo ageert Hatenboer tegen het verbieden van de publieke azan: “Vrijheid van godsdienst is vrijheid van godsdienst, dan gaan ze er allemaal aan, dan is er voor niemand meer iets geregeld. Het kan niet waar zijn dat je een groep uitsluit, ik ben liberaal, dat kan niet waar zijn.” Daartegenover staat Nijhuis die stelt: “Als oerliberaal vind ik niet dat jij een andere dat moet opdringen of daar mee lastig moet vallen”. Daarbij pleit Nijhuis juist voor het verbieden van de azan.

Niet-lokale factoren

Naast een lokale context is er ook sprake van een bredere context van landelijke en internationale factoren. Welke invloed hebben (inter)nationale debatten en gebeurtenissen op de lokale visies op de azan? Er wordt in ieder geval vrijwel niet gesproken over specifieke debatten rond bepaalde kwesties, zoals het minarettenverbod in Zwitserland en de cartoonkwestie in Denemarken. Dit komt mogelijk doordat de discussie in Enschede zich sterk toespitste op de azan en er op dat gebied nog vrijwel geen internationaal bekende conflicten en debatten hebben plaatsgevonden. Daarnaast is ook in Nederland de azan op landelijk niveau nog relatief weinig bediscussieerd.

De andere vorm van wat Lentin en Titley (2012) ‘European reference points’ noemen, terroristische aanslagen uitgevoerd in naam van de islam, is wel onderdeel van de discussie. Zoals besproken in hoofdstuk 3 zijn er uiteenlopende standpunten over de vraag of de associatie van de azan (met name de zinsnede ‘Allahu akbar’) met terrorisme een argument mag zijn tegen de publieke azan. Daarbij ging het vooral om de mate waarin men vindt dat angstgevoelens onder omwonenden moeten worden meegenomen in de uiteindelijke besluitvorming. Een andere manier waarop dergelijke gebeurtenissen van invloed zijn is door hoe ze van de islam een zeer beladen onderwerp maken.

In de periode waarin het debat rond de publieke azan heeft gespeeld zijn er daarbij verschillende aanslagen geweest, waarvan enkele ook mogelijk het debat hebben beïnvloedt. Zo vond kort na de aanslagen in Parijs in november 2015 de eerste geluidstest plaats, waarbij door een technische fout de geluidstest veel harder werd uitgevoerd. Verder vond een van de stadsdeelcommissievergaderingen waarin over de publieke azan werd gediscussieerd plaats op 22 maart 2016, de dag van de aanslagen in en rond Brussel.

Op de vraag of dergelijke gebeurtenissen hebben meegespeeld in het debat of in het formuleren van hun visie antwoorden de actoren ontkennend. Wel geven de meeste actoren aan dat het ertoe bijdraagt dat discussies over de islam en over moskeeën erg beladen zijn. Ze geven daarbij aan dat door de beeldvorming en het debat omtrent de islam het onderwerp erg beladen is en het daardoor soms lastig is een positie in te nemen. Zo stelt Tillema: “Het is ook wel eens moeilijk om in zo’n dossier je uit te spreken.” Daarbij geeft hij aan dit op een bepaald punt wel te hebben gedaan en daarbij ook kritisch te zijn geweest aanzien van sommige tegenstanders van de azan, wat tot erg negatieve reacties leidde. “Daar moet je wel tegen kunnen. (...) Je moet een beetje een olifantenhuid hebben.”

Waar Tillema erover spreekt dat het lastig is je publiekelijk vóór de azan uit te spreken, geven verschillende andere actoren aan dat het net zo goed lastig is je publiekelijk kritisch over de azan uit te spreken. Zo stelt Van den Berg dat je er niet kritisch over mag zijn, “want dan wordt je altijd in een bepaalde hoek gedrukt.” En Breejaart stelt: “Je merkt gewoon op het moment dat je iets aansnijdt waarvan je zegt, ik heb daar mijn bedenkingen bij en het heeft relatie tot de islam, ja, dat mensen al heel moeilijk met je gaan praten.” Hij stelt dan ook dat hij liever had gehad dat het “een boeddhistische tempel was geweest die hetzelfde had gedaan. Dat was een stuk makkelijk te discussiëren geweest.” Breejaart heeft het in dit kader zelfs over “een heel groot voordeel voor de islamitische gemeenschap”, dat het zo moeilijk is om kritiek te kunnen leveren op zaken die met de islam te maken hebben.

Sönmez op zijn beurt stelt juist dat de moskee in zijn ogen “ten onrechte onder een te groot vergrootglas wordt geplaatst, omdat het (...) een islamitisch gebedshuis betreft.” Daarbij doelt hij overigens niet alleen op de discussie rond het versterken van de azan, maar juist ook op andere aspecten van de moskee:

“Is er in Enschede een ander project geweest dat op dezelfde wijze is behandeld? In de periode dat wij met dit project bezig zijn, zijn er in de omgeving van de betreffende locatie andere projecten gestart en gerealiseerd. Als het gaat om overlast, verkeer, parkeerdruckte, etc., rijst de vraag of die projecten dezelfde toets der kritiek hebben moeten doorstaan?”

Wetgeving

Tot slot is een belangrijke vraag hoe de actoren zich verhouden tot de wetgeving. In hoofdstuk 2 is al besproken in hoeverre actoren hun visies baseren op de wetgeving. De groep actoren wiens visies op publieke religie sterk overeen kwamen met constitutioneel secularisme konden zich vinden in de wetgeving en namen dit ook nadrukkelijk als uitgangspunt om het recht op de publieke azan te verdedigen. De groep actoren wiens visies meer overeen kwamen met het privatisme waren het minder eens met de meestal geaccepteerde interpretatie van de wetgeving en hadden deze ook niet als uitgangspunt. Zoals gesteld in het theoretisch kader is het vooral interessant hoe deze actoren zich verhouden tot de wetgeving. Daarbij valt een onderscheid te maken in twee groepen.

De eerste groep betreft Nijhuis en Breejaart, die hun twijfels uitspraken bij de door de andere actoren geaccepteerde interpretatie van die wetgeving. Zoals toegelicht in hoofdstuk

2 stelden beide actoren dat de publieke azan volgens hen niet wettelijk beschermd is. Los van de vraag welke interpretatie van de wetgeving correct is, sluit dit wel aan bij de constatering van Feierabend en Rath (1996) dat wetgeving ruimte voor interpretatie kan laten. Mogelijk zou je kunnen stellen dat Nijhuis en Breejaart, net als de constitutioneel secularisten, hun visie baseren op hun interpretatie van de wetgeving. Een andere mogelijkheid is dat hun interpretatie van de wetgeving voornamelijk wordt ingegeven door hun visie op publieke religie.

De tweede groep betreft van den Berg en ten Vergert. Zij volgden wel de interpretatie van de wetgeving die ook door de constitutioneel secularisten werd gevolgd. In hoofdstuk 2 is beschreven dat ze erkenden dat de publieke azan wettelijk is beschermd, maar dat ze desondanks beargumenteerden dat er goede redenen waren om er toch vanaf te zien. Zij stelden het dan ook als voorwaarde dat er afspraken kwamen op het gebied van de azan om in te kunnen stemmen met het raadsvoorstel. Indien die afspraken er niet waren gekomen hadden ze tegengestemd, ondanks dat ze het ermee eens zijn dat het wettelijk niet mogelijk is de azan te verbieden.

Hierover bestond een verschil van mening tussen de verschillende fracties. Wethouder Hatenboer had namelijk vanuit de raad de opdracht meegekregen afspraken te maken op vier gebieden, waaronder de oproep tot gebed. Daarbij was er discussie of dit gezien moest worden als een voorwaarde voor de raad om in te kunnen stemmen met de verkoop. Tillema was hier duidelijk in: "je kan niet zomaar tegen iemand zeggen, wij verkopen jou geen grond omdat je van je grondrecht gebruikt maakt." En ook Sönmez noemt het advies van de wijkraad aan de gemeenteraad om, als er niet tot een overeenstemming wordt gekomen, tegen de kadernotitie te stemmen "een verkapt verbod op de oproep tot gebed". Daarmee zou het stellen van de genoemde voorwaarde volgens hem "in strijd zijn met artikel 1 van de Grondwet".

Van den Berg en ten Vergert stonden hier echter anders in. Van den Berg stelde dat de gemeenteraad had ingestemd met de verkoop "onder voorwaarde dat er afspraken komen over (...) de gebedsoproep" en trok hieruit de conclusie dat er bij afwezigheid van die afspraken dus tegen het voorstel gestemd moest worden. Ten Vergert verwijst naar deze uitspraak en zegt: "Dat was (...) ook onze lijn." In de uiteindelijke besluitvorming zullen ze zich als raadsleden echter hoe dan ook aan de wet moeten houden en die wet schrijft volgens hen voor dat ze de publieke azan niet mogen verbieden. De CDA en BBE zijn op een gegeven moment daarbij ook nog door de burgemeester uitgenodigd voor een gesprek over de azan en de grondwet. In dat gesprek gaf de burgemeester aan dat het een probleem zou zijn wanneer de raad tegen het voorstel zou stemmen op basis van de plannen de publieke azan uit te voeren, aangezien dit volgens hem tegen de grondwet in zou gaan. Hoe gingen beide raadsleden hiermee om?

Van den Berg was zich bewust van deze situatie, en stelt over de publieke azan: "Het mag, maar wij vinden dat eigenlijk niet nodig. Echt verbieden kan niet, dus het is een heel groot spanningsveld." Daarbij geeft hij aan dat dit er voor hem op neer komt dat wanneer een moskee kenbaar maakt een publieke azan te willen uitvoeren, de moskee in het buitengebied moet worden gebouwd. "Als jullie willen oproepen tot gebed dan doen we hetzelfde met de Syrische gemeenschap, het grootste Syrisch-orthodoxe klooster zit hier in Glane, heeft niemand last van." Van den Berg heeft het dus enerzijds, zoals besproken in hoofdstuk 2, over het recht op een ruimte om de levensovertuiging te belijden. Anderzijds stelt hij dat wanneer een moskee aangeeft van het recht op de azan gebruik te willen maken, het niet midden in een wijk of stad moet worden gebouwd. Daarbij geeft hij wel aan

niet zeker te weten of dit zou mogen: “Mag het dan inderdaad dat als een partij dat uitspreekt, mag je dan eisen en opdragen dat er aan de rand van de stad wordt gebouwd?”

Ten Vergert stelt over het geval dat de partijen niet bij elkaar zouden komen: “Dan zullen we toch tegen stemmen, dan niet zozeer op de azan, maar op de punten van parkeren, verkeer en andere zaken die een rol spelen.” Daarbij beschreef hij enkele mogelijke problemen qua verkeer, bijvoorbeeld omtrent de islamitische feestdagen. “Dat zijn in ieder geval legitieme redenen (...) om ergens vóór of tegen te zijn.” Op de vraag of hij, nu er een compromis was gekomen en dus ook het CDA vóór het voorstel had gestemd, dan geen problemen meer ziet, antwoordt hij dat “als het verkeerstechnisch goed onderbouwd kan worden” hij akkoord kan gaan. Ten Vergert omschrijft deze actie als “een drukmiddel om beweging te krijgen in de zaak, zowel vanuit moskeebestuur als vanuit de buurt.”

Duidelijk wordt hier dat de wetgeving niet per se definitieve kaders stelt voor de uiteindelijke positie die wordt ingenomen. Zelfs in de situatie waarin actoren de algemeen geaccepteerde interpretatie van de wetgeving volgen en het er niet mee eens zijn, biedt de wetgeving mogelijk niet voldoende bescherming voor de publieke azan. De ruimte in de wetgeving die onder andere ontstaat doordat de regulering van de publieke azan lokaal wordt geregeld kan zo onder invloed komen te staan van wat Feierabend en Rath (1996) het ‘ideologische klimaat’ noemen.

Conclusies

Uit dit hoofdstuk is duidelijk geworden dat de verschillende actoren zich bij het formuleren van hun visies op publieke religie en publieke islam, en bij het innemen van een positie ten aanzien van de azan, moeten verhouden tot vele factoren. Op lokaal niveau blijkt er een verschil tussen de verschillende actoren in de mate waarin en de manier waarop de context bepalend is voor de ingenomen standpunten.

De standpunten van de vertegenwoordigers van de omwonenden en de moskee worden in sterke mate bepaald door de wensen van de achterban. Daarbij bestaat soms enige spanning tussen de wens van de actor om de andere partij tegemoet te komen en de wens van de achterban om vast te houden aan de ingenomen standpunten. De standpunten van de raadsleden zijn in de meeste gevallen minder eenduidig bepaald door de context. Dit komt doordat de achterban in veel gevallen niet direct bij het conflict is betrokken en dus geen duidelijke positie inneemt, doordat de rol van raadslid als volksvertegenwoordiger niet per se duidelijk is en doordat de partijstandpunten ten aanzien van de azan vaak ook niet duidelijk bepaald zijn.

Op niet-lokaal niveau is de invloed meer indirect. Er is een vrij breed gedeelde opvatting dat door het maatschappelijke debat over de islam en door beeldvorming naar aanleiding van terroristische aanslagen, de islam een sterk beladen onderwerp is geworden. Er zijn daarbij actoren die stellen dat het lastig is je tegen de azan uit te spreken, actoren die stellen dat het lastig is je vóór de azan uit te spreken en actoren die stellen dat door de beladenheid van het onderwerp er überhaupt teveel over de azan en de moskee wordt gesproken.

Tot slot blijkt de wetgeving slechts in beperkte mate kaders te stellen aan de posities die worden ingenomen ten aanzien van de azan. Daarbij zijn drie manieren te onderscheiden in hoe de actoren zich tot de wetgeving verhouden. Ten eerste wordt door de constitutioneel secularisten de wetgeving geïnterpreteerd als beschermend voor de publieke azan en ook expliciet als uitgangspunt genomen voor hun visie op publieke religie. Ten tweede wordt door Nijhuis en Breejaart de wetgeving anders geïnterpreteerd, waarbij de publieke azan niet zonder meer wettelijk is beschermd. Daarbij fungeert de wetgeving minder nadrukkelijk als uitgangspunt voor de ingenomen visies. Ten derde volgen van den

Berg en ten Vergert de interpretatie van de constitutioneel secularisten, maar zijn desondanks bereid in de uiteindelijke besluitvorming een positie tegen de publieke azan in te nemen.

Conclusies en discussie

Op basis van het uitgevoerde onderzoek kan er nu een antwoord worden geformuleerd op de hoofdvraag: Welke visie op de rol van religie en in het bijzonder de islam in het publieke domein hebben de betrokken actoren in de Enschedese casus en hoe werken deze visies door in de positie die ze aannemen ten aanzien van de azan?

Duidelijk is dat er net als in eerder onderzoek naar het debat rond de islam (Weiner, 2014a; Tamimi Arab, 2015) sprake is van een tweedeling in visies op publieke religie, waarbij beide visies zijn te interpreteren als een vorm van secularisme. Enerzijds is er een groep van constitutioneel secularisten die vanuit een nadruk op gelijke rechten en vrijheid van meningsuiting het recht op publieke religie verdedigen. Vanuit hun visie op religie stellen ze daarbij dat ze weinig over de inhoud van de azan te zeggen hebben. Anderzijds is er een groep van cultureel secularisten die stellen dat bepaalde vormen van religie, waaronder de azan, niet in de publieke ruimte thuishoren. Vanuit deze visie stelt deze groep dat de azan juist problematisch is als publieke religie vanwege zijn inhoud, en dat daarom de inhoud er dus toe doet.

De gevonden tweedeling volgt niet per se het onderscheid tussen links en rechts en ook binnen specifieke politieke partijen blijkt discussie aanwezig te zijn. Verder worden ook binnen de groepen van vertegenwoordigers van omwonenden en met name van de moskee uiteenlopende standpunten ingenomen. Enerzijds is er dus sprake van een duidelijk "conflict (...) about the meaning secularism" Verkaaik en Tamimi Arab (2016: 251), anderzijds valt dit niet te reduceren tot een conflict tussen links en rechts of tussen religieus en niet-religieus.

Op basis van bovenstaande is duidelijk dat de azan voor de cultureel secularisten in ieder geval een speciale status krijgt als specifieke vorm van publieke religie. Daarnaast wordt de azan met name door hen ook op basis van andere zaken een speciale status toegekend. Zo spreken de betreffende actoren over de specifieke inhoud van de azan als respectloos of intolerant en spreken ze in sommige gevallen hun twijfels uit over de (politieke) bedoelingen achter het versterken van azan en over de relatie van de azan tot de Nederlandse cultuur.

Door deze actoren wordt in de meeste gevallen gesteld dat dergelijke kritiek zich richt tegen specifieke elementen van de azan en niet is gericht op de azan omdat deze islamitisch is. Met andere woorden: de azan wordt niet een speciale status toegekend omdat de islam een speciale status wordt toegekend. Er bleken echter in sommige gevallen zeker culturele argumenten en argumenten verbonden met een meta-narratief een rol te spelen. Dit betekent in ieder geval dat "the rather supportive or de-politicised attitudes of local politicians" (1139), die Landman en Wessels in hun onderzoek vonden, in Enschede anno 2016 minder breed gedeeld worden.

Bij het bepalen van de ingenomen standpunten is er een verschil waar te nemen tussen enerzijds de groepen van vertegenwoordigers van de omwonenden en van de moskee en anderzijds de raadsleden. Voor de eerste gelden de wensen van de achterban als sterk bepalend en is het vooral de vraag in hoeverre persoonlijke visies een rol spelen. Voor de raadsleden is de rol van achterban minder duidelijk doordat deze in veel gevallen minder direct is betrokken bij het conflict. Daarnaast zijn zowel de rol van raadslid als volksvertegenwoordiger als de partijstandpunten ook niet direct bepalend voor het ingenomen standpunt.

Verder is er een breed gedeelde opvatting dat onder invloed van (inter)nationale debatten en gebeurtenissen de islam een sterk beladen onderwerp is geworden. Zoals aangegeven in de inleiding, stellen Jouili en Moors (2014) in dat kader de vraag "whether it

is the greater sonic presence of Islam (such as the call to prayer), linked to a Muslim quest for recognition, that has engendered public debate or whether the secular (or non-Muslim) ear has simply developed a greater anxiety about Islamic sounds” (982). Vanuit mijn onderzoek valt daaraan toe te voegen dat er niet alleen méér debat is over de islam (en de azan), maar ook dat actoren van alle kanten aangeven dat het moeilijker is je over islam (en de azan) uit te spreken.

Tot slot blijkt de wetgeving slechts in beperkte mate kaders te stellen aan de posities die worden ingenomen ten aanzien van de azan. Ook de actoren die de algemeen geaccepteerde interpretatie van wetgeving volgen en het er niet mee waren, wisten toch in de uiteindelijke besluitvorming een positie in te nemen die tegen de wetgeving in ging. Daarnaast is duidelijk geworden dat door de gedecentraliseerde regulering van de azan in Nederland, de uiteindelijke lokale regelgeving sterk afhankelijk kan zijn van de omstandigheden. Factoren als islamitisch extremistische aanslagen tijdens het proces of de aanwezigheid van een groep als de Syrisch-orthodoxen in Enschede kan daarbij van sterke invloed zijn op hoe vaak en hoe hard de azan uiteindelijk wordt toegestaan. Dit sluit aan bij de uitspraak van Allievi (2009) dat “conflicts centring on the presence of mosques in Europe appear to be related more to timing and contingencies than to content” (94).

Daarbij is dit laatste punt mogelijk ook toe te passen op dit onderzoek zelf. Gedurende het debat rond de azan in Enschede hebben verschillende gebeurtenissen plaatsgevonden die mogelijk van invloed zijn geweest op de onderzoeksresultaten. Naast de verschillende extremistische aanslagen gaat het hierbij ook om verschillende gebeurtenissen in de nasleep van de mislukte staatsgreep in Turkije van 15 juli 2016. Indien de interviews vóór die datum hadden plaatsgevonden, waren er bijvoorbeeld wellicht minder vragen gesteld bij het veronderstelde doel achter de azan en de mogelijke invloed van de Turkse overheid via de ISN. In die zin is dit onderzoek tot op zekere hoogte een momentopname.

Verder lag in mijn onderzoek de focus in de eerste plaats op het religieuze aspect. Hoe denkt men over de azan als vorm van publieke religie? Hoe denkt men over de azan als vorm van publieke islam? In verschillende andere onderzoeken wordt het debat rond de islam en de azan echter ook geanalyseerd vanuit andere invalshoeken. Zo spreken Lentin en Titley (2012) in termen als cultureel racisme en nationale of Europese identiteit en is een groot deel van de analyse van Tamimi Arab (2015) gebaseerd op de concepten nativisme en nostalgie. Dergelijke aspecten zijn in mijn onderzoek vrijwel niet teruggekomen en het zou interessant zijn om te onderzoeken in hoeverre deze aspecten van belang zijn in de Enschede casus. Tegelijk blijkt uit de focus op religie dat het religieuze aspect van de azan erg belangrijk is in het debat. De azan roept onder andere zoveel discussie op omdat het publiek, religieus én islamitisch is.

Literatuurlijst

- Allievi, Stefano (2009). *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends*. Londen: Alliance Publishing Trust.
- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Avcioglu, Nebahat (2007). Identity-as-form: The Mosque in the West. *Cultural Analysis*, 6: 91-112.
- van der Burg, Wibren (2010). Homogeniteit versus diversiteit: schuivende verhoudingen. *Religie & Samenleving*, 5(2): 103-123.
- Casanova, José (2011). The Secular, Secularizations, Secularisms. In Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer en Jonathan VanAntwerpen (eds.). *Rethinking Secularism* (pp. 54-74). New York: Oxford University Press.
- Cesari, Jocelyne (2005). Mosque conflicts in European cities: Introduction. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(6): 1015-1024.
- Eade, John (1996). Nationalism, Community, and the Islamization of Space in London. In Barbara Metcalf. *Making Muslim Space in North America and Europe* (pp. 217-233). University of California Press.
- Feirabend, Jeroen en Rath, Jan (1996). Making a Place for Islam in Politics: Local Authorities Dealing with Islamic Associations. In W. A. R. Shadid en P. S. Koningsveld (eds.). *Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe* (pp. 243-258). Kampen: Kok Pharos.
- Gale, Richard (2005). Representing the City: Mosques and the Planning Process in Birmingham. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(6): 1161-1179.
- Göle, Nilüfer (2011). The public visibility of Islam and European politics of resentment: The minarets-mosques debate. *Philosophy and Social Criticism*, 37(4): 383-392.
- Jouili, Jeanette S. en Moors, Annelies (2014). Introduction: Islamic Sounds and the Politics of Listening. *Anthropological Quarterly*, 87(4): 977-988.
- Katz, Marion H. (2015). Call to Prayer. In Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas en Everett Rowson (eds.) *Encyclopaedia of Islam* (3e ed.). http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25461.
- Kennedy, James C. (2010). *Bezielende verbanden. Gedachten over politiek, religie en maatschappij in het moderne Nederland*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Khan, Naveeda (2011). The Acoustics of Muslim Striving: Loudspeaker Use in Ritual Practice in Pakistan. *Comparative Studies in Society and History*, 53(3): 571-594.
- Landman, Nico en Wessels, Wendy (2005). The Visibility of Mosques in Dutch Towns. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(6): 1125-1140.
- Lentin, Alana en Titley, Gavan (2012). The crisis of 'multiculturalism' in Europe: Mediated minarets, intolerable subjects. *European Journal of Cultural Studies*, 15(2): 123-138.

- Mahmood, Saba (2010). Can Secularism Be Other-wise? In Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun (eds.). *Varieties of Secularism in a Secular Age* (pp. 282-299). Cambridge: Harvard University Press.
- Maussen, Marcel (2009). *Constructing Mosques: the governance of Islam in France and the Netherlands*. Amsterdam: Amsterdam School for Social Science Research.
- Perkins, Alisa (2010). Negotiating alliances: Muslims, gay rights and the Christian right in a Polish-American city. *Anthropology Today*, 26(2): 19-24.
- Tamimi Arab, Pooyan (2015). *Amplifying Islam: pluralism, secularism, and religious sounds in The Netherlands* (Dissertatie). Utrecht: Utrecht University.
- Verkaaik, Oskar (2012). Designing the 'anti-mosque': identity, religion and affect in contemporary European mosque design. *Social Anthropology*, 20(2): 161-176.
- Verkaaik, Oskar en Tamimi Arab, Pooyan (2016). Managing Mosques in the Netherlands: Constitutional versus Culturalist Secularism. *Journal of Muslims in Europe*, 5(2): 251-268.
- Weiner, Isaac A. (2014a). Calling Everyone to Pray: Pluralism, Secularism, and the Adhan in Hamtramck, Michigan. *Anthropological Quarterly*, 87(4): 1049-1078.
- Weiner, Isaac A. (2014b). *Religion Out Loud: Religious Sound, Public Space, and American Pluralism*. New York: New York University Press.
- Wiegiers, Gerard (2012). Godsdienstvrijheid onder druk? Reacties van levensbeschouwelijke organisaties in Nederland op het Zwitserse minarettenverbod. *Religie & Samenleving*, 7(1): 22-39.