



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

De zware plicht van de lichte gemeenschap

Hurenkamp, M.E.A.; Duyvendak, W.G.J.

Published in:
Krisis

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Hurenkamp, M. E. A., & Duyvendak, J. W. (2008). De zware plicht van de lichte gemeenschap. *Krisis*, 28(1), 1-14.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <http://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

MENNO HURENKAMP EN JAN WILLEM DUYVENDAK

DE ZWARE Plicht VAN DE LICHTe GEMEENSCHAP

Krisis, 2008, Issue 1

1. Jami en Máxima

Halverwege 2007 deed zich in Nederland een curieuze situatie voor. Ehsan Jami en prinses Máxima brachten het land in rep en roer over zijn identiteit. Was het toeval dat beide onruststokers geen wortels in de polder hadden, of hielp hun afstand tot onze geboortegrond juist om ingesleten vanzelfsprekendheden te bevragen? Het was in ieder geval niet de eerste keer dat de vaderlandse consensus door vreemde eenden in de bijt doorbroken werd. Over ‘de jaren zestig’ of ‘de krakers’ kon nog smalend gezegd worden dat het de kinderen uit de eigen middenklasse waren die de heersende moraal wilden afstoffen, nu werpen zich nieuwkomers en buitenstaanders als Fortuyn op om de consensus aan de orde te stellen. Die biografische achtergrond laten we hier voor wat deze is. Het onderwerp van dit betoog is het verklaren van de schijnbaar paradoxale reactie die beide nieuwkomers kregen op hun interpretatie van de Nederlandse identiteit. De een kreeg slechts bijval, de ander slechts kritiek – terwijl ze beiden bevestigden wat naar hun idee de Nederlandse interpretatie van vrijheid was.

Ehsan Jami eiste het recht om zonder problemen zijn geloofsgemeenschap te verlaten. Hij deed dat via de media, en met hulp van de media.

Nagenoeg niemand weersprak Jami. Uit de reacties kwam naar voren dat hij inderdaad, zoals iedere Nederlander, het recht had om vrij te zijn. Maar volgens de publieke opinie vergaloppeerde prinses Máxima zich niet lang daarna, bij een poging het ultieme gevolg van dat recht te benoemen. Toen ze stelde dat ‘de Nederlander niet bestaat’ omdat alle Nederlanders verschillend zijn, was het land te klein. Máxima heette zich te hebben versproken, terwijl ze goedbeschouwd, in een rechte lijn van Jami’s beroep op vrijheid, had doorgeredeneerd. Wanneer immers iedereen zijn gemeenschap kan verlaten en we dat ook waarderen, dan moeten er toch ongelooflijk veel verschillende soorten individuen zijn? Dan kan van een gezamenlijke identiteit toch nauwelijks sprake zijn, en dat zouden we dan toch ook niet moeten betreuren? Zo zat het blijkbaar niet, want de reacties op haar uitspraak waren het begin van een aanzwellende kritiek op het koningshuis – deel van de Nederlandse identiteit sinds 1814 – naar aanleiding waarvan er een opiniepeiling verscheen die meldde dat minstens de helft van bevolking vond dat de Oranjes hun ceremoniële rol in de regering helemaal moesten opgeven.

Maar hoe zit het dan wel? Moet er wel méér vrijheid komen, maar mag het resultaat van dat streven naar meer vrijheid niet benoemd worden? Moet de ‘verbeelde gemeenschap’ Nederland ten koste van alles overeind gehouden worden terwijl we vol overtuiging de dagelijkse gemeenschappen afbreken? Of moet er alleen een bepaald soort vrijheid komen, eentje waar alle inwoners van Nederland zich in thuis moeten voelen? We zien hier de opvattingen van ‘de jaren zestig’ van de twintigste eeuw botsen met die van ‘de jaren nul’ van de eenentwintigste eeuw. Inmiddels ‘klassiek’ geworden liberalisme stuit op bekende en nieuwe correcties op dat liberalisme. Dat gebeurt regelmatig op een toon die aan een – gedeeld – verlangen tot karikatuur te wijten lijkt, in plaats van op basis van diepe verschillen van inzicht over het historische of sociale wezen van de vaderlandse democratie. De individualisten, de dichters en de denkers, de ‘zestien miljoen mensen op dat hele kleine stukje aarde’ die zich door niemand, nooit, de les laten lezen, zij hebben het zwaar te

verduren van de populistten en de realisten, die zich voordoen als profeten of helden, bereid om de kudde voor te gaan om de crisis te overleven.

‘Jami goed, Máxima fout’ is de actuele vertaling van de botsing tussen een in Nederland inmiddels tamelijk traditioneel streven naar individuele emancipatie en bevrijding aan de ene kant, en een nog wat onwennig geformuleerd verlangen naar nieuwe vormen van loyaliteit en verbondenheid aan de andere kant. Het wordt inmiddels min of meer vanzelfsprekend geacht dat mensen zich los willen maken van knellende verbanden. Met behulp van onderwijs leiden we ze op tot mondige burgers om dit te kunnen, met de commerciële boodschap *be an individual* instrueren we ze om dit te willen. Verbondenheid met anderen dient plaats te vinden via gedeelde smaak, via de liefde voor vrijheid of via de verzorgingsstaat – zolang de eenheid waarin die verbondenheid tot stand komt maar maximale vrijheid aan individuele ontwikkeling biedt, met ruimte voor tegenspraak, dialoog en reflectie. Andere categorieën raakten uit de gratie. Gezin, natie, gemeenschap – verbanden waar de leden noodzakelijk onvrijwillig lid van worden en waaruit opstappen ingewikkeld is – werden weggeschreven of op het tweede plan geplaatst wegens een gebrek aan democratische en emancipatoire mogelijkheden. Maatschappelijke vernieuwing diende te komen uit nieuwe instituties.

Maar uit het verschil in reacties op Jami en Máxima valt een kentering op te maken. Het is lang niet meer zo vanzelfsprekend om te stellen dat alle verbanden verdwenen zijn of zouden moeten verdwijnen. Zowel het min of meer empirisch gefundeerde individualiseringsvertoog als het normatieve liberalisme raken slechts bij het analyseren van maatschappelijke verschijnselen, zo ondervond Máxima tot haar schande. Politieke verlangens naar loyaliteit, verbondenheid, tradities en herkenbaarheid zijn nu makkelijker te mobiliseren onder de bevolking en makkelijker succesvol tot uitdrukking te brengen dan ze lange tijd waren. Wie goed gebruik maakt van vermeend échte Nederlandse tradities – zoals Ehsan Jami – komt daarentegen een heel eind. Als bron van maatschappelijke vernieuwing en als oplossing voor sociale problemen,

worden nu vooral bekende kaders voorgesteld. Natie, gezin, burgerschap en gemeenschap herwonnen schijnbaar achterhaalde relevantie als kaders om de crisis te overwinnen. Vernieuwing via bekende kaders – zo onderscheiden zich dit decennium en vermoedelijk ook de komende decennia.

Wat we nu in Nederland zien is dus gestold liberalisme aan de conservatieve zijde en onzeker conservatisme aan de liberale kant. De ooit vooruitstrevende ideeën om mensen te bevrijden – gelijkheid van de seksen, seksuele vrijheid en vrijheid van meningsuiting – zijn nu regelmatig instrumenten om mensen buiten te sluiten. En de categorieën die bedoeld waren om mensen buiten te sluiten – de gemeenschap, de natie – worden niet zelden met emanciperende bedoelingen ingezet. Dit heeft tot gevolg dat een deel van de discussies over binding en identiteit bestaat uit retorische territoriumdrift, die zich uit in nogal overdreven voorgestelde multiculturaliteit, of juist extreme vormen van nationalisme aan de kant van de tegenstander. Op het terrein van de oplossingen zijn er geen grote meningsverschillen, behoudens extreme meningen over export van alle migranten om de criminaliteit te bestrijden, dan wel over invoering van de sharia om immigranten gelijke rechten te geven. Dat maakt veel discussies over de Nederlandse identiteit uiteindelijk tot tamelijk navelstarende en vooral statische oefeningen. Is het nu erg in Nederland, en zo ja, hoe erg is het dan?

Wat we hier tegenover willen stellen is een manier om naar de veelvormige en vaak hoogoplopende discussie over binding, identiteit, burgerschap en cultuur te kijken die het debat bevrijdt van nodeloze retoriek. Maar we doen dat met een begrip dat eerder conservatief van aard heet te zijn dan progressief: gemeenschappen. Door de interventies van Jami en Máxima te verklaren vanuit hetzelfde mechanisme hopen we ook een uitweg te vinden voor het onzekere conservatisme aan de liberale kant. Aan de hand van de botsende reacties op Jami enerzijds en Máxima anderzijds, zullen wij de werkwijze van onze lichte en zware gemeenschappen laten zien.

Een paar definities. Onder gemeenschap verstaan we een groep mensen die iets delen wat hen onderscheidt van andere groepen. Een gemeenschap roept dus overeenkomst en verschil in het leven. Het is een relationele manier van kijken; de groepen hebben en krijgen betekenis ten opzichte van elkaar. De term licht staat voor ‘goed’, want makkelijk en aangenaam, maar ook ‘vluchtig’, en de term zwaar staat voor ‘moeizaam’ want lastig kwijt te raken, en soms ook ‘onwenselijk’.

Onder lichte gemeenschappen verstaan we de groepen waar je als individu zonder ernstige gevolgen van los kunt komen (Duyvendak 2004). Het zijn onze sportclubs, de vriendenclubs, de vrijwilligersorganisaties van het middenveld, maar ook de scholen, de buurtbijekomsten en de kerken. Je treedt toe op eigen of op andermans verzoek, niet per se als gevolg van een actieve keuze, het lidmaatschap kan ook bepaald worden door je kennissenkring, je familie of je woonplaats. Ze hoeven niet democratisch van aard of doelstelling te zijn.

Tot op zekere hoogte verwijzen lichte gemeenschappen naar het ‘nieuwe’ empirische verschijnsel dat mensen niet radicaal individualiseren, maar zich in toenemende mate informeel organiseren; niet in duurzame verenigingen, maar in tijdelijke verbanden (Wuthnow 1998: 5) die vaak buiten de gevestigde politiek om opereren (Beck 1999), waarin de participatiebereidheid van burgers incidenteel is (Dekker en Hooghe 2003) en waarin men eerder gestuurd wordt door individuele dan collectieve belangen (Schudson 1998). Burgerschap in dat soort gemeenschappen is levendig maar onzeker, eerder gericht op sociale zorgzaamheid dan op politiek activisme en uiteindelijk afhankelijk van voorwaarden waarin voorzien wordt door de *civil society* en de overheid. Waar het hier om gaat is dat je in die lichte gemeenschappen in redelijke mate vrij bent om te gaan, vrij bent om je naar eigen inzicht te committeren, vrij bent om naar eigen inzicht je opvattingen te laten horen, maar dat deze lichte gemeenschappen toch effectief bijdragen aan een hoge mate van voorspelbaar gedrag, aan het ontstaan en voortbestaan van in allerlei opzichten homogene groepen.

Waar op het oog grote keuzevrijheid cruciaal lijkt voor de lichte gemeenschappen, geeft die vrijheid in praktijk geen aanleiding tot het verwachten van grote diversiteit of het ontstaan van extreem tijdelijke verbanden. De lichte gemeenschappen zijn dan ook geen product van een individueel verlangen, maar van een maatschappelijke structuur die deze verbondenheid via de cultuur (met een nadruk op individualisme), de politiek (met een nadruk op keuzevrijheid) en de economie (met een nadruk op flexibiliteit) tot stand laat komen. Lichte gemeenschappen zijn ook een maatschappelijke opdracht. Hun bestaan wordt gevoed door individualiseringsvertogen, emancipatieambities en radicale moderniseringsanalyses. Ze staan voor de vorm van vrijheid die in Nederland getolereerd wordt. Ehsan Jami's erkenning was in zekere zin verzekerd omdat hij, met zijn oproep de moslimgemeenschap te liberaliseren, een beroep deed op een cultureel en sociaal stevig gevestigd ideaal.

Onder zware gemeenschappen verstaan we die verbanden waar men niet zomaar lid van kan worden en waarvan uittreding wel serieuze gevolgen voor individuele leden heeft (Duyvendak 2005). Het zijn de religies die niet graag mensen laten gaan, de gezinnen waarin er maar een de baas is, maar ook de natiestaten die hechten aan hun eigen cultuur. Gedrag binnen de zware gemeenschappen is voorgeschreven. Individuele afwijking daarvan wordt gestraft of, wanneer het aanhoudt, getracht te beantwoorden met institutionele aanpassing. Want zware gemeenschappen zijn gulzig, ze worden gedefinieerd door hun overlevingsdrang. Binnen de zware gemeenschap heerst de opvatting dat ze cruciaal zijn voor de leden van hun gemeenschap: zonder de zware gemeenschap valt de basis onder hun identiteit weg. Wanneer het belangrijkste deel van die gemeenschapsidentiteit wordt gevormd door het idee dat vrijheid een erg groot, zo niet het grootste, goed is, wordt duidelijk waarmee prinses Máxima werd geconfronteerd: met de zware gemeenschap Nederland, die in het geweer kwam toen ontkend werd dat er sprake was van onderlinge binding.

2. Na de etherische draai

Eerst een korte nadere plaatsbepaling. Waarom lichte en zware gemeenschappen, waarom niet dik en dun burgerschap, sterke en zwakke identiteit, waarom eigenlijk überhaupt gemeenschap? Om met dat laatste te beginnen: gemeenschap duidt voor alles op die verbanden waar eerder waarden dan contracten, eerder onuitgesproken verstandhoudingen dan notulen, eerder het recht van de sterkste dan de regels van de democratie gelden, waar eerder geboorte dan contributie, bloedband dan paspoort en kennissen dan statuten het lidmaatschap bepalen. Er zijn in 1955 vierennegentig definities van gemeenschap verzameld, zo werd in 1971 door twee onderzoekers geconstateerd, en het enige wat sinds dat moment aan gemeenschappelijks erover geconcludeerd is, is dat ze allemaal over mensen gaan (Bell en Newby 1971: 27). Deze op het eerste gezicht redelijk onbevredigende situatie is nooit wezenlijk veranderd, en dit gebrek aan overeenstemming over de betekenis bracht sommigen al tot de suggestie om de term dan maar niet meer te gebruiken. ('Community is the poor sociologist's substitute for the novel' (Glass 1966).) Omdat ook, om wat te noemen, liefde zich slecht laat definiëren en toch wel een onderzoekje waard is, is van die voorstellen nooit veel terechtgekomen. Maar waar betwiste termen als kunst, liefde en in de geesteswetenschappen termen als burgerschap, staat of democratie ondanks hun diffuse betekenis in het middelpunt van de belangstelling bleven staan, kon dat over de gemeenschap niet gezegd worden. Dat komt omdat de gemeenschap een slechte pers heeft en mede als gevolg daarvan ook als beperkt analytisch hanteerbaar begrip wordt gezien.

Naast warme relaties stond of staat de gemeenschap immers ook voor onderdrukkende relaties, stilstand en particularisme. Dit is in ieder geval terug te voeren op het debat aangejaagd door Ferdinand Tönnies en diens nauw verholen voorkeur voor de 'echte' en 'menselijke' gemeenschapsverhoudingen vis-à-vis de 'kunstmatige' en 'nieuwe'

constructie die de maatschappij heet te zijn (Tönnies (1887) 2002). De socialist Tönnies, grondlegger van de beroemde tegenstelling tussen *Gemeinschaft* en *Gesellschaft*, deed weinig moeite om te verhullen dat de wat hem betreft noodzakelijke eenzaamheid van het individu in de maatschappij en de daaruit volgende spanningen met andere burgers hem maar matig bevielen. De modernisering was misschien onvermijdelijk, maar betekende toch vooral verlies, verlies van echt contact, omdat het gevolg van de modernisering was dat de staat oorlog tussen individuen moest voorkomen, in plaats van dat een gemeenschappelijk sentiment ervoor zorgde dat ieder het zijne krijgt. De gemeenschap als concept was eigenlijk het ideaalbeeld voor de staat in dit denken, de staat zoals deze idealiter zou moeten zijn. Dit romantische idee van de gemeenschap was dus feitelijk een product van de moderniteit. Het zou nog minstens een eeuw terugkeren in kritieken die de ontwikkeling van de moderne maatschappij in sociaal-historische termen trachtten te duiden, en die er impliciet van uitgingen dat Tönnies zijn begrippen als opeenvolgend in de tijd bedoeld had en niet als complementair. Dat was feitelijk onterecht, hij zag ze naast elkaar bestaan, maar het was wel dienstbaar aan de kracht van het argument dat deze kritieken decennium na decennium optekenden: 'de gemeenschap is nu echt verloren, dankzij de...' – en dan volgde de meest recente grootschalige maatschappijverandering. Het waren de tegenstellingen die in de concepten gemeenschap/maatschappij zaten opgesloten – stad versus platteland, nieuw versus oud, groot versus klein, echt versus kunstmatig, dynamisch versus stabiel, vooruitgang versus traditie, gebroken versus heel – die voor de heldere boodschap zorgden; niet het feit dat we sinds mensenheugenis al ruzie maken in dorpjes, dat tradities ook heksenverbrandingen kunnen inhouden.

In de jaren dertig van de twintigste eeuw zou deze wat naïeve en ahistorische opvatting een vervelende draai krijgen. De *Volksgemeinschaft* die in Duitsland vorm kreeg tussen 1933 en 1945 zou de term gemeenschap – ook de socialistische variant daarvan (vgl. Van Doorn 2007) – voor lange tijd verbinden met antidemocratische tendensen. Dat gold zeker in Nederland, waar gemeenschap en

Gemeinschaft nagenoeg inwisselbaar zijn, maar ook daarbuiten. Het concept gemeenschap wekte weerstand, met name onder radicale schrijvers, vanwege het inherente conservatisme, of zelfs het geweld dat noodzakelijk aan de gemeenschap als analytisch concept verbonden zou zijn. ‘The desire for community relies on the same desire for social wholeness and identification that underlies racism and ethnic chauvinism, on the one hand and political sectarianism on the other’ (Young 1986: 2). Voor zover de gemeenschap nog bestond, verhinderde deze eerder persoonlijke groei, emancipatie en democratisering dan dat deze daaraan bijdroeg (Sennett 1996 (1972): 35). De wij-gevoelens die bij de gemeenschap horen, waren in deze redenering niet ‘echt’, maar defensieve constructies die we in ons hoofd bouwden om ons te beschermen tegen bevrijdende onzekerheid. De kleinschaligheid die ermee geassocieerd wordt, het directe en niet-anonieme contact dat bij de gemeenschap hoort, het wederzijds begrip, daarin is veel te weinig plaats voor de ambiguïteit en contradicties van het dagelijkse moderne leven – zeker in de grote stad, die met zijn vervreemding en grootschaligheid juist bijdraagt aan mogelijkheden om anders te zijn en ruimte biedt voor het bestaan van verschillen zonder dat deze platgeslagen hoeven te worden.

Dit vermeend negatieve karakter droeg eraan bij dat de gemeenschap als kenbaar object, als institutie of als structuur van instituties als kwetsbaarder dan gemiddeld werd gezien. Er was wel een uitweg, namelijk benadrukken dat de moderne gemeenschap individueel gekozen was, maar het meten van vriendschap, thuisgevoel, wederzijdse betrokkenheid, loyaliteit werd bij voorkeur gedesaggregeerd aangepakt (Brint 2001). Netwerken, rituelen, varianten van sociaal en cultureel kapitaal, interpretaties van solidariteit en sociale cohesie bleken beter af te bakenen instrumenten dan het met overwegend pessimistische theorieën gevoede idee van gemeenschap. De dorpen, buurten, wijken, groepen gelovigen, de groepen mensen die een taal deelden, ze hadden immers allemaal individuele leden die uitwaaierden over andere dorpen en wijken, die buiten hun gemeenschap werkten, of die daarbuiten vrienden of familie hadden, die zich niet slechts door de opvattingen van hun gemeenschap maar

door een samenspel van krachten lieten sturen. Niet belast door de geschiedenis werden de alternatieven voor de waarden die de gemeenschap trachtte uit te drukken als flexibeler en veelzeggender instrumenten gezien. Niet dat het woord uit de taal of uit de wetenschap verdween – zie de ondertitel van Robert Putnams beroemde boek *Bowling alone. The collapse and revival of the American community* – maar als studieobject verdween de gemeenschap naar de marge.

Lastig kenbaar en verdacht: de gemeenschap is de afgelopen decennia het domein geworden van onderzoekers die haar bij voorkeur in abstracte of symbolische zin definiëren. ‘De verbeelde gemeenschap’ (Anderson 1991 (1983)), ‘de symbolische gemeenschap’ (Cohen 1985), ‘de morele gemeenschap’ (Etzioni 1996) en ‘de virtuele gemeenschap’ (Rheingold 1993) maakten furore. Het zijn allemaal gemeenschapsopvattingen die op de een of andere manier Andersons dictum dat gemeenschap toch vooral een mentaal proces was tot uitgangspunt namen.

All communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined. Communities are to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined’ (Anderson 1991 (1983): 6).

De afgelopen drie decennia lijkt sprake te zijn geweest van een ‘etherische draai’ in het denken over gemeenschap. Het relationele element van de gemeenschap, de noodzakelijke insluiting en uitsluiting die aan elke gemeenschap verbonden is, verdween naar de achtergrond ten gunste van een overwegend abstracte voorstelling van de gemeenschap als een niet-buurtgebonden, niet-onderdrukkende of niet fysiek zichtbare manier waarop mensen zich tot elkaar verhouden. Daarmee werd het uitsluitende karakter niet ontkend of onzichtbaar gemaakt, maar de belangstelling van hen die het begrip gemeenschap gebruikten, ging onmiskienbaar uit naar de vergeestelijkte dimensies die aan deze manier van denken over groepen te onderscheiden viel. Naar internet, waar dankzij individuele participatie de gemeenschap eerder dan een al dan niet

dwingende structuur een creatieve bron heet te zijn. Naar gedeelde normen en waarden waar de gemeenschap om een morele dialoog heet te draaien. Naar gedeelde symbolen waarop gemeenschapswaarden kunnen worden losgelaten om de grenzen van de gemeenschap aan te passen aan de tijd.

De etherische draai geeft bedoeld of onbedoeld een geruststellend karakter aan de gemeenschap. De nadruk op de manier waarop de individuele leden met elkaar omgaan laat ruimte voor dialoog binnen de gemeenschap, voor het denken of verbeelden van de gemeenschap door de individuele leden – en dus voor het vermijden van het verwijt dat consensus, zo niet onderdrukking essentiële karakteristieken zijn van de gemeenschap. Vreest niet, de door moderne en democratisch aangelegde mensen gevreesde eenheid of cohesie is maar schijn, en die schijn wordt gewekt door de grens die de gemeenschap met andere gemeenschappen heeft. Binnen de gemeenschap zelf zet dissonantie over de betekenis van de gemeenschap zelf de toon.

[...] what is actually held in common is not very substantial, being form rather than content. Content differs widely among members. It follows, therefore, that insofar as community provides the context for culture, a different conception of it is required. We propose that rather than thinking of community as an integrating mechanism, it should be regarded instead as an aggregating device (Cohen 1985: 20).

Het is tegen de achtergrond van dit enerzijds als tamelijk abstract voorgestelde en anderzijds met problematische eigenschappen beladen begrip gemeenschap, dat we de lichte en de zware gemeenschappen neerzetten. De reden hiervoor is dat verschijnselen die direct met de meest aardse en meest negatieve interpretaties van gemeenschap verbonden worden, zoals lokalisme, nationalisme, particularisme, godsdiensttwist en etnische strijd, sterk opspelen. De beroemde tolerantie staat ter discussie, of deze nu opgelegd was of doorleefd; religie heeft in korte tijd een ver-

dachte naam gekregen; loyaliteit mag niet meer stilzwijgend en dubbelzinnig beleden worden maar moet van de daken geroepen worden; lastige individuen worden aangesproken als vertegenwoordigers van een hele groep, denk aan de stadsjeugd die door het leven gaat als ‘Marokkaanse rotjongens’, een categorie die (helaas) hard op weg is bestuurlijke legitimiteit te verdienen. Hoewel we er hier niet op ingaan, beperkt dit verschijnsel zich niet tot Nederland, maar het is wel indringend dat juist in het vooruitstrevende Nederland, bijna verlost van alle dwang, deze verschijnselen zo prominent naar voren komen. Niet dat de welvaart ons in de steek laat, niet dat we massaal ongelukkig zijn, niet dat we de solidariteit hebben opgegeven, maar de onzekerheid over wat onze gemeenschap is of zou kunnen zijn lijkt door de etherische voorstelling van zaken eerder bevestigd dan weggenomen te worden. Hoorde lange tijd alleen het begrip internationale gemeenschap tot het parlementaire taalgebruik, inmiddels zijn zowel de nationale als de religieuze en etnische gemeenschap weer doorsneetermen. En omdat het in deze processen niet alleen om ‘normen en waarden’ en interne diversiteit gaat maar ook om burgerschap, uitstoting en bedreiging, is herijking van ons begrip van de gemeenschap hard nodig. Wanneer we weer willen weten wat ‘ons wij’ is, zoals in veel recente politieke analyses valt op te tekenen, helpt het om te weten in welke kaders we ‘ons wij’ geneigd zijn te zien, en hoe die kaders vorm krijgen.

Hierbij helpen de zware en de lichte gemeenschap. Doordat ze met zijn tweeën zijn, scheppen ze de ruimte waarin niet elk sociaal verschijnsel platgedrukt hoeft te worden tot een goede of een minder goede gemeenschap. Lidmaatschap van beide is onvermijdelijk. Cruciaal is niet de aard van de ene of de andere gemeenschap; aan beide zitten goede en slechte kanten. Het nogal vermoeiende discours over het einde van de gemeenschap wordt zo vermeden. Ook de vraag of de ene gekozen is en de andere via dwang of ongevraagd tot stand komt, doet er niet echt toe. Cruciaal voor individueel en collectief geluk is de wisselwerking tussen beide soorten gemeenschappen – via de leden, via de *civil society*, via de overheid. Anders dan in betogen over de responsieve, verantwoordelijke of

gekozen gemeenschap gaat er ook niet de sluimerende veronderstelling achter schuil dat via de gemeenschap een utopia binnen bereik ligt. Verschillende gemeenschappen hebben verschillende effecten. Leden van lichte en zware gemeenschappen doen ter rechtvaardiging van hun handelen een beroep op impliciete en expliciete verhalen in de Nederlandse cultuur. Onze verhalen over vrijheid hebben te maken met ruzie, conflict, transparantie: goed burgerschap is hier minder gemeenschap. Wie meer ruimte of licht wil scheppen in een gemeenschap zal zich moeten presenteren als een afvallige, een ketter of scheurmaker die de taal van het recht en de zelfbeschikking gebruikt om contact te maken met (leden van) andere gemeenschappen. Onze verhalen over verbondenheid hebben te maken met dialoog, verantwoordelijkheid, fatsoen: goed burgerschap betekent hier meer gemeenschap. Wie de grenzen van een gemeenschap duidelijker wil markeren zal zich als herder, als behoedzame leider moeten presenteren, en de taal van sociale cohesie moeten spreken.

Je wordt geboren in de zware gemeenschap Nederland, maar daar hoef je weinig van te merken want er is een redelijke kans dat het lidmaatschap van die gemeenschap aanhoudt terwijl je langzaam maar zeker, via ouders, vrienden, school en werk wordt opgenomen in zoveel lichte gemeenschappen als je maar enigszins aankunt of aan denkt te willen. Mogelijk dat je iets merkt van een gemeenschap die zich – vanwege aanhoudende overschrijdingen van de voor de gemeenschap cruciale norm – tracht te verzwaren, doordat je pleidooien hoort om je meer geschiedenislessen te geven of meer belasting of actief burgerschap van je te vragen. Voor het grootste gedeelte van de burgers zal dit geen identiteitsbedreigende interventie zijn: ze zullen de vrijheid zoals ze die aangeleerd hebben gekregen eerder bevestigd dan bestreden zien. De zware gemeenschap doet zich voor als lichte gemeenschap, en het leven vliedt gelijk het vlood. Maar dit betoog begon met twee uitzonderingen op dit patroon, die laten zien dat er toch een behoorlijke dynamiek in kan ontstaan.

3. Jami

Het toenmalig PvdA-gemeenteraadslid Ehsan Jami eiste halverwege 2007 hardop het recht op om zich vrij te maken uit de moslimgemeenschap. Hij richtte onder meer een ‘comité voor ex-moslims’ op, vergeleek in een interview de profeet Mohammed met Osama Bin Laden en putte zich ook op veel andere momenten uit in uiterst kritische opmerkingen over de islam. Jami was een zelfbenoemde afvallige. Hij had daar privé-redenen voor, aangezien hij zich niet meer met het geloof kon vereenzelvigen. Maar hij had ook politieke redenen, omdat hij vond dat er in de moslimgemeenschap iets fundamenteel moest veranderen.

Sinds ik mezelf geen moslim meer voel, stoor ik me namelijk aan het gebrek aan zelfkritiek binnen de moslimgemeenschap. Je kunt geen enkele kritiek uiten op het geloof. Je kunt niet zeggen dat het je niet bevalt, of zelfs dat bepaalde aspecten ervan je niet bevallen. Het geloof vaarwel zeggen is onverminderd een taboe, omdat het de ultieme kritiek is op de islam. Ik merk het nu helaas weer met de oprichting van het comité voor ex moslims, aan de hatelijke reacties die ik per e-mail krijg, de bedreigingen die ik ontvang. [...] De moslimgemeenschap is een gesloten gemeenschap, die de dingen het liefst laat zoals ze zijn (Jami 2007: 49).

In de zomer van dat jaar is Jami nagenoeg dagelijks in het nieuws: zijn eigen uitspraken, reacties daarop van anderen, bedreigingen en intimidatie aan zijn adres, de vraag hoe de overheid om moet gaan met deze bedreigingen, hoe de politiek zich moet verhouden tot zijn claims – ze zijn goed voor honderden krantenartikelen en tientallen televisieshows. Wat zich ontspint is een debat waaraan vooral moslims, ex-moslims, politici en opiniemakers meedoen, maar waarin overduidelijk de nationale identiteit op het spel staat. Cruciaal element daarin is de keuzevrijheid.

Dat Jami's initiatief tot oprichting van een comité voor ex-moslims in 2008 dood zou bloeden doet aan de illustratieve kracht niet af, integendeel. In een warme kas bloeit ook het zwakste plantje, zou een cynisch commentaar zijn op de manier waarop de van meet af aan niet heel robuust overkomende Jami door 'adviseurs' overeind werd gehouden in de media-aandacht die hij over zich heen kreeg. Wie de stukken van Jami zelf en zijn uitlatingen in de pers terugleest, ziet dat hij beurtelings kiest voor het benadrukken van het recht op afvalligheid en voor frontale aanvallen op de islam zelf. Wat daarbij de doorslag geeft valt vermoedelijk niet zinvol te reconstrueren. Wat wel zichtbaar is, is unanieme en in veel vormen geformuleerde bijval voor het pleidooi voor het recht op geloofsafval. Het 'steuncomité voor ex-moslims' dat Jami te hulp schoot formuleerde het probleem zo:

In het verbod op afvalligheid is de islam tegenwoordig wereldwijd uniek. Alle grote godsdiensten laten hun leden in principe vrij om op elk moment van geloof te veranderen of om iedere vorm van geloof te verlaten. De katholieke kerk heeft dit recht schriftelijk vastgelegd in de verklaring *Dignitatis humanae* van 1965. Dit conflict tussen de islamitische leer en de Nederlandse wet bestaat al jaren. Maar de regering negeert het probleem en stelt kennelijk respect voor de islam boven respect voor individuele vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing. Het verbod om de islam te verlaten is in de eerste plaats een probleem voor de slachtoffers: mensen die bij hun geboorte tot moslim werden gemaakt en die er openlijk mee willen breken. Het is echter ook een probleem voor Nederland, mogelijk het eerste land dat het recht op individuele vrijheid van godsdienst schriftelijk vastlegde (zij het in rudimentaire vorm), bij de Unie van Utrecht in 1579 (Steunverklaring bij de oprichting van het comité voor ex-moslims 10 september 2007).

Nou zijn er meerdere manieren om de keuzevrijheid binnen een gemeenschap te vergroten, om deze 'te verlichten'. De dwang binnen een ge-

meenschap laten afnemen zou een manier kunnen zijn, door van – bijvoorbeeld – religieuze voormannen te eisen dat ze zich onthouden van dreigende taal richting (twijfelende) gelovigen. Uiteindelijk is het bewerkstelligen van deze afname een zaak voor de leden van de gemeenschap zelf, omdat het hierbij om interpretatie van geloof gaat. Een andere manier is het vergroten van de individuele bewegingsruimte, door meer afwijkend gedrag mogelijk te maken. Daar kan de overheid wel iets betekenen door dit afwijkend gedrag, voor zover het binnen de wet valt, te beschermen. Het was overduidelijk deze strategie – beproefd binnen de verschillende sociale bewegingen van na de Tweede Wereldoorlog – die aansprekend leek te zijn. Dat de toon van Jami misschien te hard was, was misschien dom, maar ook wel weer héél Nederlands. Schrijvers als Gerard Reve, Jan Wolkers en Willem Frederik Hermans hadden zich ten overstaan van het geloof toch ook nooit dubbelzinnig uitgelaten? Het terugverwijzen naar het feit dat emancipatie pijn doet en dat we decennia van gekwetste gelovigen achter ons hebben liggen was een repeterend element in de publieke verdediging van Jami. De kern van alle reacties op zijn actie was een bevestiging van het reeds vaststaande feit dat wie uit zijn gemeenschap wil daar alle recht toe heeft. Een veelzeggende reactie was onderstaand hoofdredactioneel van het dagblad *Trouw*, niet de eerste waarvan je zou verwachten dat ze gelovigen het mes op de keel zouden zetten.

[Het feit dat Jami klappen zou hebben gekregen vanwege zijn uitspraken] drukt ons weer eens met de neus op de intolerante kant van de islam: zijn onvermogen om met kritiek om te gaan en zijn verbod op afvalligheid. Wat zit daarachter? Waar is men beducht voor? Twijfelt men zelf aan de waarheid? En bedient men zich daarom van paardenmiddelen om het gevaar van massale geloofsafval te keren? Het zijn vragen waar we nauwelijks antwoord op krijgen, omdat het in de wereld van de islam niet gebruikelijk is en vaak ook niet gewenst om openlijk over hun godsdienst te spreken, inclusief de daarbij behorende kritiek. Dat hoeft ook niet, zolang maar duidelijk is dat moslims van hun kant bereid zijn te accepteren dat we hier de vrijheid van godsdienst

wel serieus nemen. Er is ook geen twijfel mogelijk dat de meeste moslims hier deze kernwaarde onderschrijven. Zelfs afvalligheid wordt in meerdere of mindere mate geaccepteerd, bleek uit een reportage van *Trouw* gisteren. Tenminste zolang de afvallige er niet openlijk mee aan de weg timmert. Wij zijn geneigd dat hypocriet te noemen (en dat is het ook) maar het is in vergelijking met islamitische landen vooruitgang. Hoe dan ook is het weinig effectief moslims te provoceren een modern geloof te omarmen (*Trouw* 9 augustus 2007).

Wie is de ‘wij’ hier? Is in de niet nader bepaalde ‘wereld van de islam’ sprake van ‘paardenmiddelen’ om het gevaar van massale geloofsafval te keren, of hebben ‘de meeste moslims hier’ daar geen last van, gezien de ook vermelde feitelijke acceptatie van afvalligheid? Ondanks de hier aanwezige acceptatie van afvalligheid onder moslims spreekt er toch een kritische houding jegens de moslims als groep uit dit commentaar. De kern daarvan schuilt in het verwijt van ‘hypocrisie’ – eerlijkheid en openheid ten koste van alles is zo Nederlands dat critici het vaak hebben over Hollandse bothed (‘zeggen wat je denkt’). Wie niet luid en duidelijk zegt waar hij staat, deugt uiteindelijk niet. Hypocrisie of schijnheiligheid is een sterke beschuldiging in een cultuur die individualisme en zelfstandig denken hoog aanslaat. Het betekent je ondergeschikt maken aan de groep, het betekent dat je niet vrij bent, dat de gemeenschap te zwaar is. Jacques van Doorn is verreweg het meest kritisch ten aanzien van het optreden van Jami, maar ook zijn commentaar draait uiteindelijk eerder om de toon van het debat dan om een gebrek aan rechten of een verkeerd gebruik daarvan.

Het is dan ook niet toevallig dat de controverse tussen moslims en ex-moslims nauwelijks in de kring van autochtone Nederlanders leeft [...] De ware provocateurs moeten in ex-moslimkring gezocht worden, met fataal gevolg. Al onze vaderlandse inspanningen om de nieuwe Nederlanders van de fundamentele waarden van de tolerantie te doordringen worden consequent ge-

bruuskeerd door immigranten die elke gelegenheid te baat nemen het begin van een hetze tot een uitslaande brand aan te blazen. [...] Onze democratie blijkt kwetsbaarder dan we hebben gedacht. Het wordt tijd dat het gezond verstand zich wat steviger gaat uitspreken (*Trouw* 8 augustus 2007).

Kortom, de aard van de groep moet veranderen, je kunt hooguit twisten over de manier waarop. Maar het overgrote deel van de moslims en ex-moslims dat in de media weerwoord geeft op Jami’s verhaal, varieert op ‘niet kwetsen’ als motief om langzaam of in stilte afscheid te nemen van hun geloof. Zo zegt Nazmiye Oral:

Heel expliciet zeggen dat je niet gelooft is nog steeds taboe. Niet dat je dan problemen krijgt of verstoten wordt. Maar je maakt er mensen erg verdrietig mee. Mijn moeder gelooft dat ongelovigen eeuwig branden in de hel. Dus heb ik het haar niet verteld. Ouders hebben al zo ver met hun kinderen moeten meerekken. Je wilt ze een beetje sparen. De kern is toch dat ik mijn leven kan leiden zoals ik dat wil. En dat kan (*de Volkskrant* 9 augustus 2007).

Let wel, het taboe is hier je familie ongelukkig maken, niet het geloof vaarwel zeggen. Aangenomen dat de cijfers kloppen dat om en nabij de helft van de moslimgemeenschap in Nederland inmiddels geen belijdend gelovige (meer) is, is het aannemelijk dat dit stille (‘hypocriete’) afscheid van de religie de dominante strategie is (Phalet 2004). Vanuit een modern standpunt is daar inderdaad veel kritiek op te geven. Het is bijvoorbeeld precies het taboe dat ook eerwraak legitimeert. Maar het illustreert wel nauwkeurig het onderscheid tussen een traditionele lichte en een naar heersende maatstaven (te) zware gemeenschap. Jami klinkt als een volkomen ingeburgerde Nederlander wanneer hij schrijft:

Onvervreembare rechten van het individu moeten altijd het uitgangspunt zijn. Een rechtvaardige en verantwoordelijke overheid ontkomt er niet aan – ook niet als er sprake is van een

grotendeels confessionele regering – dit principe met enige regelmaat in woord en daad te onderstrepen (Jami 2007: 94).

Maar het recht op vertrek, hoe fundamenteel voor de democratie en constitutief voor de lichte gemeenschappen ook, is geen vanzelfsprekende oplossing voor het probleem waarvoor de aangesproken groep zich gesteld ziet. Die maakt zich zorgen over verhoudingen met ouders of andere familieleden die nog ingewikkelder worden. Ondubbelzinnige keuzes zijn niet zo betekenisvol voor hen. Maar de notie dat een familie verplichtingen op kan leggen, is de afgelopen decennia relatief snel uit het Nederlandse collectieve besef verdwenen. De verzorgingsstaat en liberale huwelijkswetgeving hebben individuen vrijgesteld van het grootste gedeelte van traditionele familiedwang. Ongetwijfeld zijn er nog stellen die trouwen om hun ouders een plezier te doen, maar het verschil in afweging tussen iemand een plezier willen doen en iemand niet willen kwetsen is aanzienlijk. Bij de een versterkt je de band met je familie, bij de ander wil je vermijden deze op het spel te zetten. Het bereiken van ‘meer individuele vrijheid’ heeft hier meer te maken met de vaardigheid om met botsende belangen om te gaan of zo men wil met persoonlijke groei, dan met gewaarborgde gelijke behandeling van gelovigen en ongelovigen, hoe belangrijk dat laatste ook is. Ook de eerdergenoemde stadsjeugd die volgens hun eigen idee lang niet altijd deel uitmaakt van de moslimgemeenschap, wordt meestal toch tot die gemeenschap gerekend, met achteloos publiek gehanteerde benamingen als ‘rotmarokkaantjes’. Wanneer deze individuen uit die gemeenschap weg willen, moeten ze dat maar laten blijken door hardop afstand te nemen van hun achtergrond.

Het is niet voor niets dat Appiah spreekt over het recht op vertrek uit de gemeenschap als ‘het werkpaard van de liberalen’. Wanneer voor dat recht gezorgd is, hoef je je om de interne structuur van een gemeenschap en de vraag of deze democratisch is immers geen zorgen meer te maken (Appiah 2005: 76). Een gemeenschap kan dan slecht zijn, zolang deze haar slechte eigenschappen alleen met instemming van individuele leden kan opleggen is er vanuit het perspectief van de individuele vrijheid niets aan

de hand – de gemeenschap waaruit de leden weglopen verdient het dan ook niet om te bestaan. Maar de vraag die onmiddellijk opkomt is natuurlijk waar en wanneer dat recht op vertrek precies geldig is. Altijd, overal? Is elke gemeenschap licht of zou elke gemeenschap dat moeten zijn? Kun je ook kiezen om je land te verlaten? Ja, allicht, wanneer dat land jou in je bestaan bedreigt, maar wat wanneer het land in gevaar is? Het recht op emigratie vervalt tijdelijk wanneer de republiek in gevaar is, zo haalt Walzer Rousseau aan. In een eerder stadium heb je van het bestaan van die republiek geprofiteerd, nu moet je wat terugdoen (Walzer 2004: 9-10).

4. Máxima

Wanneer is de republiek in gevaar? Prinses Máxima constateerde rond de tijd dat Jami van zich liet horen dat de Nederlandse identiteit door haar veelvormigheid niet grijpbaar was. In september 2007, bij de presentatie van een rapport van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) over nationale identificatie, zei ze: ‘Nederland is veel te veelzijdig om in één cliché te vatten. “De” Nederlander bestaat niet. Als troost kan ik u zeggen dat “de” Argentijn ook niet bestaat.’

Het was een standpunt dat, zoals ze zelf memoreerde, enkele jaren daarvoor nog door haar schoonvader Claus min of meer letterlijk was uitgedragen. Het ligt ook in de lijn der rede om die uitspraken in het verlengde van Jami’s zo Nederlandse streven naar meer vrijheid te zien. Veel vrijheid om je los te maken uit de gemeenschap waarin je geboren bent, leidt tot veel identiteiten, waarover dus moeilijk een generaliserende uitspraak valt te doen. Bevrijd van de kluisters van de oude gemeenschap kan ieder zijn eigen leven inrichten, zoals ook bevestigd wordt door theorieën over individualisering. Het kon bijna niet anders of Máxima zou lof moeten krijgen voor de snelle wijze waarop ook zij zich de typisch Nederlandse redeneertrant eigen had gemaakt, zij het dan met een verwijzing

naar een Duitse vader. Maar dat was de reactie in de media zeker niet. Máxima kreeg overwegend negatieve kritiek. Aanvankelijk is deze nog mild. De doorgaans ruig formulerende Geert Wilders houdt het dit keer bij ‘politiek correcte prietpraat’. Maar ook het vrijzinnige *NRC Handelsblad* constateert in een hoofdcommentaar dat Máxima – en met haar het instituut waarvoor ze op dat moment feitelijk het woord voerde, de WRR – een fout had begaan.

Het was dan ook een waagstuk om de prinses de drager van deze vrij eenzijdige WRR-boodschap te maken. Zij lijkt er weliswaar de personificatie van, als welvarende wereldburger met een internationale vorming, maar zij verbeeldt juist niet de maatschappelijke realiteit van de probleemwijken. Daar is ‘identiteit’ een slagveld van sociale, religieuze en etnische tegenstellingen en is segregatie harde realiteit. Net zo min als het WRR-advies zelf vertegenwoordigde de toespraak van prinses Máxima de hele sociale werkelijkheid (*NRC Handelsblad* 26 september 2007).

Voor zover er kritiek is, richt deze zich op de studie van de WRR. De politiek bemoeit zich verder niet met de prinses. Maar op de voorpagina van *De Telegraaf* van 6 oktober 2007 richtte zich een herder tot Máxima, om te voorkomen dat ze van de kudde af zou dwalen. De voorzitter van de Bond van Oranjeverenigingen Zonneville, tevens burgemeester van Leiderdorp, sprak strenge woorden.

Onze achterban viel steil achterover. De algemene reactie was: wat krijgen we nou?, aldus Oranjabondvoorzitter Michiel Zonneville. [...] ‘De prinses is typisch een voorbeeld van een jonge kosmopoliet uit de betere kringen, die overal kan werken en wonen. Voor de meeste Nederlanders geldt: huisje, boompje, beestje. Ik twijfel niet aan haar integriteit, maar de prinses heeft blijkbaar nog onvoldoende inzicht in de subtiele onderdelen van onze samenleving. Haar beeld van onze cultuur is absoluut niet representatief voor de gewone man. [...] De prinses ontmoet te vaak speciaal geselecteerde, hoogopgeleide mensen en krijgt

daardoor een eenzijdig, intellectueel beeld van de werkelijkheid voorgeschoteld. Dat geldt onder meer voor de dineetjes op Villa Eikenhorst die zij met prins Willem-Alexander geeft. Ik vraag me af wie haar adviseurs zijn. Ze moet meer het land in en praten met gewone mensen.

De bond van Oranjegezinden staat volgens Zonneville niet voor een ‘statische cultuur zonder invloeden van buitenaf’.

Integendeel, Nederland is altijd een veelkleurige samenleving geweest. De vraag die wij stellen is: wat bindt ons daarbij? Uit de recente discussie rond Máxima blijkt dat velen niet goed meer weten in welke mate we ons nog gebonden voelen met het grotere geheel: het Nederlander zijn.

De herderlijke rol, het terughalen van een afvallige tegen wil en dank, werd dankbaar overgenomen. Uit een reconstructie van de affaire in *NRC Handelsblad* blijkt dat diezelfde avond (na het *Telegraaf*-artikel) Rita Verdonk haar mening geeft in het programma Nova. Máxima, zegt ze, heeft de Nederlander ‘tekortgedaan’. En de volgende dag zegt hoogleraar Paul Scheffer dat hij het ‘nogal hooghartig vindt om jezelf wereldburger te noemen wanneer je in een *gated community* in Wassenaar woont’ (*NRC* 22 oktober 2007).

Hier komt de andere Nederlander om de hoek, die eerder gezagsgetrouw dan revolutionair is, maar die hoe dan ook niet bevreesd is het koningshuis aan te spreken, wanneer het voortbestaan van de politieke gemeenschap dat vereist. Hypocrisie draaide in het geval van Jami om de moslims die zich niet uitspreken tegen hun familie. Hypocrisie was hier een on-Nederlands kenmerk. Maar in het geval van Máxima is hypocrisie dus wel gewenst, in de vorm van het tegemoetkomen aan het beeld dat de ‘gewone man’ van ‘onze cultuur’ heeft. Waar de lichte gemeenschappen heten te draaien om keuzevrijheid en het recht om op te stappen, zijn ze ook goed voor veel en voorspelbare uniformiteit aan opvattingen en gedrag, waaruit geput kan worden om de natie als gemeenschap te

verzwaren. Het is uit die bron dat het verzet tegen ‘het kosmopolitisme’ opkomt, nota bene niet uit de politiek-intellectuele elite maar uit de directe achterban van het koningshuis, die de al te geringe verbondenheid van Máxima met de natie krachtig aan de orde stelt: Nederland is ‘huisje, boompje, beestje’ en gewone mensen hebben het niet zo makkelijk als de hooggeleide mensen die zich kunnen afschermen van de realiteit.

Het is een kwestie van op de verkeerde knop drukken om die reactie te mobiliseren. Niet op die van de individuele trots en het individuele recht, maar op het spiegelbeeld daarvan: die van de collectieve zwakte en de geringe binding. Dan is de impliciete suggestie dat iedereen zomaar mee kan doen, dat Nederland niet na gestage aanpassing of na heroïsch gevecht pas toegankelijk is, maar al na het zo snel mogelijk sluiten van de koekjestrommel en het ’s avonds openhouden van de gordijnen.

Er doet zich dus de ietwat paradoxale situatie voor dat twee instituten die de nationale gemeenschap zo niet belichamen, dan toch helpen ondersteunen tot de orde worden geroepen wegens vermeende ontkenning van die gemeenschap. Het geprezen en succesvolle recht om een gemeenschap te verlaten maakt het trekken van de logische conclusie – het ontkennen van de nationale gemeenschap – blijkbaar nog niet legitiem. Er zijn grenzen. Onbehagen over te weinig loyaliteit is hier de motor. Dat kan natuurlijk niet beantwoord worden met de individualistische retoriek die dienstbaar is aan ‘de veelkleurige samenleving’ die Nederland is volgens het antwoord van de Oranjebondvoorzitter – dat overigens ongeveer even strategisch geformuleerd aandoet als wanneer een echte communitarist opmerkt dat hij natuurlijk altijd voor het recht op vertrek uit de gemeenschap is. Bij het opnieuw vaststellen van de grenzen wordt – in antwoord op Máxima’s feitelijk erg onschuldige uitlating – gehamerd op de impliciete waarden die achter de ogenschijnlijke informaliteit en ongebondenheid schuil gaan, op de christelijke grondslag van Nederland of zelfs de christelijke grondslag van het liberalisme, maar vooral op wat gedeeld burgerschap mogelijk moet

maken: kennis van de geschiedenis, erkenning van de democratie, onderschrijving van de grondrechten, bereidheid tot participatie.

5. Vanzelfsprekendheden

Het makkelijke antwoord op de vraag waar de hier beschreven botsing precies voor staat, zou zijn dat ‘de Nederlander’ aan nieuwkomers een scherp omlind idee van onze identiteit wil opleggen: ‘zo doen we dat dus’. In het dagelijks leven streef je hier naar ongebondenheid, en alleen wanneer Nederland zelf ontkend wordt, kun je, nee moet je het thema loyaliteit ter sprake brengen. Op die manier is het niet zo gek dat er veel discussie ontstaat tussen neopatriotten en multiculturalisten, verlichtingsfundamentalisten en cultuurrelativisten. Want je kunt vrede hebben met deze gang van zaken omdat deze een bepaalde, hooggewaarde vorm van vrijheid waarborgt of dat probeert, of je kunt deze veroordelen, omdat onnodig expliciete of impliciete dwang wordt gebruikt.

Verzware van de gemeenschap betekent onder Nederlandse omstandigheden altijd ook hameren op de lichtheid, zoals verlichten van een gemeenschap ook altijd een beroep doet op de zware gemeenschap. Daardoor ontstaat nieuwe uitsluiting en marginalisering, maar ook de mogelijkheid om in te breken op bestaande uitsluitende verhoudingen. Met het naar voren treden van de islam als een te zware gemeenschap krijgen ook de andere godsdiensten weer kans om zich te manifesteren, als lichter, of zelfs als volkomen licht. Religie is terug van nooit weggeweest, in de politiek, met nieuwe partijen, in de pleidooien voor herwaardering van het christendom door klassieke liberalen. Maar keuzevrijheid of het recht op vertrek uit de gemeenschap is bepaald niet het speerpunt van deze beweging. De ‘postseculiere’ maatschappij van gelovigen die naar eigen inzicht de religieuze traditie blijven hervormen, is zowel vanwege zijn massaliteit waarmee mensen daar vorm aan geven als in zijn vasthoudendheid aan irrationele overtuigingen vanuit liberaal perspectief op zijn best een mysterie. Dat schept uiteindelijk ook weer

ruimte voor een identiteit die in zijn huidige vorm in het verdomhoekje zit, zoals de islam.

Nationale identiteit duikt (goed beschouwd eigenlijk pas voor het eerst in Nederland) op in antwoord op individualisering. Maar in de pleidooien voor meer sociale cohesie, meer gedeelde identiteit speelt de opvatting dat ieder individu zich vrijelijk moet kunnen ontplooiën onvermijdelijk een grote rol. Omdat het enige instrument dat hiervoor beschikbaar is – burgerschap – oneindig veelzijdig inzetbaar is, ontstaan telkens weer mogelijkheden om te ontkomen aan de platgetimmerde culturele categorieën waar Nederland volgens overtuigde nationalist uit zou bestaan. De gestage groei van de zichtbaarheid van woordvoerders van politieke en maatschappelijke organisaties met een migrantenachtergrond bewijst dat dit ook het geval is.

Wat feitelijk gebeurt, is dat de lichte en de zware gemeenschappen voor hun voortbestaan uit elkaar putten. Hun leden doen een beroep op de waarden van de andere gemeenschap wanneer ze zich hernemen van confrontaties, en dat leidt niet tot een eenvoudige disciplineringsoefening van indringers, maar tot nieuwe verhoudingen binnen en tussen de gemeenschappen. De publiekelijk uitgevochten vraag welke gemeenschappen we hebben, welke rechten en plichten individuen daaraan kunnen ontlenen, is uiteindelijk een vernieuwingsritueel dat verscholen aannames test over vrijheid en verdraagzaamheid. We stellen vanzelfsprekendheden bij, niet per se 'waarden en normen', maar verstandhoudingen. Zo doen we dat dus.

Menno Hurenkamp is verbonden aan de Amsterdam School for Social Science Research.

Jan Willem Duyvendak is hoogleraar sociologie aan de Universiteit van Amsterdam.

Literatuur

Anderson, B. (1991 (1983)) *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londen: Verso.

Appiah, K.A. (2005) *The ethics of identity*. Princeton: Princeton University Press.

Beck, U. (1999) *Subpolitics. Ecology and the disintegration of institutional power*. *World Risk Society*. Londen: Polity Press: 91-108.

Bell, C. en H. Newby (1971) *Community studies. An introduction to the sociology of the local community*. Londen: Allen and Unwin.

Brint, S. (2001) 'Gemeinschaft revisited: A critique and reconstruction of the community concept.' *Sociological theory* 19 (1): 1-23.

Cohen, A. (1985) *The symbolic construction of community*. Londen: Routledge.

Dekker, P. en M. Hooghe (2003) 'De burger-nachtwaker. Naar een informalisering van de politieke participatie van de Nederlandse en Vlaamse burger.' *Sociologische Gids* 50 (2): 156-181.

Duyvendak, J. en M. Hurenkamp (red.) (2004) *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*. Amsterdam: Van Genneep.

Duyvendak, J. en M. Hurenkamp (2005) 'Vrijheid in gemeenschap.' *De Helling* (1): 4-8.

Etzioni, A. (1996) 'The responsive community.' *American Sociological Review* (2): 1-11.

Glass, R. (1966) *Conflict in society*. Londen: Churchill.

Jami, E. (2007) *Het recht om ex-moslim te zijn*. Kampen: Ten Have.

Phalet, K. (2004) *Moslim in Nederland. Een onderzoek naar de religieuze betrokkenheid van Turken en Marokkanen*. Den Haag: SCP.

Rheingold, H. (1993) *The virtual community. Homesteading on the electronic frontier*. New York: Addison Wesley.

Schudson, M. (1998) *The good citizen. A history of American civic life*. New York: Free Press.

Sennett, R. (1996 (1972)) *The uses of disorder. Personal identity and public life*. Londen: Faber and Faber.

Tönnies, F. ([1887] 2002). *Community and society. Gemeinschaft und Gesellschaft*. New York: Dover Publications.

Walzer, M. (2004) *Politics and passion. Toward a more egalitarian liberalism*. New Haven: Yale University Press.

Wuthnow, R. (1998) *Loose connections. Joining together in America's fragmented communities*. Harvard: Harvard University Press.

Young, I.M. (1986) The ideal of community and the politics of difference. *Social Theory and practice* 12 (2): 1-26.

© De Creative Commons Licentie is van toepassing op dit artikel (Naamsvermelding-Niet-commercieel 3.0).

Zie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl> voor meer informatie.