

Steun zoeken bij Allah

Religiositeit, bidden en religieuze coping van Nederlandse,
hoogopgeleide moslima's van Marokkaanse afkomst

Leonie van der Valk



Eburon
Delft 2016

ISBN 978 94 6301 097 9

Uitgeverij Eburon
Postbus 2867
2601 CW Delft
tel.: 015-2131484 / fax: 015-2146888
info@eburon.nl / www.eburon.nl

Omslag foto: Dalal El Ouariachi
Omslagontwerp: Texcetera, Den Haag

© 2016 Leonie van der Valk. Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende.

Inhoud

	Voorwoord	1
	Hoofdstuk 1. Algemene inleiding	5
1.1	Inleiding	5
1.2	De onderzoeksgroep	10
1.3	De doelstelling van het onderzoek	11
1.4	De vraagstelling van het onderzoek	12
1.5	Onderzoeksopzet	15
1.6	De opbouw van deze studie	15
2	Hoofdstuk 2. Theoretische achtergronden	19
2.1	Inleiding	19
2.2	Theorie en onderzoek met betrekking tot het begrip coping	19
2.2.1	Theorievorming over stress en coping door Lazarus & Folkman (1984)	19
2.2.2	Onderzoekinstrumenten met betrekking tot stress en coping	28
2.3	Theorie en onderzoek met betrekking tot religieuze coping	33
2.3.1	Theorievorming ten aanzien van religieuze coping van Pargament (1997)	33
2.3.1.1	Religie gezien als vlucht uit de realiteit	33
2.3.1.2	Religie gezien als bron van zingeving, troost en hoop	34
2.3.1.3	Religie gezien vanuit de religieuze copingtheorie	35
2.3.2	Onderzoeksinstrumenten en onderzoeksresultaten met betrekking tot religieuze coping	42
2.3.2.1	Onderzoek naar religieuze copingstijlen	43
2.3.2.2	Een onderzoeksinstrument naar vormen van religieuze coping: de RCOPE	45
2.4	Theorie en onderzoek ten aanzien van bidden en coping	50
2.4.1	Theorievorming en onderzoek met betrekking tot het verschijnsel bidden	50
2.4.2	Theorievorming en onderzoek naar bidden als vorm van coping	58
2.5	Over de religieuze coping en het bidden van moslims	66
3	Hoofdstuk 3. Resultaten van het kwantitatieve onderzoek	75
3.1	Inleiding	75
3.2	Uitvoering van het kwantitatieve onderzoek	76
3.2.1	Constructie van de vragenlijst	76
3.2.2	Dataverzameling en data-analyse	80
3.3	Onderzoeksresultaten	82
3.3.1	Sociale kenmerken van de respondenten	82
3.3.2	Kenmerken van religiositeit	83
3.3.2.1	Een hoge intrinsieke religieuze oriëntatie	83

3.3.2.2	Een volwassen geloof	85
3.3.2.3	Een hoge mate van religieus welbevinden	88
3.3.2.4	Kenmerken van bidden	90
3.3.2.4.1	Een hoge bidfrequentie	90
3.3.2.4.2	Vier varianten van bidden	91
3.3.2.5	Verbanden tussen de instrumenten die religiositeit en bidden meten	98
3.3.2.6	Beantwoording van de eerste onderzoeksvraag	101
3.3.3	Kenmerken van religieuze coping	103
3.3.3.1	De drie copingstijlen van Pargament et al. (1988)	104
3.3.3.2	Receptieve coping	107
3.3.3.3	De Brief RCOPE: positieve en negatieve vormen van religieuze coping	108
3.3.3.4	Verbanden tussen de copingmaten	110
3.3.3.5	Verbanden tussen religiositeit en religieuze coping	112
3.3.3.6	Beantwoording van de tweede onderzoeksvraag	118
4	Hoofdstuk 4. Resultaten van het kwalitatieve onderzoek	121
4.1	Inleiding	121
4.2	Uitvoering van het kwalitatieve onderzoek	121
4.2.1	Constructie van het vragenschema voor de diepte-interviews	121
4.2.2	Dataverzameling	125
4.2.3	Data-analyse	127
4.3	De eerste onderzoeksvraag beantwoord op basis van het categorieënschema A.	129
4.3.1	Sociale kenmerken: het belang van de migratiegeschiedenis	131
4.3.2	Identiteitskenmerken: gericht op het welzijn van anderen	133
4.3.2.1	Wereldse doelen: gericht op carrière en gezin	134
4.3.2.2	Het zelfbeeld: nadruk op een sociaal zelf	135
4.3.2.2	Zelf in relatie tot belangrijke anderen: sterk verbonden met hun dierbaren	139
4.3.3	Kenmerken van religiositeit	141
4.3.3.1	Religieuze socialisatie: opgevoed door gelovige ouders	141
4.3.3.2	Religieuze identiteit: sterk verbonden met de islam	142
4.3.3.3	Religieuze opvattingen: een onwankelbaar geloof	146
4.3.3.4	Religieuze gevoelens: liefde en ontzag voor God	150
4.3.3.5	Religieuze praktijken: gericht op het naleven van religieuze voorschriften	152
4.3.3.6	Contact met geloofsgenoten: verbonden maar ook kritisch	159
4.3.3.7	Effecten van religiositeit: zowel positief als negatief	160
4.3.3.8	Beantwoording van de eerste onderzoeksvraag	163
4.4	De tweede onderzoeksvraag beantwoord op basis van het categorieënschema B.	165
4.4.1	Kenmerken van probleemvelden	167
4.4.1.1	Problemen op religieus gebied	167

4.4.1.2	Problemen in verband met het volgen van een opleiding	167
4.4.1.3	Problemen in verband met familieleden	168
4.4.1.4	Problemen in verband met vriendschappen	169
4.4.1.5	Problemen rondom relaties en partnerkeuze	170
4.4.1.6	Problemen in verband met discriminatie en kritiek op de islam	170
4.4.2.	Kenmerken van religieuze coping	171
4.4.2.1	Socialisatie in religieuze coping: doe altijd een beroep op God	172
4.4.2.2	Religieuze copingstrategieën	174
4.4.2.2.1	Religieuze opvattingen: God heeft voor alles een reden	174
4.4.2.2.2	Religieuze gevoelens: emoties uiten bij God	177
4.4.2.2.3	Religieuze praktijken: veel bidden om steun en kracht	179
4.4.2.2.4	Contact met geloofsgenoten: het belang van ouders en geloofsgenoten	183
4.4.2.3	Effecten van religieuze coping: stressreductie domineert	185
4.4.3	Kenmerken van niet-religieuze coping	188
4.4.3.1	Socialisatie in niet-religieuze coping: problemen voor je houden	188
4.4.3.2	Kenmerken van niet-religieuze copingstrategieën	189
4.4.3.2.1	Opvattingen: positief blijven en wijzer worden	189
4.4.3.2.2	Gevoelens: vertrouwen op de toekomst en emoties uiten	193
4.4.3.2.3	Handelingen: zowel problemen oplossen als vermijden	194
4.4.3.2.4	Sociale ondersteuning: steun zoeken en geven	196
4.4.3.3	Effecten van coping zonder religie: emoties ventileren en steun geven verlichting	198
4.4.4	Beantwoording van de tweede onderzoeksvraag	200
4.5	Overeenkomsten en verschillen tussen de respondenten	202
4.5.1	Een vergelijkbare familieachtergrond	202
4.5.2	Verschillen tussen vrome, vertrouwensvolle, twijfelende en vrijdenkende moslima's	208
4.5.3	Reflectie over de functies van bidden in het copingproces	213
5	Hoofdstuk 5. Religie en coping na migratie naar Nederland	219
5.1	Inleiding	219
5.2	Theorievorming over stress en coping na migratie	220
5.2.1	Coping met intergenerationele conflicten	223
5.2.2	Coping met spanningen rondom discriminatie en buitensluiting	225
5.3	Religie en coping voorafgaand aan de migratie naar Nederland	229
5.3.1	De maatschappelijke positie	229
5.3.2	Kenmerken van religiositeit	232
5.3.3	Kenmerken van problemen	233
5.3.4	Kenmerken van copingstrategieën	235
5.3.5	Kenmerken van religieuze copingstrategieën	238
5.3.6	Samenvatting	240

5.4	Religie en coping na migratie naar Nederland	241
5.4.1	Eerste fase: problemen met aanpassing (1960-1990)	242
5.4.1.1	De maatschappelijke positie	242
5.4.1.2	Kenmerken van religiositeit	244
5.4.1.3	Kenmerken van problemen	248
5.4.1.4	Kenmerken van copingstrategieën	253
5.4.1.5	Kenmerken van religieuze copingstrategieën	254
5.4.1.6	Samenvatting	255
5.4.2	Tweede fase: problemen met integratie (1990-2000)	256
5.4.2.1	De maatschappelijke positie	257
5.4.2.2	Kenmerken van religiositeit	259
5.4.2.3	Kenmerken van problemen	262
5.4.2.4	Kenmerken van copingstrategieën	263
5.4.2.5	Kenmerken van religieuze copingstrategieën	265
5.4.2.6	Samenvatting	266
5.4.3	Derde fase: problemen met acceptatie (2000-2012)	267
5.4.3.1	De maatschappelijke positie	268
5.4.3.2	Kenmerken van religiositeit	272
5.4.3.3	Kenmerken van problemen	277
5.4.3.4	Kenmerken van copingstrategieën	281
5.4.3.5	Kenmerken van religieuze copingstrategieën	284
5.4.3.6	Samenvatting	289
5.5	Veranderingen in religie en coping	291
5.5.1	Inleiding	291
5.5.2	Veranderingen in religiositeit	291
5.5.3	Veranderingen in stressoren en coping	294
5.5.4	Veranderingen in religieuze coping	295
6	Hoofdstuk 6 Conclusies, discussie en nabeschuiving	297
6.1	Inleiding	297
6.2	Conclusies	298
6.2.1	Conclusies op basis van de eerste onderzoeksvraag	298
6.2.1.1	Een intrinsieke religiositeit die bijdraagt aan hun welzijn	298
6.2.1.2	Islamitische gebeden worden veel gebeden en geven rust	300
6.2.1.3	Vier verschillende varianten van bidden	302
6.2.1.4	Verschillen in religiositeit en bidgedrag tussen moslima's	305
6.2.2	Conclusies op basis van de tweede onderzoeksvraag	310
6.2.2.1	Problemen door ingrijpende levensgebeurtenissen, de migratieachtergrond en religiositeit	310
6.2.2.2	Religieuze coping wordt veel gebruikt, soms zijn er verschillen in de wijze waarop	314
6.2.2.3	Positieve vormen van religieuze coping domineren	316
6.2.2.4	Religieuze en niet-religieuze copingstrategieën worden gecombineerd	318

6.2.2.5	Bidden bij problemen geeft kracht, steun, vertrouwen en innerlijke rust	319
6.2.2.6	Verschillen tussen de bidvarianten in hoe zij bij spanningen worden gebruikt	321
6.2.2.7	Verschillen in religieuze coping tussen moslima's	323
6.2.3	Conclusies vanuit de migratie naar Nederland	327
6.2.3.1	Veel problemen staan in verband met het adaptatieproces aan de Nederlandse samenleving	327
6.2.3.2	Religie speelt een rol bij het adaptatieproces na migratie	328
6.2.3.3	Meer spanning door de negatieve beeldvorming over de islam	328
6.2.3.4	Toenemende verschillen tussen de generaties in religiositeit	328
6.3	Discussie	329
6.3.1	Generaliseerbaarheid van dit onderzoek	329
6.3.2	Reflectie over de gebruikte onderzoeksinstrumenten en onderzoeksvragen	331
6.3.3	Reflecties over de theorieën over coping, religieuze coping en bidden als religieuze copingstrategie	337
6.3.3.1	Reflecties over de stress- en copingtheorie van Lazarus & Folkman (1984)	337
6.3.3.2	Reflecties over de religieuze copingtheorie van Pargament (1997)	341
6.3.3.3	Reflecties over de rol van bidden in het copingproces	344
6.3.4	Reflectie over religie en bidden bij het adaptatieproces na migratie	350
6.4	Nabeschouwing	353
	Summary	357
	Literatuur	367
	Begrippenlijst	387
	Curriculum Vitae	391
	Bijlagen	393
	Bijlage 1	393
	Bijlage 2	398
	Bijlage 3	401
	Bijlage 4	409

Voorwoord

Het schrijven van dit proefschrift was een boeiende ontdekkingstocht. Ik heb in de jaren dat ik hieraan heb gewerkt veel geleerd over de vele betekenissen van het begrip religie, het verschijnsel bidden en de variëteit die er bestaat in het hanteren van problemen.

Hoewel ik in 1972 mijn studie Culturele Antropologie te Utrecht ben gestart met de colleges van prof. dr. Jan van Baal over de antropologische studie van religie, ontbrak het mij, als een met Darwin opgevoede jongere, aan de woorden en het referentiekader om goed te begrijpen waar religie over gaat. Ook mijn vele gesprekken met Turkse en Marokkaanse moslims hebben destijds onvoldoende bijgedragen aan mijn inzicht in de betekenis van religie. Pas toen ik mijzelf tijdens mijn reis door Azië in 1983 in het boeddhisme heb verdiept en het mediteren ben gaan praktiseren, is het voor mij persoonlijk iets duidelijker geworden wat een religie kan betekenen en hoe veelomvattend dit begrip is. Maar pas door mijn onderzoek vanuit een godsdienstpsychologie te verrichten, ben ik als cultureel antropoloog meer vertrouwd geraakt met wat religieuze oriëntaties en praktijken aan iemand's leven kunnen toevoegen.

Het is voor mij als cultureel antropoloog niet gemakkelijk geweest om de wetenschappelijke vaktaal en de onderzoeksmethoden van de godsdienstpsychologie toe te eigenen. Uiteindelijk heb ik het onderwerp ook vanuit een meer historisch en cultureel antropologisch perspectief benaderd, vanwege mijn behoefte om meer aandacht te besteden aan de sociaaleconomische en culturele veranderingsprocessen die van invloed zijn geweest op het denken en doen van deze nieuwe Nederlanders. Ik heb op deze wijze ook recht willen doen aan de geschiedenis van het adaptatieproces van Marokkaanse families aan de Nederlandse samenleving, een proces dat ik vanaf 1972 redelijk van dichtbij heb meegemaakt. Door mijn werkzaamheden als vrijwilliger, sociaal werker, vormingswerker, onderzoeker en docent ben ik vertrouwd geraakt met veel levensgeschiedenissen van Marokkaanse Nederlanders. Ik heb de jongeren onder hen in hun gedrag, waarden en normen steeds meer Nederlander zien worden.

In het contact met deze Nederlanders van Marokkaanse afkomst ben ik persoonlijk geraakt door hun onvoorwaardelijke acceptatie, warmte, directheid, spontaniteit, optimisme en openheid. Veel migranten van de eerste en tweede generatie van Marokkaanse afkomst hebben mij zowel in Nederland als in Marokko gastvrij onthaald en lief en leed met mij gedeeld. Dat heb ik erg gewaardeerd en plezierig gevonden. Ik heb er ook van geleerd hoe belangrijk het is als mensen zich onvoorwaardelijk open en gastvrij naar hun medemens opstellen. Dat dit gedrag verband houdt met hun geloof heb ik in eerste instantie niet beseft.

Deze achtergrond heeft invloed gehad op mijn motivatie om vanuit mijn rol als docent culturele antropologie hulpverleners in opleiding van zowel Marokkaanse als Turkse afkomst te ondersteunen in hun emancipatieproces binnen de Nederlandse samenleving. Toen zij zich meer zijn gaan oriënteren op het geloof van hun ouders, heb ik met hen gezocht naar de betekenis van hun geloof voor zowel henzelf als voor hun gelovige cliënten. Daarbij zijn er lesprogramma's ontwikkeld bij verschillende opleidingen voor sociaal werk van de Hogeschool van Amsterdam. Ik ben daarbij steeds van mening geweest dat hulpverleners in opleiding op een kritisch wijze moeten onderzoeken wat religie wel en niet kan bijdragen aan de hulpverlening en zelfredzaamheid van individuele gelovige cliënten. Om goed lesmateriaal te kunnen ontwikkelen, heb ik studenten interviews met gelovige personen laten verrichten. Daarbij zijn er vanaf 2005 meer dan 500 interviews verzameld met respondenten van diverse religieuze achtergronden, waaronder meer dan 350 moslims. Ik kijk met veel plezier terug op al deze lessen, de onderzoeksbegeleiding, het lezen van de rapportages, de interviewverslagen en de persoonlijke gesprekken met studenten van allerlei religieuze achtergronden.

Mijn grote dank gaat uit naar mijn begeleiders prof. dr. Rien van Uden en prof. dr. Jos Pieper. Het was voor mij niet gemakkelijk om de onderzoeksresultaten op de juiste wijze te verzamelen en te presenteren. Hun deskundigheid en zorgvuldigheid zijn daarbij van grote waarde geweest. Zij hebben mij met veel geduld in hun vakjargon ingewijd en mij methodisch en inhoudelijk op koers gehouden. Hun hulp is ook essentieel geweest om de statistische analyse goed te kunnen verrichten en beschrijven.

Er zijn veel mensen die mij tijdens het onderzoek en het schrijfproces hebben geholpen. Zonder mijn islamitische studenten van Marokkaanse afkomst zou dit proefschrift niet tot stand zijn gekomen. Zij hebben mij gemotiveerd om dit onderwerp te gaan onderzoeken en door te zetten, zodat het verhaal van hun migrantengeneratie en hun wijze van religieuze coping genuanceerd op papier terecht zou komen. Ik wil al deze studenten daarom bedanken voor hun betrokkenheid, oprechtheid en vertrouwen.

Ook alle hoogopgeleide moslima's van Marokkaanse afkomst die aan dit onderzoek hebben meegewerkt wil ik hierbij bedanken. Sommigen hebben geholpen door in hun eigen netwerken vragenlijsten te verzamelen. Anderen hebben moeite gedaan om onze vragenlijst in te vullen. En degenen die zijn geïnterviewd hebben mijn inziens zo eerlijk mogelijk antwoord proberen te geven op onze vragen.

Ik heb ook veel steun gehad van mijn leidinggevenden en collega's. Het promotieonderzoek is mogelijk gemaakt door de Hogeschool van Amsterdam, afdeling Maatschappij en Recht. Daarbij wil ik speciaal Willem Baumfalk, prof dr. Louis Tavecchio, Wilfred Diekmann en Laura Koeter bedanken voor de gelegenheid

die zij mij hebben geboden om mij naast het lesgeven met dit onderwerp bezig te houden. Mijn collega's Tamara Boering en Eefje Driessen wil ik bedanken voor hun deskundige en loyale samenwerking tijdens de eerste vier jaar van dit onderzoeksproject. Ook andere collega's hebben mij door hun betrokkenheid en deskundigheid bijgestaan. Na eenzame periodes van analyseren en schrijven was het motiverend om op de werkvloer aan te schuiven en door discussies met collega's geïnspireerd te worden.

Tijdens het werken aan dit proefschrift ben ik verschillende malen geconfronteerd met hoe ikzelf omga met ingrijpende verlieservaringen en wat coping daarbij betekent. De laatste vier jaar heb ik een aantal dierbare personen verloren, eerst twee goede vrienden Victor van den Bersselaar en Rachid Jamari, beiden vanwege een hersentumor en vervolgens binnen korte tijd mijn lieve schoonmoeder Corrie Davies-Schey, mijn dierbare nicht Anneke Scheffers en mijn gehandicapte broer Dik. Het was niet gemakkelijk om Dik los te laten, een persoon voor wie ik mij altijd verantwoordelijk heb gevoeld en met wie ik zoveel mooie en grappige momenten heb gedeeld. Een bijzondere broer die mij vertrouwd heeft gemaakt met zijn wereld en de mensen die daarvan deel uit maken. Het schrijven aan dit proefschrift en de "koele" rationaliteit die daarvoor nodig was, heeft mij mede door deze verlieservaringen heen geholpen.

Mijn collega en kamergenoot Victor van den Bersselaar heeft mij geleerd dat filosofie en bestaansethiek een alternatief voor religie kunnen bieden. Ook Rachid Jamari ben ik veel dank verschuldigd. Tijdens onze lange vriendschap hebben wij veel discussies gevoerd over problemen binnen de Marokkaanse gemeenschap, de islam en het promotieonderzoek. Hij heeft mij getoond hoe belangrijk verbondenheid met geloofsgenoten is, ook bij degenen met een kritische geest en atheïstische denkbeelden. In zijn laatste maanden, worstelend met zijn levensbedreigende ziekte, is hij opnieuw geraakt door het geloof uit zijn jeugd. Het deed hem zichtbaar goed dat zijn geloofsgenoten hem in zijn laatste maanden onvoorwaardelijk hebben gesteund door voor hem te bidden en sms'jes te sturen. En tijdens de laatste fase van zijn ziekte hebben de islam en het luisteren naar koranrecitaties hem de rust en kracht gegeven om familie en vrienden te helpen om zich op zijn overlijden voor te bereiden. Ik kijk met ontroering terug op de onbaatzuchtige wijze waarop Rachid gericht is geweest op het welzijn van anderen. Deze inspiratie vanuit de islam heb ik ook bij mijn onlangs overleden co-trainer Mohammed Sayem teruggezien. Ook zijn wijsheden over de betekenis van de islam voor jongens met een Marokkaanse afkomst, zal ik nooit vergeten.

Mijn vriendin prof. dr. Willy Jansen wil ik bedanken voor haar gezelschap tijdens onze Marokkoreis en haar inhoudelijke, kritische en vriendschappelijke steun gedurende onze wandeluren, waarbij wij naast de zaken van het leven ook

mijn onderzoeksresultaten vanuit een antropologisch perspectief door hebben genomen. Heel belangrijk zijn ook mijn andere vrienden zoals, prof. dr. Henk Driessen, dr. Hans Bodt, Will van de Ven, Bart Vink, Mieke Jansen, Monique Smulders en nog vele anderen. Will heeft mij erg geholpen door nauwgezet het proefschrift op Nederlands te corrigeren. Zij is mij heel dierbaar door haar bescheidenheid, wijsheid, onvoorwaardelijke vriendschap, steun en deskundigheid. Als mens staat zij altijd klaar voor anderen, ook nu zij ernstig ziek is. Daarbij is zij mogelijk een voorbeeld van de invloed van een katholieke opvoeding, ook nadat het geloof zelf niet meer van betekenis is.

Essentieel is ook mijn thuisfront geweest, de steun van mijn levenspartner Peter Davies, mijn kinderen Elwyn, Dylan en hun vriendinnen Hannah Uckat en Laura van den Berg. Vooral Peter heeft ervoor gezorgd dat ik in al die eenzame uren typen fysiek en mentaal op de been ben gebleven. Ook familieleden en vrienden zijn daarbij heel belangrijk geweest, zelfs bij de laatste correcties. Mijn dank daarvoor aan Peter en David Meijer. Dit heeft mij geleerd hoe belangrijk de verbondenheid met dierbaren en vrienden voor mij zijn om te kunnen ontspannen, maar ook om te kunnen doorzetten en volhouden.

Tot slot wil ik nog iets over religie zeggen. Geïnspireerd vanuit het boeddhisme heb ik bij het hanteren van problemen zelf geen behoefte aan een godsbeeld. Voor mij persoonlijk is meditatie en de steun van andere mensen voldoende om te kunnen "copen". Maar de symbolische waarde van de volgende uitspraak van een gelovige respondente: "God stuurt je mensen", ontroert mij wel. Ook vind ik het na de vele gesprekken met gelovige moslims minder vreemd dat zij een als goddelijk beschouwde kracht aanspreken en ervaren. Maar persoonlijk voel ik mij meer verwant met de opvattingen over God van Spinoza (1677/2002).

Hoofdstuk 1 Algemene inleiding

1.1. Inleiding

Deze studie verkent de wijze waarop Nederlandse hoogopgeleide moslima's van Marokkaanse afkomst steun zoeken bij Allah¹ en de islam. In hoeverre hebben deze vrouwen op moeilijke momenten baat bij hun geloof? En wat helpt hen dan het beste? Bovengenoemde vragen zijn mij als docent culturele antropologie bij de Hogeschool van Amsterdam vaak door hulpverleners en studenten gesteld. Om hier antwoorden op te vinden is er in 2007 vanuit een godsdienstpsychologisch perspectief een onderzoek gestart naar wat kenmerkend is voor de individuele wijze waarop moslima's hun religie beleven en wat God, de islam en rituelen, zoals bidden, voor hen betekenen als zij geconfronteerd worden met problemen. Om de studie af te bakenen en vanuit affiniteit van de onderzoeker is er daarbij gekozen voor hoogopgeleide vrouwelijke respondenten van Marokkaanse afkomst.

De godsdienstpsycholoog Pargament (1997) heeft onderzoek verricht naar de verschillende manieren waarop gelovigen kracht putten uit hun religie. Velen ervaren steun en troost op moeilijke momenten door gebruik te maken van religieuze middelen. Dit wordt religieuze coping genoemd. Door religieuze zingeving en het verrichten van rituelen kunnen spanningen verminderen. Op deze manier is men beter in staat om met ingrijpende gebeurtenissen en verlieservaringen om te gaan. Ook bidgedrag is daar belangrijk bij. Door tot een als goddelijke beschouwde kracht te bidden, voelen veel gelovigen zich gesteund en vinden zij de kracht om ondanks alles wat er is gebeurd, door te gaan (Pargament, Koenig & Perez 2000; Levine 2008; Spilka & Ladd 2013). Religieuze opvattingen en gedrag kunnen echter ook stress veroorzaken of onzekerheden vergroten. Gezien deze verschillende eigenschappen van religieuze coping, is het volgens Pargament (2007) zinvol als hulpverleners meer aandacht besteden aan de verschillende manieren waarop gelovige cliënten hun religie aanwenden.

In de theorievorming over religieuze coping gaat het vooral om het hanteren van de spanningen rondom ingrijpende levensgebeurtenissen (Pargament 1997). Vooral als men voor voldongen feiten staat, zoals bij ongevallen, rampen, ernstige ziekte, echtscheiding, het overlijden van dierbaren kunnen religieuze oriëntaties en praktijken helpen om de emoties te hanteren die door deze situaties zijn ontstaan (Pargament 1997; Levine 2008; Spilka & Ladd 2013). Er is dan sprake van emotie-

¹ Wij gebruiken in deze studie zoveel mogelijk het woord: "God", de Nederlandse vertaling van het Arabische woord: "Allah".

gerichte coping (Lazarus & Folkman 1984). Binnen de Nederlandse context die in deze studie centraal staat hebben jonge Nederlandse vrouwen van Marokkaanse afkomst echter met allerlei problemen te maken. Daarom besteden wij niet alleen aandacht aan coping bij ingrijpende levensgebeurtenissen, maar wordt er ook gekeken naar alledaagse spanningen en problemen die verband houden met de specifieke omstandigheden waarmee deze jonge vrouwen in hun dagelijks leven geconfronteerd worden.

Kenmerkend voor de maatschappelijke positie van deze Nederlandse moslima's is de migratieachtergrond van hun families. Op basis hiervan worden zij binnen de Nederlandse samenleving tot één van de grootste minderheidsgroepen gerekend. Vrijwel alle respondenten uit deze studie zijn hoogopgeleide dochters of kleindochters van laaggeschoolde "gastarbeiders" die vanaf 1960 vanuit Marokko naar Nederland zijn gekomen om er in de industrie en dienstensector een inkomen te verwerven, om zodoende hun families in Marokko financieel te kunnen ondersteunen. Vanaf 1970 zijn er na verloop van tijd binnen bepaalde Nederlandse steden gemeenschappen van Marokkaanse Nederlanders gevormd door gezinshereniging. Deze migratiegeschiedenis heeft invloed op de wijze waarop Nederlandse hoogopgeleide vrouwen van Marokkaanse afkomst zijn opgevoed. De maatschappelijke positie en het lage inkomen van hun ouders heeft bepaald in welke wijken zij zijn opgegroeid, welke scholen zij hebben bezocht, wie hun burens en vrienden zijn en aan welke netwerken zij deelnemen. Binnen deze sociaal-economische en culturele context doen zij ervaringen op en worden zij geconfronteerd met spanningen.

Volgens Berry (1997) gaat migratie vaak gepaard met specifieke problemen. Migranten moeten zich immers aanpassen aan een nieuw type samenleving en laten daarbij hun dierbaren achter. Als zij hun kinderen in hun nieuwe vestigingsland gaan opvoeden, kunnen er verschillen tussen de oudere en jongere generaties optreden in hun wijze van aanpassing aan de samenleving. Daardoor kunnen er conflicten en problemen tussen ouders en kinderen ontstaan. Dat dit ook onder migrantenfamilies van Marokkaanse afkomst in Nederland speelt, blijkt uit onderzoek van Buitelaar (2002; 2009). Veel hoogopgeleide jonge vrouwen van Marokkaanse afkomst vinden het spanningsvol om de wereld van thuis te combineren met hun leven buitenshuis. Buitenshuis zijn zij gewend om te participeren binnen de Nederlandse samenleving, nemen zij deel aan het Nederlandse onderwijs, verrichten zij beroepsarbeid, en volgen zij hun ambities. Binnenshuis willen zij hun ouders respecteren, maar hebben zij soms moeite met de taboes, regels en verwachtingen die thuis gelden. Dit speelt vooral als ouders in tegenstelling tot hun dochters nog sterk georiënteerd zijn op de traditionele waarden en normen uit het herkomstland. Daarnaast kunnen deze hoogopgeleide jonge vrouwen zich vaak

moeilijk onttrekken aan de toegenomen sociale controle binnen hun eigen etnische en religieuze gemeenschap. Dit heeft gevolgen voor de individuele vrijheden die zij zich binnen de Nederlandse samenleving veroorloven op gebied van vriendschappen, uitgaan, relatievorming, seksualiteit en partnerkeuze.

Een andere bron van stress waarmee deze Nederlanders met een Marokkaanse familieachtergrond geconfronteerd worden, is de toegenomen negatieve maatschappelijke beeldvorming in de samenleving over zowel hun etnische groep als hun geloof (Roeland, Aupers, Houtman, De Koning & Noomen 2010; Poorthuis & Salemink 2011). Dit gegeven veroorzaakt spanningen bij deze jongeren, ook onder de groep van hoogopgeleide jonge vrouwen (Buitelaar 2002; Ketner 2010). Deze problemen met discriminatie en stigmatisering van jongeren uit islamitische migrantenfamilies zijn ook geconstateerd in andere westerse samenlevingen (Berry & Sabatier 2010). Volgens onderzoekers (Schmidt 2004; Mansson McGinty 2007) zijn islamitische migrantenjongeren in diverse Westerse landen zich steeds meer gaan verdiepen in het geloof van hun ouders doordat zij steeds aangesproken worden op hun "anders-zijn". Dit geldt ook voor migrantenjongeren van Marokkaanse afkomst in Nederland (Brouwer 2006; De Koning 2008). De religie van hun ouders is deel gaan uitmaken van hun identiteit, waardoor zij steeds meer belang hechten aan het navolgen van islamitische voor-schriften, zoals vasten, bidden en het dragen van hoofdbedekking door vrouwen.

In hun zoektocht naar een sterke identiteit, hebben deze islamitische jongeren van Marokkaanse afkomst onderling een eigen religieus vertoog ontwikkeld. Via sociale media praten zij vaak over de betekenis en inhoud van wat zij als de "ware" islam beschouwen (Brouwer 2006; De Koning 2008; Roeland et al. 2010). Zij wisselen religieuze kennis uit en ontwikkelen religieuze vaardigheden. Dit nieuw ontwikkelde religieuze referentiekader biedt deze migrantenjongeren houvast. Het sluit volgens Roex, Van Stiphout & Tillie (2010) en De Koning (2008) beter aan bij hun individuele behoeften dan de traditionele, islamitische opvattingen en praktijken van de generatie van hun ouders. Zo biedt deze nieuwe kennis over de islam jonge moslima's van Marokkaanse afkomst de mogelijkheid om op basis van religieuze argumenten thuis tradities en rolpatronen ter discussie te stellen, zonder dat zij daarbij de afkeuring van hun ouders oproepen (Buitelaar 2002; 2009; Ketner 2010). Hun ouders hechten immers veel waarde aan de islam, maar zij zijn vaak minder in staat om weerwoord te geven, omdat zij veelal minder dan hun kinderen afweten van wat islamitische bronnen voorschrijven.

Met behulp van de islam creëren deze jongeren uit Marokkaanse migrantenfamilies een sterke sociale identiteit die een positief effect heeft op hun zelfwaardering (De Koning 2008). Deze beschermt hen tegen de negatieve gevolgen van de buitensluiting en discriminatie die zij binnen de Nederlandse samenleving

ervaren. Waarom juist hun religie voor hen persoonlijk deze beschermende rol is gaan vervullen, is op basis van de door Pargament et al. (2000) onderscheiden psychologische functies van religiositeit als volgt te verklaren:

Ten eerste draagt religiositeit bij aan het verminderen van spanningen doordat religieuze oriëntaties helpen om een betekenis te vinden achter moeilijke omstandigheden (*to find meaning*). Zo kunnen deze jongeren vanuit een religieuze reden proberen te verklaren waarom zij met discriminatie worden geconfronteerd.

Ten tweede helpt religiositeit om invloed uit te oefenen over het eigen bestaan (*mastery and control*). Religieuze oriëntaties en het verrichten van religieuze handelingen geven houvast. Zij versterken het gevoel van controle, waardoor de machteloosheid van deze islamitische jongeren tegenover een maatschappelijk onrechtvaardige behandeling, kan afnemen.

Ten derde versterkt religiositeit gevoelens van emotionele geborgenheid bij God (*comfort and closeness to God*). Door een betrokken en liefdevolle God als dichtbij te ervaren en om steun te vragen, roepen deze jongeren positieve gevoelens op, waardoor zij kracht en vertrouwen hervinden.

Ten vierde scheidt religiositeit een band met geloofsgenoten en God (*intimacy with others and closeness to God*). Zo staan islamitische jongeren er niet alleen voor en kunnen zij een beroep doen op andere moslims.

Ten vijfde biedt religiositeit de mogelijkheid om het eigen leven ingrijpend te veranderen (*life transformation*) door dit vanuit religieuze idealen vorm te geven. Dit vergroot bij deze jongeren innerlijke groei en zelfwaardering.

In een latere publicatie noemen Pargament, Feuille & Burdzy (2011) naast de bovengenoemde vijf functies van religiositeit nog identiteitsversterking, de verbinding met een sacrale wereld, religieuze verdieping en angstreductie. Religiositeit kan dus het ontwikkelen van een sterke sociale identiteit stimuleren, waaraan deze jongeren betekenis, houvast, geborgenheid, steun, innerlijke groei, zelfvertrouwen en zelfwaardering (*self-esteem*) aan kunnen ontleen (Park & Slattery 2015).

Pargament (1997) beschouwt religiositeit, waaronder bidden, indien het bovengenoemde gunstige effecten op iemands welzijn heeft, als een vorm van positieve religieuze coping. Pargament (1997) onderscheidt echter ook vormen van religiositeit die juist spanningen oproepen (*religious distress*). Gedachten over zonden, goddelijke straf, de hel en de angst verdoemd te zijn, kunnen gaan domineren. Er kan innerlijke onvrede ontstaan als goddelijke steun uitblijft, er religieuze vervreemding optreedt, of als men zich door God verlaten voelt (*God alienation*). Er kunnen spanningen en conflicten met geloofsgenoten zijn rondom de interpretaties van religieuze onderwerpen. Daardoor kunnen gevoelens van minderwaardigheid, eenzaamheid en wanhoop toenemen (Pieper 2012).

Deze studie richt zich specifiek op het verschijnsel bidden. Bidden is een belangrijk onderdeel van religieus gedrag. De psycholoog James (1902/1958: 454) ziet bidden zelfs als de kern van religie. Hij beschrijft bidden als: "...every kind of inward communion or conversation with the power recognized as divine" (James 1902/1958: 454). De als goddelijk beschouwde macht waarnaar moslims zich in hun gebed richten is Allah², het Arabische woord voor God.

Over bidden is veel geschreven en ook is er veel onderzoek naar verricht. Bidden is een complex psychologisch verschijnsel en de variëteit in manieren van bidden is groot (Poloma & Gallup 1991; Foster 1992; Brown 1994; Bänziger 2007). Bij een individueel gebed keert iemand in zichzelf en zoekt vervolgens verbinding. Daarbij kan het gaan om het verbinden met het eigen innerlijk of met een als goddelijk beschouwde kracht met wie op een vrije of voorgeschreven manier wordt gecommuniceerd. Deze verbinding kan een gunstig effect uitoefenen op het gevoel van welbevinden (Levine 2008). Dit kan in verband gebracht worden met de hierboven beschreven psychologische functies van religiositeit die door Pargament et al. (2000) zijn onderscheiden.

Door zich tijdens een individueel gebed in zichzelf terug te trekken, neemt iemand even afstand van de situatie waarin men zich bevindt. Veel gelovigen richten zich dan op een sacrale wereld die zij van grote betekenis vinden, omdat zij daarbinnen in contact treden met een goddelijke kracht die zij als invloedrijk, betrokken, aandachtgevend en liefdevol ervaren (Pargament 1997). Binnen deze wereld doen zij een beroep op de hulp van deze hen gunstiggezinde (*benevolent*) "Ander". Bidders kunnen bij deze "Ander" emotionele geborgenheid zoeken en vinden. Zij kunnen hun frustraties, verdriet en angsten uiten, uithuilen, hun hart luchten en om vergeving vragen. Dit kan een dusdanig geruststellend effect op hen hebben, dat hun angsten en spanningen afnemen (McCullough, Bono & Root 2005; Ladd & McIntosh 2008; Levine 2008). Volgens Pargament (1997) ervaren bidders op zo'n moment dat zij er niet alleen voor staan, waardoor gevoelens van ontredde en wanhoop afnemen. Er is weer ruimte voor hoop en vertrouwen in de toekomst. Hierdoor kunnen bidders zich na hun gebed beter voelen dan daarvoor (Levine 2008).

Volgens Park & Paloutzian (2015) activeren bidders religieuze betekenis-systemen (*meaning systems*) waaraan zij energie en motivatie onttelen. Zij bidden vaak vanuit een persoonlijke behoefte, om iets tot uitdrukking te brengen, of omdat zij steun en houvast nodig hebben (Janssen, De Hart & Den Draak 1990; Brown 1994). Vanuit de verwachting dat bidden kan helpen, anticiperen bidders op bepaalde

² Veel moslims betreden een aantal keren per dag in hun *salaat*gebed de sacrale wereld van God (Winchester 2008). Vaak bidden zij ook buiten deze rituele gebedsvorm. Dit geeft hen in moeilijke tijden afleiding, kracht en troost.

effecten. Als zij bijvoorbeeld menen dat bidden hen tot rust brengt, zijn zij na het bidden vaak ook meer ontspannen en gerustgesteld (Levine 2008; Spilka & Ladd 2013).

Zoals gezegd, is onze studie verricht binnen de Nederlandse context. Nederland is een land dat vanuit haar specifieke historische, sociaaleconomische en religieuze achtergrond een sterk seculier karakter heeft ontwikkeld (Dekker & Ester 1996; Sengers 2006). Deze context beïnvloedt de religiositeit, de problemen, de wijze van coping en het bidden van islamitische vrouwen van Marokkaanse afkomst.

Om recht te doen aan de complexiteit van de Nederlandse context waarbinnen deze groep nakomelingen van migranten verkeert, zijn in deze studie twee verschillende wetenschappelijke perspectieven gehanteerd. Eerst wordt het onderzoeksthema vanuit een godsdienstpsychologisch kader beschreven en vervolgens vanuit een sociologisch en antropologisch perspectief. Wij hebben hiervoor gekozen omdat deze wetenschappelijke disciplines dusdanig van elkaar verschillen dat het samenvoegen van de theorievorming en onderzoeksliteratuur ten koste zou zijn gegaan van de overzichtelijkheid. In hoofdstuk 2, 3 en 4 staat dus de godsdienstpsychologie centraal en in hoofdstuk 5 de sociologische analyse van het coping-proces na migratie. Op deze wijze wordt verhelderd welke veranderingen er in de loop der tijd in Nederland binnen deze migrantenfamilies uit Marokko zijn opgetreden en wat daarbij de rol van religie is geweest. Zo worden ook de onderzoeksresultaten van deze studie in een breder perspectief geplaatst.

Hoe wij precies bij het onderzoek te werk zijn gegaan, wordt nader toegelicht in de volgende paragrafen.

1.2. De onderzoeksgroep

Zoals gezegd was de aanleiding voor deze studie de belangstelling van islamitische studenten aan de hulpverleningsopleidingen van de Hogeschool van Amsterdam voor de mogelijke rol van de islam binnen het hulpverleningsproces. Binnen diverse onderwijsprogramma's hebben deze studenten gediscussieerd over de betekenis van hun geloof voor hun dagelijks leven en hun beroepsuitoefening. Uit deze lessen en uit interviewmateriaal dat is verzameld, blijkt dat veel moslims in moeilijke tijden een beroep op God en de islam doen en dat dit hen houvast, rust en kracht geeft (Van der Valk, Driessen & Boering 2009; Van der Valk 2007; 2012). Maar tijdens discussies in een groep met islamitische studenten domineert er soms een normatief religieus vertoog, waardoor het openlijk naar voren brengen van meer persoonlijke, afwijkende religieuze interpretaties of het uiten van religieuze kritiek of twijfel geremd wordt. Er wordt onderling snel gesproken over hoe het volgens de islam

hoort, maar over persoonlijke ervaringen of opvattingen wordt er weinig uitgewisseld. Zo zeggen deze studenten wel dat religie iets persoonlijks is, dat alle probleemsituaties anders zijn, waardoor de discussie stopt. Dit heeft de onderzoeker van deze studie gemotiveerd om een onderzoek vanuit de godsdienstpsychologie op te zetten, waarbij er vooral gevraagd wordt naar de persoonlijke beleving van religiositeit en religieuze coping. De gedachte daarbij is ook dat het voor hulpverleners relevant is om te weten hoe individuele moslims precies over hun geloof en wijze van religieuze coping denken. Daarom zijn er in het hoofdstuk 4 waar het kwalitatieve onderzoek wordt gepresenteerd, veel citaten toegevoegd, zodat zichtbaar wordt hoe religieuze gedachten en ervaringen precies worden verwoord. Zo worden ook de onderlinge overeenkomsten en verschillen in hun religieuze vertoog duidelijker.

Er is in deze studie gekozen voor een onderzoek onder vrouwelijke islamitische respondenten van Marokkaanse afkomst. Deze keuze staat in verband met de jarenlange verbondenheid van de auteur van deze studie met deze jongeren uit migranten families in de rol van onderzoeker, begeleider en docent. Er is voor de groep hoogopgeleide vrouwen gekozen, omdat deze vrouwen vaak goed geïntegreerd zijn in de Nederlandse samenleving. Zij zijn geboren en getogen in Nederland. De verwachting is dat juist deze vrouwen door de vaardigheden die zij hebben ontwikkeld in staat zijn om op een persoonlijke wijze te verwoorden hoe zij de islam beleven, praktiseren en aanwenden bij stress. Daardoor verwachten wij onder deze groep van hoogopgeleide moslima's meer religieuze diversiteit, religieuze zelfreflectie en individualiteit aan te treffen dan onder een groep van laagopgeleide vrouwen.

1.3. De doelstelling van het onderzoek

Het doel van deze studie is het verkrijgen van inzicht in de wijze waarop hoogopgeleide moslima's van Marokkaanse afkomst de islam en het bidden gebruiken om spanningen rondom problemen te verminderen. Wij hopen met dit onderzoek de hulpverlening aan islamitische cliënten te verrijken.

Zinnbauer & Pargament (2005) en Pargament (2007) raden hulpverleners aan om in hun hulpverleningsproces meer aandacht te besteden aan de spiritualiteit, religiositeit en religieuze coping van gelovige cliënten. Om de terughoudendheid van hulpverleners te doorbreken geven Abu Raiya & Pargament (2010) gerichte adviezen ten behoeve van de hulpverlening aan moslims. Dergelijke adviezen zijn ook relevant voor hulpverleners in Nederland, omdat ook zij vaak weinig weten over islamitische vormen van religieuze coping (Van der Valk, Driessen & Boering

Hoofdstuk 4. Resultaten van het kwalitatieve onderzoek

4.1. Inleiding

In dit hoofdstuk worden de resultaten van het kwalitatieve onderzoek van deze studie gepresenteerd. Deze resultaten zijn gebaseerd op de analyse van dertien diepte-interviews met hoogopgeleide moslima's afkomstig uit de groep van 177 respondenten die deel hebben genomen aan het kwantitatieve onderzoek. De kwalitatieve onderzoeksresultaten geven een beeld van de wijze waarop deze dertien hoogopgeleide moslima's van Marokkaanse afkomst hun religie praktiseren en aanwenden bij problemen. Met behulp van citaten van deze respondenten wordt inzichtelijk gemaakt, hoe zij spreken over hun religiositeit, wijze van bidden, problemen en coping. Ook worden hun niet-religieuze copingstrategieën behandeld, zodat duidelijker wordt wat precies de betekenis is van hun religie in relatie tot andere manieren van probleemhantering.

In dit hoofdstuk wordt eerst in paragraaf 4.2. verantwoord op welke wijze het kwalitatieve onderzoek is uitgevoerd. In paragraaf 4.3. wordt de eerste onderzoeksvraag behandeld. Er wordt antwoord gegeven op de vraag: *“Welke kenmerken heeft de religiositeit en met name het bidedrag van hoogopgeleide moslima's van Marokkaanse afkomst?”* In paragraaf 4.4. staat de tweede onderzoeksvraag centraal: *“Op welke wijze gebruiken zij hun religiositeit en het bidden in het bijzonder bij het omgaan met problemen?”* Deze onderzoeksvragen worden beantwoord aan de hand van twee categorieënschema's die bij de analyse van de kwalitatieve onderzoeksgegevens zijn ontwikkeld. Op welke wijze deze schema's tot stand zijn gekomen, wordt toegelicht in paragraaf 4.2.3. Dit hoofdstuk wordt in paragraaf 4.5. afgerond met een discussie naar aanleiding van de onderzoekresultaten.

4.2. Uitvoering van het kwalitatieve onderzoek

In deze paragraaf wordt de constructie van het bij het interviewen gebruikte vragenschema uiteengezet. Vervolgens wordt verantwoord op welke wijze de kwalitatieve dataverzameling en de data-analyse heeft plaatsgevonden.

4.2.1. Constructie van het vragenschema voor de diepte-interviews

Het vragenschema voor het afnemen van interviews dat gebruikt is bij het kwalitatieve deel van deze studie, is gebaseerd op de theorieën over stress, coping,

religiositeit, bidden en religieuze coping die in hoofdstuk 2 zijn behandeld. Een eerste versie van dit vragenschema is getest door twee proefinterviews af te nemen met twee hoogopgeleide islamitische vrouwen van Marokkaanse afkomst uit het netwerk van de onderzoekers. Daarbij is het niet nodig geweest om het vragenschema bij te stellen. De onderzoeksgegevens uit deze twee proefinterviews maken geen deel uit van de kwalitatieve data-analyse, omdat deze geïnterviewde vrouwen niet behoren tot de groep van 177 moslima's die centraal staan in het kwantitatieve onderzoek. Maar het vertoog van deze twee islamitische vrouwen uit de proefinterviews wijkt niet af van dat van de dertien geïnterviewde respondenten die deel hebben genomen aan het kwalitatieve deel van deze studie.

Het vragenschema voor de interviews is onderverdeeld in: sociale kenmerken, waaronder de migratiegeschiedenis van de familie, de kenmerken van identiteit, waaronder doelen, zelfbeeld en belangrijke anderen; de kenmerken van religiositeit, waaronder doelen, socialisatie en godsbeeld; de kenmerken van het bidgedrag; de kenmerken van de probleemvelden en de kenmerken van religieuze en niet-religieuze coping en het effect hiervan. Het gaat dus om de volgende thema's en soorten vragen:

Sociale kenmerken en migratiegeschiedenis

De topiclijst begint met vragen die de sociale kenmerken van de respondenten, zoals leeftijd, geslacht, burgerlijke staat, opleiding, woonplaats, gezinssamenstelling en de beroepservaring inventariseren. Vervolgens is er aandacht voor de migratiegeschiedenis van de familie van de respondenten en de talen die in het gezin worden gesproken. Deze onderwerpen zijn relevant om de invloed van het migratiegeschiedenis van de families van de respondenten op het copingproces te kunnen bepalen.

Kenmerken van identiteit: doelen, zelfbeeld en belangrijke anderen

Vervolgens zijn er vragen geformuleerd die gericht zijn op de persoonskenmerken van de respondenten en hun identiteit. Lazarus (2006) is van mening dat stress kan optreden als er in de interacties met belangrijke anderen persoonlijke belangen in het geding zijn. Deze belangen zijn gerelateerd aan de waarden, normen, idealen, levensdoelen en de personen waaraan iemand waarde toekent. Deze belangen spelen volgens Lazarus (2006) een rol bij de emoties die in een bepaalde situatie bij een persoon op de voorgrond treden. Zij hebben invloed op de primaire en secundaire inschattingen (*appraisals*) die iemand maakt. Daarom hebben wij voor het kwalitatieve onderzoek vragen geformuleerd over: (1.) de doelen waarnaar de respondenten streven; (2.) de hiërarchie in deze doelen; (3.) de eigenschappen die zij kenmerkend voor zichzelf (het zelfbeeld) vinden en die zij willen nastreven (het ideaalbeeld) en (4.) de personen die belangrijk voor hen zijn.

De antwoorden op deze vragen kunnen verhelderen welke situaties en gebeurtenissen als spanningsvol worden ingeschat (Lazarus 2006), omdat levensdoelen, het zelfbeeld en het ideaalbeeld en belangrijke anderen een indicatie kunnen geven van de persoonlijke belangen die in een situatie op het spel staan. Dit maakt duidelijk waarom een situatie als stressvol of problematisch wordt ervaren. Daarnaast geven de antwoorden op dergelijke vragen inzicht in de hulpbronnen (Lazarus & Folkman 1984) waarover de respondenten beschikken om hun stress en problemen het hoofd te bieden.

Er zijn ten aanzien van de doelen die iemand nastrevenswaardig vindt, vragen geformuleerd zoals: "Wat zijn voor jou belangrijke doelen in je leven en wat motiveert jou het meeste?" Deze vragen geven inzicht in het ideaalbeeld van de respondenten. Het zelfbeeld van de respondenten is als volgt verkend. Eerst is er gevraagd naar de kenmerkende en eventuele positieve eigenschappen van de respondenten met behulp van vragen zoals: "Wat vind je kenmerkend voor jezelf (welke eigenschappen)? Waar ben je goed in volgens jezelf en volgens anderen? Op wie vind je dat je het meeste lijkt, op je vader of op je moeder?" Deze laatste vragen geven ook inzicht in de identificatie van de respondenten met hun vader en moeder.

Vanuit de theorie over religieuze copingstijlen van Pargament (1997) is er vervolgens gevraagd of de respondenten zichzelf ten opzichte van gebeurtenissen en belangrijke anderen afwachtend of eerder ondernemend opstellen. Een voorbeeldvraag hierover is: "Ben jij iemand die actief problemen oplost, of wacht je liever af?"

Daarna zijn er vragen opgenomen die een beeld geven van de sociaal-culturele identiteiten die belangrijk voor de respondenten zijn, bijvoorbeeld: "Wat betekenen jouw Nederlandse en Marokkaanse achtergrond voor jou?" Om de invloed van dierbaren op het leven van de respondenten te kunnen verhelderen, is er gevraagd naar welke personen belangrijk zijn en wat deze personen betekenen.

Kenmerken van religiositeit: doelen, socialisatie en Godsbeeld

Bij het onderwerp "religiositeit" zijn er vragen opgenomen over belangrijke religieuze doelen van de respondenten, haar religieuze socialisatie, haar beeld van God en hoe zij denkt over God in relatie tot haar eigen invloed op wat er in haar leven gebeurt. De vragen over het Godsbeeld van de respondenten zijn volgens Pargament (1997) relevant omdat gelovigen die een beeld geïnternaliseerd hebben van een liefdevolle God, vaak ook positief in het leven staan. Een positief Godsbeeld is gunstig voor hun welzijn (Pargament et al. 2000). Dit in tegenstelling tot diegenen die bij God negatieve gedachten en gevoelens ervaren, door bijvoorbeeld hun angst voor straf van God vanwege hun zonden of het niet goed naleven van religieuze plichten.

Het gaat daarbij om de volgende vragen: “Hoe ervaar jij God? Wat betekent het contact met God voor jou? Welke invloed heeft God op jouw leven en de problemen waarmee jij wordt geconfronteerd? Geloof jij in het lot, in het leven na de dood? Welke invloed heeft dit op jouw leven? Wat betekenen zonden voor jou? Welke betekenis geef jij aan de invloed van de duivel en de geesten? Hoe ervaar jij de “slechte” dingen die jou overkomen? Hoe ervaar jij de macht van God?”

Kenmerken van bidden: gedachten, gevoelens, gedrag en effecten rondom bidden

Bij het onderdeel “bidden” zijn er in navolging van de theorievorming over bidden van Janssen, Van Uden & Bänziger (2007) vragen opgenomen over wat de respondente onder bidden verstaat; wat bidden voor haar persoonlijk betekent; hoe zij precies bidt; welke gebeden zij gebruikt; waar en wanneer zij bidt; wat kenmerkende gedachten en gevoelens zijn vooraf, tijdens en na het bidden en welke effect bidden op haar heeft. De antwoorden op deze vragen kunnen verhelderen wat de aanleiding voor bidden is; op welke wijze het bidden wordt vormgegeven; welke gedachten, gevoelens en handelingen daarbij een rol spelen en welke invloed bidden volgens de respondenten heeft op hun welzijn.

Kenmerken van problemen

Om het copingproces van onze respondenten zo goed mogelijk in beeld te kunnen brengen, is er in navolging van Lazarus (2006) gevraagd naar de context waarbinnen spanningen zijn ontstaan of problemen zijn opgetreden. Ten einde een beeld van stressoren te krijgen, zijn er vragen geformuleerd zoals: “Heb je weleens een verdrietige of pijnlijke periode in je leven gehad? Of heb je onlangs een moeilijk probleem moeten oplossen, of was er sprake van een nare gebeurtenis?” Indien de respondent zelf geen situaties noemt, zijn de volgende voorbeelden voorgelegd:

- a. conflicten met familieleden zoals: partnerkeuze, ruzie in de familie
- b. problemen met het overlijden van dierbaren, ziekte of teleurstelling
- c. problemen op school of op het werk of bij de beroepsuitoefening
- d. problemen met discriminatie van moslims in de maatschappij

De antwoorden op deze vragen geven een beeld van de specifieke situaties en omstandigheden die de respondenten als spanningsvol ervaren.

Kenmerken van religieuze en niet-religieuze coping: de context en de copingstrategieën

De verschillende manieren waarop de respondenten hun spanningen hebben gehanteerd, zijn verkend door vragen in de topiclijst op te nemen, die inventariseren hoe het copingproces precies is verlopen. Welke adviezen hebben de respondenten bijvoorbeeld van anderen gekregen en wat hebben zij vervolgens zelf ondernomen om hun stress en problemen te hanteren? Daarbij is er ook gericht gevraagd naar

copingstrategieën die geen betrekking hebben op het religieuze domein. Op deze wijze kan inzicht ontstaan in het relatieve belang van religieuze strategieën ten opzichte van andere manieren van coping. Voorbeeldvragen zijn: “Hoe ben je met deze situatie of problemen omgegaan? Wat dacht en voelde je toen? Wie of wat hebben je daarbij geholpen? Welke steun en of raad heb je daarbij gekregen van je vader en je moeder? Welke andere personen hebben je bijgestaan? Welke steun en raad kreeg je van deze personen? Op welke manier heb je dit probleem opgelost? Hoe heb je de bijkomende emoties gehanteerd?”

Bij het in kaart brengen van de gebruikte religieuze copingstrategieën is er gebruik gemaakt van het onderzoek van Van Uden et al. (2009). Er zijn in de topiclijst vragen opgenomen over zowel religieuze opvattingen, als religieuze gevoelens en handelingen, waaronder religieuze praktijken zoals bidden. Voorbeelden van dergelijke vragen zijn: “In hoeverre heb je God om steun of advies gevraagd? Welke rol speelde bidden en het contact met God daarbij? Welke invloed had God volgens jou op dit gebeuren? Wat was volgens jou de rol van de duivel? Hoe denk je over het lot en je lotsbestemming? Hoe voelde jij je vooraf, tijdens en na het bidden? Hoe kijk je terug op deze situatie? Welke betekenis geef je er nu aan?”

Het interview is afgerond met een terugblik en de vraag of de respondente nog iets wil toevoegen. Het vragenschema voor de interviews is opgenomen in bijlage 2 (bladzijde 398).

4.2.2. Dataverzameling

De dataverzameling van deze studie heeft als volgt plaatsgevonden. Na het verzamelen van de kwantitatieve data door middel van de vragenlijst, zijn er in de tweede helft van 2009 in totaal dertien respondenten geïnterviewd met behulp van het hierboven beschreven vragenschema. Deze interviews zijn verricht door de auteur van deze studie en een onderzoeksassistent. Eén onderzoeker heeft vijf interviews afgenomen en een andere onderzoeker acht. De wijze waarop deze dertien respondenten zijn geselecteerd uit de groep van 177 respondenten is als volgt gebeurd.

Na de kwantitatieve dataverzameling hebben wij respondenten benaderd voor het kwalitatieve deel van ons onderzoek. Bij het benaderen van de 46 vrouwen (26% van de groep van 177) die zich hadden opgegeven voor de interviews, is er helaas sprake geweest van veel non-respons. Deze vrouwen hebben hun telefoonnummer of e-mailadres op de vragenlijst vermeld, maar toen wij deze vrouwen na ongeveer een half jaar voor het vervolgonderzoek hebben benaderd, hebben slecht 13 respondenten toegestemd om geïnterviewd te worden. De andere vrouwen hebben niet meer op mails of telefoon gereageerd, of hebben afgezien van een

interview vanwege hun drukke werkzaamheden. Deze non-respons kan ook in verband staan met het niet meer kloppen van telefoonnummers of mailadressen. Het is echter ook mogelijk dat de vrouwen niet hebben gereageerd, vanwege andere bezwaren. De redenen die zij hiervoor kunnen hebben gehad, zijn niet duidelijk. Er kan sprake zijn geweest van een terughoudendheid om bevraagd te worden over persoonlijke religieuze ervaringen.

In hoeverre vormen deze dertien geïnterviewde vrouwen een redelijke vertegenwoordiging van de gehele groep van 177 respondenten? Op basis van de resultaten van t-tests verschillen de 164 vrouwen die niet zijn geïnterviewd met betrekking tot de gebruikte onderzoeksinstrumenten nauwelijks ten opzichte van de 13 vrouwen die wel zijn geïnterviewd. Er komen slechts bij twee onderzoeksinstrumenten verschillen naar voren. De dertien geïnterviewden scoren in vergelijking met de 164 niet-geïnterviewde respondenten hoger op de receptiviteitschaal, namelijk: 31.5 versus 28.6 ($t = -2.222$, $df = 165$, $p = 0.028^*$) en lager op de negatieve religieuze copingschaal (de NRC), namelijk: 6.3 versus 8 ($t = 2.190$, $df = 173$, $p = 0.03^*$).

De groep geïnterviewde respondenten is in vergelijking met de groep van niet-geïnterviewde respondenten dus iets receptiever ingesteld en zij maken iets minder gebruik van negatieve religieuze coping. Maar gezien deze vergelijking is het acceptabel om de groep van 13 geïnterviewden als redelijk representatief te beschouwen voor de groep van respondenten die de vragenlijst hebben ingevuld, maar die niet zijn geïnterviewd.

Om sociaal wenselijke antwoorden te beperken en de privacy te waarborgen, zijn de respondenten geïnterviewd zonder de aanwezigheid van andere personen. De respondenten hebben zelf gekozen voor de locatie voor het interview. Zij hebben daarbij de voorkeur gegeven aan locaties buitenshuis, zoals een café, kantine, of beschikbare ruimtes op hun opleiding of werk. De interviews zijn met toestemming van de respondent met een voicerecorder opgenomen. De duur van het interview is bepaald door de tijd die de respondente ter beschikking heeft gesteld en de tijd die zij nodig heeft gehad om over haar situatie te vertellen. De duur van een interview is minimaal anderhalf uur en maximaal drie uur geweest.

Hoewel er tijdens het interviewen zoveel mogelijk is aangesloten bij hetgeen de respondente zelf naar voren bracht, zijn alle interviews gestart met een korte introductie en zijn er vervolgens vragen gesteld over de sociale kenmerken, de migratiegeschiedenis, de taalachtergronden, de levensdoelen en belangrijke personen. Door deze opbouw spraken de respondenten eerst over hun doelen, positieve eigenschappen en belangrijke relaties en daarna pas over hun religiositeit, hun bidedrag, hun specifieke problemen en wijze van coping.

Het interview is steeds afgesloten met een korte terugblik. Alle interviews zijn letterlijk uitgetypt en vervolgens zijn deze verslagen geanalyseerd met behulp van het voor de analyse van kwalitatief onderzoek ontwikkelde computerprogramma MAXQDA2. Dit programma biedt de mogelijkheid om in verschillende vensters tegelijk te werken. Zo is in één oogopslag zichtbaar wat het codeerschema is en welke codering een interviewverslag krijgt. Codenamen kunnen gemakkelijk anders geordend worden en in het codeerschema veranderd worden. Daarnaast biedt het programma de mogelijkheid om verschillende interviewfragmenten onderling per hoofdcategorie en subcategorieën met elkaar te vergelijken.

Alle dertien gecodeerde interviewverslagen zijn op te vragen bij de auteur van deze studie.

4.2.3. Data-analyse

Bij de data-analyse van de dertien letterlijk uitgetypte interviewverslagen heeft een onderzoeksteam bestaande uit zes onderzoekers onafhankelijk van elkaar het onderzoeksmateriaal geanalyseerd, geordend en gestructureerd, waarna zij de codering onderling hebben besproken en hebben bijgesteld. Aan dit onderzoeksteam hebben de auteur van deze studie, twee onderzoeksassistenten en drie begeleiders deelgenomen.

Bij het ordenen en structureren van de kwalitatieve onderzoeksgegevens zijn wij als volgt te werk gegaan (Bryman 2004; 2012). Om de interviewverslagen geschikt te maken voor codering zijn eerst per interviewverslag alle alinea's voorzien van een nummer in de kantlijn. Door deze nummering van alinea's per interviewverslag kunnen alle tekstfragmenten op nummer in de interviewverslagen teruggevonden worden.

De eerste stap in het coderen van de interviews heeft bestaan uit het onafhankelijk van elkaar coderen van het eerste interview door de onderzoeker en twee onderzoeksassistenten met behulp van het kwalitatieve analyseprogramma MAXQDA2. Daarbij zijn alle tekstfragmenten uit het eerste interviewverslag voorzien van een voorlopige naam. Deze naam of label verwijst op kernachtige wijze naar de inhoud van een specifieke tekstfragment.

Deze eerste voorlopige naamgeving aan tekstfragmenten is gebaseerd op de concepten uit het vragenschema voor de interviews (zie paragraaf 4.2.1), waarbij begrippen vanuit de theorie en het onderzoek over coping, religiositeit, bidden en religieuze coping centraal hebben gestaan. Zo zijn bij het geven van een naam aan tekstfragmenten die over bidden gaan, begrippen uit het onderzoek van Bänziger, Janssen & Van Uden (2005) richtinggevend geweest en is het categorieënschema uit

het onderzoek van Van Uden et al. (2009) gebruikt bij het benoemen van religieuze en niet-religieuze copingstrategieën.

Bij de tweede stap in het coderingsproces is er binnen het onderzoeksteam onderling uitgebreid besproken welke namen de inhoud van een fragment gezien de onderzoeksvragen het beste weergeven. Daarbij is er gestreefd naar consensus. Op deze wijze zijn er op basis van de voorlopige namen meer definitieve codenamen (labels) vastgesteld die vervolgens zijn geordend in hoofd- en subcategorieën. Zo is er een eerste schematische versie van een categorieënschema ontstaan. Aan de hand van dit schema is het eerste interview vervolgens opnieuw gecodeerd.

Bij de derde stap van codering is dit eerste interview aan de drie begeleiders van het onderzoek voorgelegd. De feedback van deze onderzoekers heeft geresulteerd in een verbetering van het eerste categorieënschema. Vervolgens is het eerste interview met behulp van deze tweede versie van het categorieënschema opnieuw gecodeerd.

Bij de vierde stap in het coderingsproces zijn alle andere interviews vervolgens gecodeerd met hetzelfde categorieënschema. Daarbij zijn vaak betere formuleringen van codenamen vastgesteld. Deze nieuwe codenamen zijn vervolgens na bespreking in het onderzoeksteam opgenomen in het categorieënschema. De verschillende versies van het codeerschema zijn dus steeds bijgesteld in samenspraak met zes onderzoekers. Dit team heeft de codes voor sommige interviewfragmenten geherformuleerd, fijnmaziger gecodeerd, of codes op een andere wijze gerubriceerd. Op deze wijze is er tot slot een achtste versie van het codeerschema vastgesteld.

Bij de vijfde stap in codering zijn alle dertien interviews opnieuw met deze laatste achtste versie van het categorieënschema gecodeerd. Dit schema wordt in twee delen in de volgende paragrafen (4.3. en 4.4.) gepresenteerd.

Ons definitieve categorieënschema B. voor religieuze en niet-religieuze coping wijkt af van het in hoofdstuk 2 gepresenteerde categorieënschema van Van Uden et al. (2009), dat onder andere gebaseerd is op Pargament et al. (2000). Om overlap tussen verschillende categorieën te verminderen, hebben wij gekozen voor een andere indeling in hoofdcategorieën. Wij hebben een indeling gemaakt in opvattingen, gevoelens, praktijken, contacten met anderen en effecten. Ook hebben wij de categorie “controle door de relatie met God” niet gebruikt. In ons schema is deze relatie met God vooral terug te vinden in de categorie “coping door religieuze gevoelens”.

Na deze schematische codering van alle interviewverslagen zijn vervolgens per code de interviewfragmenten uit alle dertien interviewverslagen onderling met elkaar vergeleken. Daarbij hebben wij gebruik gemaakt van de mogelijkheden die hiervoor geboden worden bij het kwalitatieve computerprogramma MAXQDA2. Zo

is per code duidelijk geworden waarin de dertien respondenten onderling van elkaar verschillen. De resultaten van deze laatste analyse worden in de komende paragrafen per onderzoeksvraag aan de hand van de definitieve codering toegelicht. De eerste onderzoeksvraag wordt beantwoord aan de hand van categorieënschema A. en de tweede onderzoeksvraag door middel van de uitwerking van categorieënschema B.

4.3. De eerste onderzoeksvraag beantwoord op basis van het categorieënschema A.

De eerste onderzoeksvraag: *“wat kenmerkt de religiositeit en met name het bidden van de hoogopgeleide moslima’s van Marokkaanse afkomst”*, beantwoorden wij in de volgende paragrafen met behulp van het categorieënschema A. Dit schema geeft allereerst een overzicht van de sociale kenmerken van de dertien respondenten, zoals leeftijd, burgerlijke status, woonplaats, opleiding, werksituatie en migratiegeschiedenis. Vervolgens zijn de identiteitskenmerken weergegeven, op basis van hun wereldse doelen, hun zelfbeeld en hun relatie tot belangrijke anderen. Tot slot zijn de kenmerken van religiositeit van de dertien respondenten onderverdeeld in religieuze socialisatie, religieuze identiteit, religieuze opvattingen, religieuze gevoelens, religieuze praktijken, het contact met geloofsgenoten en tenslotte de effecten van religiositeit. Alle categorieën en subcategorieën uit onderstaand schema A. worden in de volgende paragrafen nader toegelicht. Daarbij worden citaten van de respondenten ter illustratie toegevoegd. Op deze wijze wordt verhelderd hoe de respondenten precies over hun geloof, bidden en coping spreken.

De interviews van de dertien respondenten zijn in eerste instantie geanalyseerd op basis van een nummer. Dit nummer verwijst naar de volgorde van de vragenlijsten die zijn ingevuld. Voor de leesbaarheid hebben wij echter na de analyse alle respondenten een gefingeerde naam gegeven. In de tabellen en in de bijlagen zijn naast deze gefingeerde namen ook de respondentnummers terug te vinden. Wij geven hieronder de respondentnamen met hun corresponderende nummers weer. In de volgende paragrafen komen de volgende respondenten aan het woord: Farida (3), Khadija (5), Tamrah (24), Chaima (28), Ikram (48), Layla (58), Ouafa (99), Yousra (102), Houda (103), Najoua (132), Assia (147), Souad (153) en Maryam (177). In bijlage 3 (bladzijde 401) zijn de biografische kenmerken van alle dertien geïnterviewde respondenten toegelicht.

Het eerste categorieënschema A. wordt hieronder gepresenteerd. Alle categorieën worden in de volgende paragrafen nader toegelicht.

Categorieënschema A. Sociale en identiteitskenmerken en kenmerken van religiositeit

Sociale en identiteitskenmerken	Kenmerken van religiositeit
<p>1. <i>Sociale kenmerken</i></p> <p>1.1. Leeftijd</p> <p>1.2. Burgerlijke status/gezinssituatie</p> <p>1.3. Woonplaats</p> <p>1.4. Opleiding/ werk</p> <p>1.5. Migratiegeschiedenis</p> <p>2. <i>Identiteitskenmerken</i></p> <p>2.1. <i>Wereldse doelen</i></p> <p>2.1.1. Studie/beroeps carrière</p> <p>2.1.2. Huwelijk/gezin</p> <p>2.1.3. Zelfstandig wonen/reizen</p> <p>2.2. <i>Zelfbeeld</i></p> <p>2.2.1. Eigen persoonsbeschrijving</p> <p>2.2.2. Gelijkenissen met de ouders</p> <p>2.2.3. Etnisch-culturele identiteiten</p> <p>2.2.4. Beroepsidentiteit</p> <p>2.3. <i>Zelf in relatie tot belangrijke anderen</i></p> <p>2.3.1. Familieleden/echtgenoot</p> <p>2.3.2. Vriendinnen/vrienden/vriend</p>	<p>3.1. <i>Religieuze socialisatie</i></p> <p>3.2. <i>Religieuze identiteit</i></p> <p>3.2.1. Religieuze doelen: een goede moslim worden</p> <p>3.2.2. Zelfbeeld als moslima</p> <p>3.2.3. Religieuze rolmodellen</p> <p>3.3. <i>Religieuze opvattingen</i></p> <p>3.3.1. Opvattingen over God</p> <p>3.3.2. Opvattingen over duivel/djinn</p> <p>3.3.3. Opvattingen over het hiernamaals</p> <p>3.3.4. Opvattingen over Gods wil en de eigen verantwoordelijkheid</p> <p>3.3.5. Opvattingen over religieuze bronnen en voorschriften</p> <p>3.4. <i>Religieuze gevoelens</i></p> <p>3.4.1. Gevoelens van liefde/ dankbaarheid naar God</p> <p>3.4.2. Nabijheid/betrokkenheid/bescherming van God voelen</p> <p>3.4.3. Berouw/ schaamte/ schuld voelen naar God</p> <p>3.4.4. Gevoel geplaagd te worden door de duivel/djinn</p> <p>3.4.5. Onzekerheid/angst over kans op de hel</p> <p>3.5. <i>Religieuze praktijken</i></p> <p>3.5.1. <i>Hadj, zekat, Ramadan, goede daden, moskeebezoek</i></p> <p>3.5.2. Bidden</p> <p>3.5.2.1. <i>Salaat</i></p> <p>3.5.2.2. Smeekbedes</p> <p>3.5.2.3. Lofgebeden</p> <p>3.5.2.4. Vrij spreken tegen God</p> <p>3.5.2.5. Beschermingsformules</p> <p>3.5.3. Verrichten/beluisteren koranrecitaties</p> <p>3.5.4. Raadplegen religieuze bronnen</p> <p>3.5.5. Deelnemen aan religieuze activiteiten</p> <p>3.6. <i>Contact met geloofsgenoten</i></p> <p>3.6.1. Uitwisselen van religieuze opvattingen met geloofsgenoten</p> <p>3.6.2. Verbonden voelen met geloofsgenoten</p> <p>3.6.3. Twijfel/ ontevredenheid/ distantie ten opzichte van geloofsgenoten</p> <p>3.7. <i>Effecten van religiositeit</i></p> <p>3.7.1. Stressreductie</p> <p>3.7.2. Stresstoename</p>

4.3.1. Sociale kenmerken: het belang van de migratiegeschiedenis

Vrijwel alle dertien geïnterviewde respondenten wonen in een grote of kleine stad. Alleen Assia is woonachtig in een dorp in het oosten van het land. De meeste vrouwen komen uit een gezin met zes tot zeven kinderen. Hun leeftijd varieert van 19 tot en met 26 jaar. Elf vrouwen zijn ongehuwd. Deze ongehuwde moslima's wonen nog bij hun ouders op Layla na, zij deelt een flat met haar zus. Chaima is na haar echtscheiding weer bij haar ouders ingetrokken. Najoua woont samen met haar man en dochtertje in een eigen woning.

Bijna alle geïnterviewde respondenten hebben een onderwijsroute gevolgd via het middelbare beroepsonderwijs of de havo naar het hoger beroepsonderwijs. Houda, Yousra en Assia volgen tijdens het interview een universitaire opleiding. Van hen is alleen Assia direct vanaf het vwo naar de universiteit doorgestroomd. Najoua heeft na het gymnasium een beroepsopleiding afgerond.

De meeste geïnterviewde respondenten hebben werkervaring. Zij hebben naast hun studie bijbaantjes in bijvoorbeeld de dienstensector of zij oefenen het beroep uit waarvoor zij gestudeerd hebben. Zeven respondenten hebben ervaring als hulpverleners en drie vrouwen zijn werkzaam als juridische dienstverleners. De geïnterviewde vrouwen zijn dus overwegend werkzaam in een sociaal beroep.

Alle geïnterviewde moslima's beseffen dat het voor hun ouders of grootouders niet gemakkelijk is geweest om naar Nederland te migreren. Het heeft hen veel energie gekost om dierbare familieleden in Marokko achter te laten en zich aan te passen aan een nieuw land. Deze familiegeschiedenis motiveert deze hoogopgeleide respondenten om hun kansen binnen de Nederlandse samenleving optimaal te benutten en een goede positie te verwerven. Dit zien zij als een vorm van eerbetoon aan hun ouders, zij willen hen trots maken, zoals Khadija aangeeft:

(50)²⁰ ik wil iets van mijn leven maken, dat is ook iets wat ik van mijn ouders altijd heb meegekregen: 'maak wat van je leven, pak de kansen die je krijgt'. En dus ook een beetje als eerbetoon naar hun toe heb ik dat ik het zo ver mogelijk probeer te schoppen eigenlijk.

Alle respondenten zijn opgegroeid in Nederland. Farida en Layla zijn op heel jonge leeftijd naar Nederland gemigreerd, de anderen zijn er geboren. Het migratieproces van hun families is meestal in fasen verlopen. Eerst hebben hun grootvader of vader zich als arbeidsmigrant in Nederland gevestigd. In een latere fase zijn de andere gezinsleden gevolgd in het kader van gezinsherening. De families van de meeste respondenten zijn oorspronkelijk afkomstig uit arme plattelands-

²⁰ Dit getal verwijst naar het interviewfragment waar deze uitspraak in het interview van deze respondente terug te vinden is.

regio's, zoals de Rif in Noord-Marokko. De familie van Assia is vanuit het platteland van Zuid Marokko gemigreerd en de gezinnen van Ouafa, Yousra en Najoua hebben een stedelijke achtergrond.

Door deze plattelandsachtergrond hebben veel ouders nauwelijks een opleiding kunnen volgen. Vooral de moeders van boerenafkomst hebben daardoor zelfs nooit leren lezen of schrijven. Dit staat in tegenstelling tot de moeders van Ouafa en Najoua die zijn opgegroeid in een grote stad in Marokko. De ouders van Ouafa hebben de hoogste opleiding van alle ouders. Zij zijn vanuit de hoofdstad Rabat naar Nederland gemigreerd om Arabische taal- en cultuurles te geven aan kinderen van arbeidsmigranten op de basisschool. De moeder van Yousra heeft een opleiding gevolgd in een stad in Algerije. Yousra's grootouders zijn vanaf het Riffijnse platteland naar Algerije gemigreerd vanwege de gunstigere economische mogelijkheden in Algerije. Dit geldt zowel voor haar familie van vaderskant als van moederskant. Beide families zijn echter in een periode van politieke spanningen tussen Marokko en Algerije weer naar de Rif teruggekeerd. Daarna zijn zij naar Nederland vertrokken bij gebrek aan economisch perspectief op het Noord-Marokkaanse platteland.

Zeven van de door ons geïnterviewde vrouwen komen uit gezinnen waarvan beide ouders eerste generatie migranten zijn. Zes vrouwen hebben een vader of een moeder die al tijdens de puberteit in het kader van gezinshereniging naar Nederland zijn gemigreerd. Maar deze ouders hebben destijds niet kunnen profiteren van het Nederlandse onderwijs, omdat zij pas op latere leeftijd naar Nederland zijn gekomen en omdat zij hebben bijgedragen aan het gezinsinkomen, vanwege de wens van het gezin om terug te keren. Souad vertelt hier het volgende over:

(76) Mijn opa die was echt een van de eerste gastarbeiders. Die heeft toen hier een paar jaar gewerkt en toen kwamen zijn vrouw en kinderen dus toen mijn oma en tantes en ooms. En mijn moeder is toen gelijk gaan werken in een naaiatelier. Die mocht niet naar school gaan eh, want het plan was om dan weer terug te gaan naar Marokko toen om te werken en om daarna een mooi groot huis te kunnen bouwen in Marokko.

Een gevolg van de migratiegeschiedenis van hun families is dat de dertien geïnterviewde respondenten meertalig zijn en dat de gezinsleden onderling in verschillende talen met elkaar communiceren. De families van de meeste respondenten zijn afkomstig van het platteland in Marokko waar men oorspronkelijk Tamazight (deze taal wordt ook wel Berbers genoemd) spreekt. Uit de interviews blijkt dat sommige families al in Marokko van taal zijn gewisseld, vanwege de migratie naar een stad in de regio, waar het Marokkaans-Arabisch gangbaar is. Het gevolg van deze taalwisselingen is dat de dertien respondenten de talen van hun

ouders en grootouders vaak niet goed beheersen. In tegenstelling tot hun ouders denken zij in het Nederlands, de taal waarin zij ook hun emoties het beste kunnen uiten, zoals Tamrah aangeeft:

(49) Dus het is echt een mengelmoes van Arabisch, Berbers, Nederlands. Alles door elkaar! (lacht). (51) Nee, mijn vader spreekt wel goed Nederlands, maar mijn moeder...moeilijk. (57) Bij mijn ouders wel (Berbers). Bij mijn broers en mijn zus is dat weer in het Nederlands. (61)...als je gaat kijken naar Berbers van onze generatie, zie je ook, we doen wel alsof we het spreken, maar...(63) Ja, we kennen het niet hoor. We hebben het nooit ..., ja, je leert het niet. Het is een praattaal.

Een andere belangrijke verandering die in verband staat met de migratie naar Nederland is dat volgens de respondenten hun positie als vrouw, zowel op maatschappelijk gebied als binnen het gezin zelf, verschilt met die van hun moeders. Volgens Maryam heeft haar moeder als Riffijnse plattelandsvrouw destijds geen ander alternatief gehad dan het huwelijk:

(225) die boodschap die mijn moeder meekreeg: (...) Nou dan kan je maar beter gaan trouwen; dan zit je veilig, als vrouw in Marokko. Ja...dan ben je gedekt. (226) Dat is toch een hele andere boodschap dan die ik heb meegekregen.

De meeste moeders van de dertien respondenten zijn op financieel en maatschappelijk gebied vaak geheel afhankelijk van hun echtgenoot of kinderen. Deze afhankelijke positie motiveert de moeder van Khadija om haar dochter aan te zetten om te studeren en financieel onafhankelijk te worden:

(60) zij (haar moeder) is eigenlijk het tegenovergestelde van wat ik ben. Zij heeft helemaal geen kansen gehad en ook geen kansen genomen omdat ze al vrij snel kinderen kreeg en ja toch wel op die manier een soort afhankelijkheidspositie heeft ten opzichte van mijn vader. En ja, dat laat ze vaak ook zien. Ook als we het er met elkaar over hebben, van "kijk hoe ik ben" en nou ja, "als ik boodschappen moet doen, moet ik je vader om geld gaan vragen".

De geschoolde moeders van de respondenten Ouafa en Yousra werken beiden buitenshuis en beschikken over een eigen inkomen.

4.3.2. Identiteitskenmerken: gericht op het welzijn van anderen

Wat is kenmerkend voor de niet-religieuze, dit wil zeggen de profane identiteit van de meeste van onze respondenten? De geïnterviewde jonge hoogopgeleide vrouwen van Marokkaanse afkomst benadrukken allemaal het sociale karakter van hun identiteit en hun verbondenheid met anderen. Welke doelen zij belangrijk vinden, hoe zij zichzelf beschrijven en welke personen een belangrijke rol in hun leven spelen, wordt in de volgende paragraaf toegelicht.