

Van God los

Post-Christelijk cultureel conflict in Nederland

Willem de Koster, Peter Achterberg, Dick Houtman & Jeroen van der Waal

Internationale waarnemers verbazen zich al tijden over het verhitte integratiedebat dat in Nederland woedt. Ze vragen zich af hoe zoiets mogelijk is in een land dat bekendstaat als baken van seculiere tolerantie. Dit roept de vraag op hoe etnische tolerantie en afwijzing van traditionele christelijke stellingnamen over morele vraagstukken zich tot elkaar verhouden. In dit artikel onderzoeken we daarom of en waarom het aanhangen van een post-Christelijke moraal voor sommigen leidt tot etnische intolerantie, terwijl het voor anderen samengaat met etnische tolerantie.

Inleiding

Buitenlandse waarnemers hebben het afgelopen decennium veel aandacht besteed aan het hevige debat over de integratie van etnische minderheden dat in Nederland woedt. Weliswaar bestaat grofweg in heel West-Europa 'morele paniek' rond immigratie en integratie, maar de extreme toonzetting van de debatten in Nederland heeft internationaal de aandacht getrokken (Vasta, 2007). Deze debatten, gevoed door publieke onvrede over de vermeende ondergang van de Nederlandse cultuur, hebben sinds de opkomst van Pim Fortuyn aanzienlijk aan politiek belang gewonnen. Een van de concrete gevolgen daarvan is dat de focus van het aanvankelijk multiculturalistische integratiebeleid in Nederland in deze periode steeds meer in assimilationistische richting is verschoven (Penninx, 2006; cf. Vasta, 2007), hoewel dat niet zonder slag of stoot is gebeurd. Zoals de Europese Commissie tegen Racisme en Intolerantie het verwoordt: 'integration and other issues relevant to ethnic minority groups (...) have been the subject of fundamental and deep questioning in political and public debate' (ECRI, 2008: 34; cf. Scholten & Holzacker, 2009: 96-8).

Deze situatie heeft velen verbaasd, aangezien Nederland internationaal bekendstaat als baken van seculiere tolerantie (cf. Penninx, 2006) – een idee dat overigens empirisch wordt ondersteund: Nederland is een van de meest gemoderniseerde en minst traditioneel christelijke landen ter wereld (Norris & Inglehart, 2004; Lechner, 1996, 2008). Voor zover traditionele morele overtuigingen aangaande vraagstukken als abortus, euthanasie, genderrollen en (homo)seksualiteit hier nog bestaan, is dat onder het christelijke deel der natie. Daarom wekt het geen verbazing dat onderzoeken naar de waardepatronen van de Nederlandse bevolking in de laatste decennia uitwijzen dat tolerante ideeën breed worden gedeeld. Halman en De Moor (1994: 58) concluderen bijvoorbeeld dat 'in the Netherlands the highest value seems to be to let everyone do what he likes'. En

Duyvendak (2004) merkt op dat nergens zo een cultureel permissief discours bestaat waarin idealen van individuele vrijheid worden benadrukt als in Nederland. Deze bevindingen worden in landenvergelijkende onderzoeken keer op keer gestaafd: Nederland behoort tot de meest moreel permissieve landen ter wereld (Inglehart, 1997; zie ook: Inglehart & Welzel, 2005).

De hedendaagse Nederlandse combinatie van enerzijds een cultureel en politiek conflict over de vraag hoe om te gaan met etnische diversiteit en anderzijds een traditie van seculiere tolerantie lijkt contradictoir, en vraagt om een verklaring. Klassieke theorieën over de culturele gevolgen van secularisering bieden daartoe een vruchtbaar aanknopingspunt, zeker als ze vervolgens worden beschouwd in het licht van culturele en politieke veranderingen die zich sinds de jaren zestig van de twintigste eeuw hebben voltrokken. Een en ander mondt uit in een theorie over de aard en herkomst van een post-Christelijk cultureel conflict, die wordt getoetst met gebruik van kwantitatieve data die representatief zijn voor de Nederlandse bevolking. De Nederlandse casus biedt een uitgelezen kans voor een onderzoek naar de culturele gevolgen van secularisering, omdat de Nederlandse bevolking bij uitstek van God los is: Nederland is een van de meest geseculariseerde landen ter wereld (Norris & Inglehart, 2004) en daarom door Lechner onlangs bestempeld als 'one nation without God' (2008: 135; cf. Lechner, 1996).

Een post-Christelijk cultureel conflict?

Cultuur op de ruïnes van de christelijke moraal

In de sociologische interpretatie van de erfenis van de verlichting wordt modernisering begrepen als een proces dat – in potentie – individuen bevrijdt van de druk om zich te conformeren aan de christelijke traditie en de gemeenschap (e.g. Seidman, 1994: 19-53) door de fundering van onvervreemdbare individuele rechten (Berting, 1995). Zo bezien omvat de moderniteit 'a relentless de-traditionalism in which collective orientations would give way to individualism, religious belief to secularization and the accumulated sediment of mores and everyday practices would surrender to progressive rationalization and the quest for "the new"' (Featherstone, 1995: 217-8).

Deze interpretatie vindt veel weerklank in hedendaagse beschouwingen over de culturele gevolgen van het afnemende belang van de christelijke moraal. Daarin wordt vaak gesteld dat de erosie van een traditionele religieuze moraal ten grondslag ligt aan het ontstaan van breed gedeelde idealen van culturele tolerantie. Emerson en Hartman zeggen hier bijvoorbeeld over dat 'Modernization (...) squeezes out religious influences from many of its spheres and greatly reduces religion's role in the others. (...) Currently, postmodernization is a popular term used to describe the continued individualizing and relativizing of the world. (...) Given this vast pluralism, societies and their governments are able to claim less and less as common to all. What rise to the top as shared values are tolerance and acceptance. These become the core values of highly modernized societies' (2006: 130).

In hun studie *Modernization, Cultural Change, and Democracy* onderzoeken Inglehart en Welzel hoe de 'the shifting balance between modernization and tradition shapes human values' (2005: 4), en signaleren daarbij iets soortgelijks: 'Collective emphasis shifts from collective discipline to individual liberty, from group conformity to human diversity (...) giving rise to a syndrome we call self-expression values. These values bring increasing emphasis on the civil and political liberties that constitute democracy (...). This reflects a humanistic transformation of modernity' (2005: 3). Hier wordt, wederom, duidelijk geconcludeerd dat de erosie van de traditionele christelijke moraal eenduidig leidt tot progressieve culturele waardeoriëntaties. Hoewel het bestaan van autoritaire en xenofobe tendensen in hedendaagse westerse samenlevingen niet wordt ontkend, worden deze slechts geïnterpreteerd als afwijkingen van een algemene trend naar een meer tolerant cultureel klimaat (2005: 4).

Lang niet iedereen beschouwt toenemende culturele tolerantie echter als een onvermijdelijk gevolg van het afnemende belang van de traditionele christelijke moraal. Integendeel zelfs: verschillende auteurs stellen juist dat deze afname ten grondslag ligt aan intolerantie en xenofobie. Die alternatieve verklaring werd reeds in de jaren dertig van de twintigste eeuw naar voren gebracht door verschillende theoretici. Zij stelden dat het afnemende belang van de christelijke moraal velen ontwortelt en doet verlangen naar een meer in plaats van minder dwingende sociale orde (Bain, 1939). José Ortega y Gasset (1933) verwachtte bijvoorbeeld dat de erosie van traditionele instituties onder de ontwortelde massamens zou leiden tot autoritaire sentimenten, en tot grootschalig geweld tegen minderheden. Een soortgelijke beredenering kan worden gevonden in het werk van Eric Hoffer over de sociale bases van de radicale en intolerante politieke bewegingen die grote delen van Europa hebben geteisterd in het midden van de twintigste eeuw ([1951] 2002). Hij stelt dat deze bewegingen vooral aantrekkingskracht uitoefenden op mensen die zich ontheemd voelden nadat traditionele instituties hun legitimiteit hadden verloren.

Zulke visies kunnen ook worden gevonden bij hedendaagse auteurs. Sztompka maakt zich bijvoorbeeld zorgen over de 'dissolution of the moral space' (2002: 64), 'moral degradation' (idem: 66) en het 'moral vacuum' (idem: 70) die verantwoordelijk zouden zijn voor 'problemen' rond sociale orde en vertrouwen in hedendaagse samenlevingen (zie ook: Bellah et al., 1985, 1992; Elchardus & Smits, 2002; Stivers, 1994). En Etzioni komt aan de hand van een analoge beredenering tot een pessimistische diagnose van de hedendaagse cultuur als hij stelt dat de erosie van de christelijke moraal niet alleen leidt tot anomie, wantrouwen en criminaliteit, maar ook tot intolerante in plaats van tolerante attitudes: 'Without a shared moral culture, ordering life will have to rely on laws not undergirded by moral commitments, which (...) has numerous ill consequences. (...) social order most continually be constructed – or men (and women) be wolf to one another' (Etzioni, 2001: 360; cf. Etzioni, 1995).

Kort samengevat: verschillende auteurs stellen dat de erosie van de christelijke moraal leidt tot een toename van algemene culturele tolerantie, terwijl andere stellen dat deze erosie daarentegen leidt tot culturele intolerantie. In de volgende subparagraaf zullen we de grootschalige culturele en politieke veranderingen

sinds de Tweede Wereldoorlog beschouwen in het licht van deze twee radicaal van elkaar verschillende perspectieven.

Cultuur omstreden: nieuw-links en nieuw-rechts

Volgens dominante interpretaties resulteerden de eerste decennia na de Tweede Wereldoorlog in een massa van formeel vrije, maar politiek en professioneel lethargische en onderdanige burgers (Mills, 1951; McGregor, 1960). Zij werden daarbij vaak voorgesteld als afgestompt door nieuw verkregen mogelijkheden tot consumptie en zich krampachtig spiegelend aan het consumptiepatroon van de burens (Adorno & Horkheimer, [1944] 1979; Riesman et al. [1950] 2001; Whyte, 1956). Vanaf de jaren zestig van de twintigste eeuw leidde deze *mass society* tot een breed gedeeld cultureel onbehagen, dat resulteerde in de zogenoemde 'tegencultuur' die vooral werd gedragen door jongeren uit de middenklasse. Deze tegencultuur omvatte kortweg een streven naar vrijheid, persoonlijke authenticiteit en zelfexpressie, en een verwerping van de conformistische 'mainstream' cultuur, commodificatie, massaproductie en 'vervreemdende' technologische systemen (Roszak, 1968; Zijdeveld, 1970). Zodoende ontstond een nieuwe politieke stroming waarin de conformistische moraal werd gehegeld en waarin werd gestreefd naar individuele vrijheid en het recht op zelfverwerkelijking (Inglehart, 1977). Deze 'nieuw-linkse politiek' ging hand in hand met de opkomst van verschillende progressieve 'nieuwe sociale bewegingen' zoals de vredesbeweging, de vrouwenbeweging en organisaties die opkwamen voor de rechten van homoseksuelen (Kriesi, 1989; Kriesi & Van Praag, 1987; Zijdeveld, 1970). Wat deze organisaties deelden was het streven naar meer individuele vrijheid en de erkenning van en tolerantie voor niet-traditionele culturele identiteiten (Kriesi, 1998).

Achteraf beschouwd was deze tegencultuur niet zozeer een mislukte poging tot een politieke omwenteling, maar de aanzet tot ingrijpende veranderingen in de westerse cultuur. Velen beschouwen de tegencultuur inmiddels zelfs als de culturele mainstream (Campbell, 2007; Marwick, 1998): tolerante of progressieve ideeën over homoseksualiteit, genderverhoudingen en opvoeding worden in veel westerse landen breed gedeeld (Inglehart, 1997), met name in sterk geseculariseerde landen als Nederland (Duyvendak, 2004). Verschillende onderzoekers stellen echter dat de nieuw-linkse bewegingen van de jaren zestig een rechtse contrarevolutie hebben veroorzaakt. Sinds de jaren tachtig ziet men in verschillende westerse landen – zoals België, Denemarken, Frankrijk, Nederland en Oostenrijk – namelijk nieuw-rechtse en autoritaire bewegingen en partijen ontstaan (Elcharidus, 1996; De Koster et al., 2008: 722-4; Ignazi, 1992, 2003; Van der Waal & Achterberg, 2006), die inmiddels aanzienlijke electorale successen hebben geboekt (Ignazi, 2003; Van der Brug, 2003; Veugelers, 2000). Volgens Ignazi ligt de opkomst van links-libertaire bewegingen in de jaren zestig en zeventig ten grondslag aan dit succes: nieuw-rechtse bewegingen beschouwen de erosie van de sociale orde die is ontstaan door de opkomst van de tegencultuur als problematisch. De culturele heterogeniteit die daardoor is ontstaan leidt bij velen tot culturele onzekerheid, met als gevolg dat nieuw-rechtse bewegingen 'reflected the demands for identity (hence nationalism), for homogeneity (hence xenophobia), and for

order, hierarchy and strong leadership (hence authoritarianism)' (Ignazi, 2003: 202).

Kort samengevat stellen verschillende auteurs dat nieuw-linkse politiek een tegenbeweging heeft opgeroepen waarin gevoelens van culturele onzekerheid zijn omgezet in een nieuw-rechtse politieke agenda. Het gevolg daarvan is dat vraagstukken rond sociale orde en culturele diversiteit inmiddels het middelpunt vormen van het hedendaagse culturele conflict. Het is daarbij belangrijk om op te merken dat de nieuw-rechtse tegenbeweging in Europa zich niet zozeer verzette tegen de teloorgang van traditionele christelijke standpunten over genderverhoudingen en (homo)seksualiteit. In een sterk gesecculariseerd land als Nederland bestaat over deze vraagstukken zelfs welhaast een consensus: zowel linkse als (seculier) rechtse partijen accepteren hier gendergelijkheid en homorechten. Dit gaat zelfs zo ver dat de conservatieve houding aangaande deze vraagstukken onder traditionele religieuze groeperingen wordt aangegrepen om deze minderheden te demoniseren (Duyvendak, 2004; cf. Lechner, 2008: 135).

Het bovenstaande suggereert dat het afnemende belang van de christelijke moraal sinds de jaren zestig van de twintigste eeuw de aanzet is geweest tot het ontstaan van post-Christelijk cultureel conflict in westerse landen. Het ontstaan van een breed gedeelde post-Christelijke moraal – die een verwerping van traditionele christelijke ideeën rond morele thema's als abortus, euthanasie, genderrollen en (homo)seksualiteit behelst – betekent dan allerminst dat politieke strijd over culturele vraagstukken tot het verleden behoort. Beschouwingen die impliceren dat secularisering tot een eenduidige afname dan wel toename van culturele tolerantie heeft geleid verworpen daarmee tot onhoudbare simplificeringen van een complexe culturele en politieke realiteit. Indien zij veronderstellen dat secularisering leidt tot een afname in culturele tolerantie gaan ze immers voorbij aan de opkomst van nieuw-linkse politiek in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw, terwijl beschouwingen die het tegenovergestelde beweren voorbijgaan aan de nieuw-rechtse tegenbeweging die deze opkomst veroorzaakte sinds de jaren tachtig. In tegenstelling tot wat deze eenzijdige beschouwingen beweren zien we in seculariserende westerse landen de opkomst van bewegingen die diametraal tegenover elkaar staan en botsen over vraagstukken rond tolerantie jegens culturele diversiteit. Onder het post-Christelijke deel van de bevolking van een gesecculariseerd land als Nederland lijkt daarmee allerminst sprake van wijdverbreide tolerantie dan wel intolerantie jegens etnische minderheden, maar van beide tegelijkertijd.

Post-Christelijk cultureel conflict?

Het bovenstaande roept de vraag op of, hoe en waarom een post-Christelijke moraal door verschillende sociale groepen verschillend wordt verbonden met etnische (in)tolerantie. Om deze vraag te beantwoorden is het belangrijk de onderzoeksliteratuur over tolerantie in ogenschouw te nemen. Uit deze literatuur blijkt allereerst dat de neiging om allerlei etnische minderheden uit te sluiten nauw verbonden is met diverse metingen van autoritarisme (Meloan et al., 1996: 649). Dit hoeft niet te verbazen, aangezien autoritarismeschalen van meet af aan zijn ontwikkeld met de bedoeling om naast scepsis over democratische instituties

en een rigide nadruk op het handhaven van de sociale orde ook etnische intolerantie te meten zonder hier rechtstreeks naar te vragen. Waar de F-schaal, die doorgaans wordt gebruikt om autoritarisme te meten, expliciet ingaat op het belang van een rigide sociale orde en autoriteit, biedt deze een impliciete meting van etnische intolerantie omdat etnische minderheden een inbreuk op de bestaande orde met zich meebrengen (cf. Adorno et al., 1950: 151). Autoritaire en etnocentrische denkbeelden komen, kortom, voort uit dezelfde behoefte aan sociale orde.

Waar het dus niet verbazingwekkend is dat autoritarisme en etnische intolerantie als soortgelijke fenomenen worden beschouwd, is het wel opmerkelijk dat dit complex van autoritarisme en etnische intolerantie doorgaans als uitwisselbaar wordt beschouwd met een christelijke moraal, gemeten als aanvaarding van traditionele morele stellingnamen met betrekking tot zaken als abortus, euthanasie, (homo)seksualiteit en genderverhoudingen. In hun bespreking van indicatoren voor 'algemene tolerantie' voegen Inglehart et al. (2008: 269) bijvoorbeeld progressieve, post-Christelijke attitudes aangaande gender en homoseksualiteit samen met tolerantie ten opzichte van buitenlanders en 'andere groepen', en ook Inglehart en Welzel (2005: 56) beschouwen tolerantie van homoseksualiteit als 'a sensitive indicator of tolerance towards outgroups in general'. Een ander voorbeeld van deze wijdverbreide praktijk kan worden gevonden in het werk van Vollebergh et al. (1999: 299), waarin items over genderrollen, tolerantie ten opzichte van homoseksuelen en abortus en euthanasie in één dimensie van 'autoritarisme-libertarisme' worden gecombineerd met items over patriottisme en tolerantie ten opzichte van criminelen. En ook Flanagan en Lee (2003: 239-40) nemen items over vrijheid van meningsuiting, het onderscheid tussen goed en kwaad en seksuele permissiviteit samen als 'libertarian' (zie voor meer voorbeelden: Achterberg, 2006a; Achterberg & Houtman, 2006; Fleishman, 1988; Flere, 2007; Middendorp, 1989).

Hoewel natuurlijk niet ontkend kan worden dat er een substantiële correlatie bestaat tussen een christelijke moraal enerzijds en autoritarisme/etnische intolerantie anderzijds, suggereert onze theoretische uiteenzetting niettemin dat er goede redenen bestaan om te betwijfelen dat beide dimensies als inwisselbare vormen van iets als 'algemene tolerantie' beschouwd kunnen worden. Deze twijfel wordt bovendien versterkt door recente onderzoeksbevindingen. Deze laten allereerst zien dat orthodoxe christenen de neiging hebben om traditionele waarden met betrekking tot genderrollen, euthanasie, abortus en dergelijke te omarmen, terwijl christelijke orthodoxie niet is gecorreleerd met autoritarisme (De Koster & Van der Waal, 2007: 453-4; cf. De Koster & Van der Waal, 2006). Daarnaast blijkt de vaak gevonden correlatie tussen beide dimensies vooral te worden veroorzaakt door een samengaan van post-Christelijke moraal en afkeer van autoritarisme – de 'rechtse' polen van de schalen, bestaande uit christelijke moraal en autoritarisme, zijn vrijwel ongecorreleerd (De Koster & Van der Waal, 2007: 455-6; cf. De Koster & Van der Waal, 2006).

Deze bevindingen suggereren dat een post-Christelijke moraal en etnische tolerantie niet alleen analytisch kunnen worden onderscheiden, maar ook empirisch kunnen worden ontward. Aangezien dit onderscheid cruciaal is voor het oplossen

van het theoretische probleem dat centraal staat in dit artikel, beginnen we ons empirisch onderzoek door een hypothese te toetsen die luidt: *een post-Christelijke moraal en etnische tolerantie hangen sterker samen dan een christelijke moraal en etnische intolerantie* (hypothese 1).

Corroboratie van deze hypothese zou het idee bevestigen dat een christelijke moraal en etnische intolerantie minder nauw verbonden zijn dan normaal gesproken wordt aangenomen. Dit vraagt natuurlijk om een verklaring, en verschillen in opleidingsniveau zouden hiervoor een opstap kunnen vormen. Van beide waardedimensies worden de polen die naar verwachting het sterkst samenhangen – een post-Christelijke moraal en etnische tolerantie – immers sterker omarmd door hoogopgeleiden dan door laagopgeleiden (Emler & Frazer, 1999; De Koster & Van der Waal, 2007; Stubager, 2008, 2009). Hoogopgeleiden zijn dus meer dan laagopgeleiden geneigd om zowel een post-Christelijke moraal als etnische tolerantie aan te hangen. Dit is in overeenstemming met een stortvloed aan onderzoek dat laat zien dat hoogopgeleiden politieke waarden op een meer ‘coherente’ manier combineren dan laagopgeleiden (zie voor recente overzichten: Achterberg & Houtman, 2009; Manevska et al., 2010), en het suggereert dat verschillen in opleidingsniveau ten grondslag liggen aan het patroon dat wordt voorspeld door de eerste hypothese. Dit leidt tot onze tweede hypothese: *de samenhang tussen beide waardedimensies is sterker onder hoger opgeleiden* (hypothese 2).

Deze eerste twee hypothesen zijn vanzelfsprekend louter beschrijvend. Toetsing van deze hypothesen maakt duidelijk of en hoe een post-Christelijke moraal door verschillende sociale groepen verschillend wordt gecombineerd met etnische (in)tolerantie, maar laat de theoretisch belangrijkste vraag onbeantwoord: waaróm zou dit het geval zijn? Om deze vraag te beantwoorden is het allereerst belangrijk op te merken dat onderzoek keer op keer heeft aangetoond dat autoritarisme en etnische intolerantie voortkomen uit een ervaren gebrek aan een betekenisvolle sociale orde, dikwijls aangeduid als anomie of culturele onzekerheid (zie bijvoorbeeld Achterberg & Houtman, 2009; Blank, 2003; Lutterman & Middleton, 1970; Manevska et al., 2010; McDill, 1961; Roberts & Rokeach, 1956; Srole, 1956), terwijl een christelijke moraal het sociale leven voorziet van metafysische betekenis en als zodanig niet verbonden is met culturele onzekerheid (zie Lukes, 1967 en Zijderveld, 2000 voor theoretische verhandelingen over de manier waarop christelijke religiositeit het sociale leven van zin en betekenis voorziet). Het valt dus niet alleen te verwachten dat een christelijke moraal en etnische intolerantie minder nauw verbonden zijn dan dikwijls wordt aangenomen, maar ook dat *etnische intolerantie is geworteld in culturele onzekerheid en een christelijke moraal niet* (hypothese 3).

Om tot een oplossing voor ons onderzoeksprobleem te komen is het ten slotte van belang dat laagopgeleiden meer vatbaar zijn voor culturele onzekerheid dan hoogopgeleiden (Achterberg & Houtman, 2009; McDill, 1961). Volgens Gabennesch (1972) kan dit worden begrepen uit hun ‘nauwere blikveld’: laagopgeleiden zijn meer geneigd ‘to conceive of social reality as encompassing a superordinate normative dimension, an external locus where events are determined, where moral authority resides, and to which men must adapt themselves’ (1972: 862-3) en worden daardoor eerder geraakt door de afwezigheid van een beteke-

nisvolle sociale orde. Omdat laagopgeleiden meer dan hoogopgeleiden geneigd zijn om de sociale orde op te vatten als natuurlijk en vanzelfsprekend ervaren juist zij een verstoring van deze orde als problematisch. Dit is een belangrijke observatie in het kader van onze onderzoeksvraag: aangezien de wereld in de ogen van mensen met een post-Christelijk ideologisch profiel niet is voorzien van 'voorgegeven' zin en betekenis (Heelas, 1996) zijn zij vatbaar voor culturele onzekerheid, en het bovenstaande geeft aan dat dit vooral geldt voor de laagopgeleiden onder hen. En als culturele onzekerheid ook inderdaad, zoals voorspeld door onze derde hypothese, ten grondslag ligt aan etnische intolerantie, zou dit kunnen verklaren waarom laagopgeleiden minder geneigd zijn om een post-Christelijke moraal te combineren met etnische tolerantie dan hoogopgeleiden. Een en ander leidt tot de volgende hypothese: *verschillen tussen opleidingscategorieën in het verband tussen een post-Christelijke moraal en etnische tolerantie kunnen worden verklaard door opleidingsgerelateerde verschillen in culturele onzekerheid* (hypothese 4). Technisch gesproken verwachten we dus een positief interactie-effect van post-Christelijke moraal en opleidingsniveau op etnische tolerantie dat kan worden wegverklaard door de grotere culturele onzekerheid van laagopgeleiden. Onze verwachting is dus dat mensen met een post-Christelijke moraal zowel etnisch tolerant als etnisch intolerant kunnen zijn, en dat dit afhankelijk is van aan opleidingsniveau gerelateerde verschillen in culturele onzekerheid. Dit impliceert dat in een sterk gesecculariseerd land als Nederland een cultureel *conflict* bestaat tussen post-Christelijke hoogopgeleiden en post-Christelijke laagopgeleiden, waar verschillen in culturele onzekerheid aan ten grondslag liggen. De agenda's en achterbannen van nieuw-linkse en nieuw-rechtse politieke partijen wijzen in exact dezelfde richting van een post-Christelijk cultureel conflict tussen hoog- en laagopgeleiden. Deze partijen staan niet tegenover elkaar waar het gaat om christelijke morele vraagstukken, maar botsen over vragen met betrekking tot multiculturalisme, ethnocentrisme en autoritarisme, en dat is de reden dat tolerante hoogopgeleiden de achterban van nieuw-links vormen, terwijl intolerante laagopgeleiden buitenproportioneel op nieuw-rechts stemmen (Achterberg, 2006b, Houtman, 2000, 2001; Houtman, et al. 2008; Van der Waal, et al. 2007). Onze theorie stelt al met al dat secularisering niet de ondubbelzinnige culturele gevolgen heeft gehad die worden verondersteld door enerzijds wetenschappers die secularisering prijzen als de opkomst van een nieuw tijdperk van cultureel begrip en tolerantie en anderzijds auteurs die secularisering betreuren als belangrijke oorzaak van etnische spanningen en haat. In plaats daarvan voorspelt onze theorie dat de opkomst van een post-Christelijke moraal heeft geleid tot beide gevolgen, dat wil zeggen zowel etnische tolerantie als etnische intolerantie, maar onder verschillende delen van de bevolking. We verwachten immers dat een post-Christelijke moraal onder laagopgeleiden vanwege hun grote culturele onzekerheid samengaat met etnische intolerantie, terwijl een post-Christelijke moraal onder hoogopgeleiden door hun geringe culturele onzekerheid gepaard gaat met etnische tolerantie.

Data en methoden

Om de hierboven geformuleerde hypothesen te toetsen analyseren we data met betrekking tot het sterk gesecculariseerde Nederland. We gebruiken gegevens die in 2008 zijn verzameld via een panel van CentERdata, dat representatief is voor de Nederlandse bevolking. In totaal werden 2.423 mensen geselecteerd om deel te nemen aan het onderzoek, en 2.121 van hen vulden de vragenlijst volledig in, wat betekent dat het responspercentage 87,5 procent is. Vergelijking met officiële statistieken van het Centraal Bureau voor de Statistiek wijst uit dat onze data representatief zijn voor wat betreft opleidingsniveau, inkomen, leeftijd en geslacht.

Om te meten in hoeverre onze respondenten worden gekenmerkt door een post-Christelijke moraal hebben we indicatoren voor attitudes over genderrollen gecombineerd met indicatoren voor christelijke religiositeit. Behoudende standpunten op het gebied van traditionele morele thema's zijn in de door ons onderzochte Nederlandse casus vanouds duidelijk verbonden met christelijke religiositeit, en onderzoek heeft aangetoond dat traditionele opvattingen over genderrollen samengaan met andere aspecten van een christelijke moraal (zoals traditionele opvattingen over abortus, euthanasie en homoseksualiteit) en als zodanig kunnen worden onderscheiden van autoritarisme (De Koster & Van der Waal, 2006, 2007). Respondenten is gevraagd om aan te geven of ze het eens zijn met de volgende stellingen, waarbij de antwoordcategorieën variëren van 'helemaal mee oneens' (1) tot 'helemaal mee eens' (5). 1) Het is onnatuurlijk als vrouwen in een bedrijf leiding uitoefenen over mannen; 2) Jongens kun je nu eenmaal wat vrijer opvoeden dan meisjes; 3) Een vrouw is geschikter om kleine kinderen op te voeden dan een man; 4) Het is aanvaardbaar dat een echtpaar bewust geen kinderen wil terwijl er medisch geen enkel bezwaar is; 5) Voor een meisje is het eigenlijk toch niet zo belangrijk als voor een jongen om een goede schoolopleiding te krijgen. Het antwoord 'weet niet' is gecodeerd als missende waarde en de items zijn zo gecodeerd dat hogere scores staan voor sterkere afwijzing van traditionele christelijke opvattingen over genderrollen. De christelijke religiositeit van respondenten is gemeten door vragen over kerklidmaatschap (0, geen lid van christelijk kerkgenootschap, 44%; 1, lid van christelijk kerkgenootschap, 56%) en kerkbezoek (van 0, vrijwel nooit, tot 6, meer dan een keer per week) zo te coderen dat hogere scores staan voor een minder sterk christelijke profiel.¹ Alle zeven bovengenoemde items zijn gestandaardiseerd, en een factoranalyse wijst op het bestaan van een eerste factor met een eigenwaarde van 2,31 die 33 procent van de variatie verklaart. We hebben een schaal voor *post-Christelijke moraal* gemaakt door een gemiddelde score te berekenen voor respondenten die op ten minste vijf van de zeven vragen een geldige score hebben. Hogere scores op deze schaal staan voor een sterkere post-Christelijke moraal (Cronbachs $\alpha = 0,63$).

Etnische tolerantie hebben we gemeten door schalen te construeren voor ethnocentrisme, multiculturalisme en autoritarisme evenals een metaschaal gebaseerd op deze drie schalen.

1 Los van zeven moslims (0,3%), die buiten de analyse zijn gelaten, zijn alle respondenten ofwel niet religieus ofwel lid van een christelijk kerkgenootschap.

Om *etnocentrisme* te meten gebruiken we zes Likert-items die deels overlappen met de items die worden gebruikt door Eisinga en Scheepers (1989).² Respondenten is gevraagd om aan te geven of ze het eens zijn met de volgende stellingen, waarbij de antwoordcategorieën variëren van 'helemaal mee oneens' (1) tot 'helemaal mee eens' (5). 1) Buitenlanders dragen allerlei vieze luchtjes met zich mee; 2) Met Marokkanen weet je nooit zeker of ze niet plotseling agressief zullen worden; 3) De meeste Surinamers werken nogal langzaam; 4) De meeste Turken zijn op het werk nogal gemakzuchtig; 5) Buitenlanders die in Nederland wonen behoren de Nederlandse gewoonten en gebruiken over te nemen; 6) Nederland had eigenlijk nooit gastarbeiders binnen moeten halen. Het antwoord 'weet niet' is gecodeerd als missende waarde, en een factoranalyse wijst op een eerste factor met een eigenwaarde van 3,39 die 56 procent van de variantie verklaart. We hebben de items gestandaardiseerd en een schaal geconstrueerd door een gemiddelde score te berekenen voor respondenten die op ten minste vier van de zes items een geldige score hebben (Cronbachs $\alpha = 0,84$). We hebben deze schaal zo gecodeerd dat hogere scores staan voor minder etnocentrisme (en dus wijzen op een hogere mate van etnische tolerantie).

Aangezien het Nederlandse debat over de vraag of etnische minderheden in staat moeten worden gesteld om hun culturele identiteit te behouden voornamelijk draait om moslimminderheden, hebben we een maat voor *multiculturalisme* opgenomen die bestaat uit zes Likert-items met betrekking tot de islam. Respondenten is gevraagd om aan te geven of ze het eens zijn met de volgende stellingen, waarbij de antwoordcategorieën variëren van 'helemaal mee oneens' (1) tot 'helemaal mee eens' (5). 1) De islamitische traditie past bij Nederland; 2) Moslims zijn goede mensen; 3) Ik vind dat rechtse politieke partijen zich te extreem uitlaten over de islam; 4) Ik vind de islam geen probleem voor de Nederlandse samenleving; 5) In Nederland is geen plaats voor de islam; 6) Het is terecht dat de islam wordt gezien als een bedreiging voor onze moderne samenleving. Opnieuw werd het antwoord 'weet niet' gecodeerd als missende waarde, en de laatste twee items zijn omgepoold. Een factoranalyse wijst uit dat er een eerste factor is met een eigenwaarde van 2,62 die 44 procent van de variantie verklaart. We hebben de items gestandaardiseerd en een schaal geconstrueerd door een gemiddelde score te berekenen voor respondenten die op ten minste vier van de zes items een geldige score hebben (Cronbachs $\alpha = 0,82$). Hogere scores op deze schaal staan voor een grotere mate van multiculturalisme (en dus voor meer etnische tolerantie).

Daarnaast hebben we *autoritarisme* gemeten met zeven veelgebruikte items uit de F-schaal van Adorno et al. (1950) – vergelijkend onderzoek van Meloen et al. (1996) toont aan dat dit een even goede indicator van etnische intolerantie is als de schalen die zijn ontwikkeld door Altemeyer (1988) en Lederer (1983). Respondenten is gevraagd om aan te geven of ze het eens zijn met de volgende stellingen, waarbij de antwoordcategorieën variëren van 'helemaal mee oneens' (1) tot 'helemaal mee eens' (5). 1) Jonge mensen krijgen soms opstandige denkbeelden, maar

2 Aangezien sommige van de items uit de oorspronkelijke schaal van Eisinga en Scheepers (1989) enigszins gedateerd lijken, zijn deze vervangen door nieuwe. De eerste vier items maken deel uit van de oorspronkelijke schaal.

als zij ouder worden behoren zij daar overheen te groeien en zich aan de realiteit aan te passen; 2) Wat we nodig hebben zijn minder wetten en meer moedige, onvermoeibare en toegewijde leiders waar het volk vertrouwen in kan hebben; 3) De meeste mensen vallen tegen als je ze beter leert kennen; 4) Er zijn twee soorten mensen: sterken en zwakken; 5) Onze sociale problemen zouden grotendeels opgelost zijn als we op de een of andere manier de misdadige en asociale mensen uit de samenleving konden verwijderen; 6) Van iemand met slechte manieren, gewoonten en opvoeding kan men nauwelijks verwachten dat hij goed om kan gaan met fatsoenlijke mensen; 7) Gehoorzaamheid en respect voor autoriteit zijn de belangrijkste waarden die mensen hun kinderen moeten meegeven. Ook hier is het antwoord 'weet niet' gecodeerd als missende waarde. Een factoranalyse laat zien dat er een eerste factor is met een eigenwaarde van 3,20 die 46 procent van de variantie verklaart. We hebben de items gestandaardiseerd en een schaal geconstrueerd door een gemiddelde score te berekenen voor respondenten die op ten minste vijf van de zeven items een geldige score hebben (Cronbachs $\alpha = 0,80$). We hebben deze schaal zo gecodeerd dat hogere scores staan voor een lagere mate van autoritarisme (en dus voor een grotere mate van etnische tolerantie).

Vervolgens hebben we een metaschaal voor *etnische tolerantie* geconstrueerd op basis van de schalen voor *etnocentrisme*, *multiculturalisme* en *autoritarisme*. Een secundaire factoranalyse van deze drie schalen wijst uit dat er een eerste factor is met een eigenwaarde van 1,89 die 63 procent van de variantie verklaart. De metaschaal van *etnische tolerantie* is samengesteld door voor elke respondent een gemiddelde score op de drie onderliggende schalen te berekenen.

Culturele onzekerheid is gemeten met vier items die zijn geïnspireerd door Srole's veelgebruikte schaal (Srole 1956; cf. Achterberg & Houtman, 2009). 1) Je weet tegenwoordig echt niet meer op wie je nog kunt vertrouwen; 2) Om een beter bestaan te krijgen moet je vooral geluk hebben; 3) Het is onverantwoord om in deze tijd nog kinderen op de wereld te zetten; 4) Wat je voelt of denkt, telt tegenwoordig niet meer. Opnieuw is het antwoord 'weet niet' gecodeerd als missende waarde. Een factoranalyse van de antwoorden op deze vier items toont aan dat er een eerste factor is met een eigenwaarde van 2,23 die 56 procent van de variantie verklaart. We hebben de items gestandaardiseerd en een schaal geconstrueerd door een gemiddelde score te berekenen voor respondenten die op ten minste drie van de vier items een geldige score hebben (Cronbachs $\alpha = 0,73$). We hebben deze schaal zo gecodeerd dat hogere scores staan voor meer culturele onzekerheid.

Opleidingsniveau is gemeten als het hoogste opleidingsniveau dat respondenten hebben bereikt. Voor het eerste deel van onze analyses hebben we de respondenten in drie categorieën van grofweg gelijke omvang verdeeld: laag (alleen basisonderwijs of vmbo, 33%), midden (havo/vwo/mbo, 30%) en hoog (hbo/universiteit, 37%). Voor onze multiële regressieanalyses zijn deze gegevens gecodeerd als het aantal jaar dat nodig is om het behaalde opleidingsniveau te bereiken. Dit leverde een variabele op die loopt van acht tot achttien jaar.

In onze multiële regressieanalyses nemen we de variabele *inkomen* op om te controleren voor theorieën die stellen dat mensen met een zwakke economische posities etnisch intoleranter zijn (zie bijvoorbeeld Olzak, 1992). Om *inkomen* te meten

werd aan respondenten gevraagd aan te geven in welke van de volgende vier categorieën hun netto maandelijkse huishoudinkomen viel: 1) 1.150 euro of minder, 7%; 2) 1.151 tot 1.800 euro, 18%; 3) 1.801 tot 2.600, 30%; 4) 2.601 of meer, 45%.

Resultaten

Om te beoordelen of beide waardedimensies inderdaad empirisch kunnen worden ontward toetsen we onze eerste hypothese, die stelt dat een post-Christelijke moraal en etnische tolerantie sterker samenhangen dan een christelijke moraal en etnische intolerantie (hypothese 1). Hierbij volgen we de methode die wordt gebruikt door De Koster en Van der Waal (2006, 2007): we hebben onze schaal voor post-Christelijke moraal gesplitst in twee delen van grofweg gelijke omvang en hun samenhang berekend met onze verschillende maten voor etnische tolerantie. De resultaten zijn te vinden in tabel 1.

Tabel 1 De samenhang van vier maten van etnische tolerantie met post-Christelijke moraal (Pearsons *r*)

	N	Etnocentrisme (invers)	Multiculturalisme	Autoritarisme (invers)	Metaschaal etnische tolerantie
Post-Christelijke moraal (volledige schaal)	2.043	0,21**	0,15**	0,16**	0,22**
'Christelijke' deel van de schaal	1.036	0,08**	0,14**	0,01 ns	0,09**
'Post-Christelijke' deel van de schaal	1.007	0,23**	0,16**	0,15**	0,23**

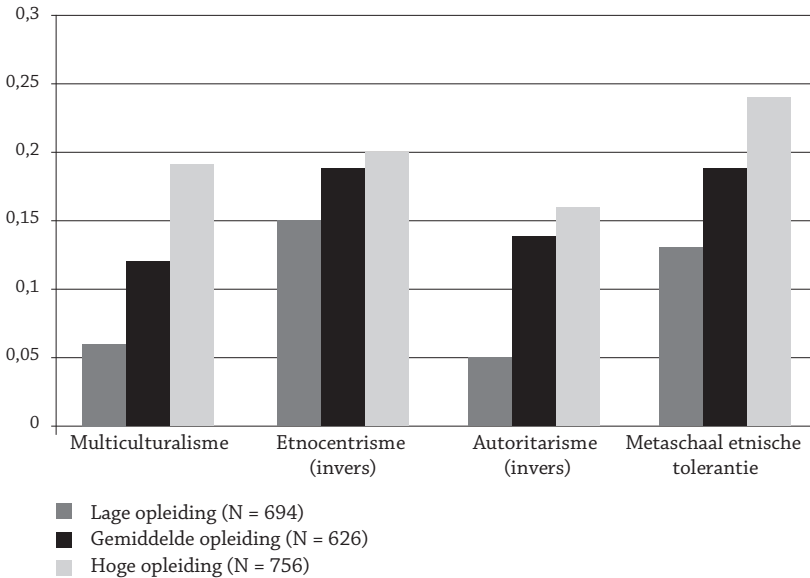
ns = niet significant; ** = $p < 0,01$

De eerste rij van de tabel laat zien dat er een substantiële positieve correlatie bestaat tussen beide dimensies. Dit is weinig verrassend, aangezien het in overeenstemming is met de resultaten van tal van andere onderzoeken (zie De Koster & Van der Waal, 2006, 2007). Belangrijker is echter dat de tweede en derde rij van de tabel laten zien dat dit geenszins betekent dat beide concepten onderling uitwisselbaar zijn: de samenhang is veel zwakker aan de 'christelijke' kant van de schaal dan aan de 'post-Christelijke' zijde.³ Daarmee is onze eerste hypothese bevestigd, wat betekent dat beide dimensies minder nauw verknoot zijn dan doorgaans wordt aangenomen. De twee kunnen empirisch worden onderscheiden en kunnen niet simpelweg samen worden genomen in een indicator voor 'algemene tolerantie'. In plaats daarvan is een verklaring voor hun variërende samenhang nodig.

Om hier licht op te kunnen werpen toetsen we onze tweede hypothese: we richten ons op de vraag of een post-Christelijke moraal verschillend wordt gecombineerd met etnische tolerantie door verschillende opleidingscategorieën. Figuur 1 laat

3 Behalve waar het gaat om multiculturalisme zijn deze verschillen statistisch significant.

Figuur 1 *Correlaties tussen post-Christelijke moraal en vier schalen van etnische tolerantie, per opleidingscategorie*



zien dat de samenhang tussen beide dimensies zoals verwacht sterker is onder hoger opgeleiden.

Het patroon is gelijk voor alle maten van etnische tolerantie die we hebben gebruikt. De schaal voor post-Christelijke moraal vertoont een sterkere positieve samenhang met afwijzing van etnocentrisme, multiculturalisme, afwijzing van autoritarisme en een metaschaal van etnische tolerantie onder hoogopgeleiden dan onder laagopgeleiden. Voor laagopgeleiden zijn de correlaties van post-Christelijke moraal met multiculturalisme en afwijzing van autoritarisme zelfs niet eens significant (met respectievelijk $p = 0,15$ en $p = 0,26$) – gegevens over de mate waarin laagopgeleiden worden gekenmerkt door een post-Christelijke moraal bevatten dus geen informatie over hun steun voor multiculturalisme of afwijzing van autoritarisme.

Hoewel deze eenvoudige bivariate correlaties een eerste inzicht bieden in de manier waarop de relatie tussen post-Christelijke moraal en etnische tolerantie varieert tussen opleidingscategorieën, zijn aanvullende analyses nodig om die bevindingen te corroboreren. Daarom hebben we vier multipelen regressieanalyses verricht – voor elke maat van etnische tolerantie één – waarin opleidingsniveau en de mate waarin mensen worden gekenmerkt door een post-Christelijke moraal zijn opgenomen als onafhankelijke variabelen, aangevuld met inkomen als controlevariabele. De resultaten van deze analyses zijn weergegeven in tabel 2.

Tabel 2 *De samenhang van vier maten van etnische tolerantie met post-Christelijke moraal en opleidingsniveau (gestandaardiseerde coëfficiënten; N = 1.887)*

Onafhankelijke variabelen	Etnocentrisme (invers)	Multiculturalisme	Autoritarisme (invers)	Metaschaal etnische tolerantie
Opleidingsniveau	0,22**	0,08*	0,28**	0,24**
Post-Christelijke moraal	0,15**	-0,05 ns	0,04 ns	0,11*
Post-Christelijke moraal * Opleidingsniveau	0,13*	0,10*	0,19**	0,18**
Inkomen	0,05*	0,02 ns	0,01 ns	0,04 ns
R ²	0,15	0,04	0,14	0,17

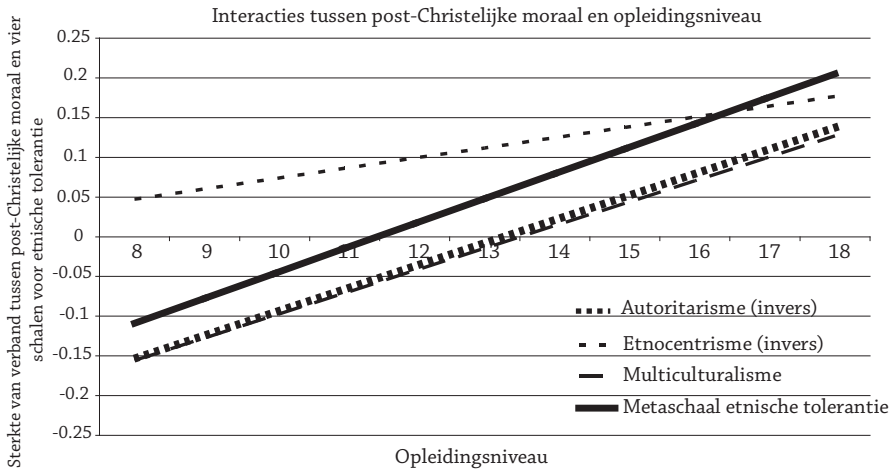
ns = niet significant; * = p<0,05; ** = p<0,01

De analyses tonen allereerst aan dat een post-Christelijke moraal niet ondubbelzinnig is verbonden met ofwel etnische tolerantie ofwel etnische intolerantie. Afwijzing van etnocentrisme en de metaschaal van etnische tolerantie houden direct positief verband met post-Christelijke moraal, maar multiculturalisme en afwijzing van autoritarisme niet. Een standpunt aangaande deze laatste twee onderwerpen is dus niet rechtstreeks geïnformeerd door het al dan niet aanhangen van een post-Christelijke moraal.

Waar dit al enige twijfel oproept over de ondubbelzinnige culturele gevolgen die de neergang van een traditionele christelijke moraal volgens velen zou hebben gehad, is het in het licht van dit theoretische debat nog veel belangrijker dat alle vier de analyses een positief interactie-effect tussen post-Christelijke moraal en opleidingsniveau vertonen. Dit geeft aan dat een post-Christelijke moraal verschillend wordt gecombineerd met etnische tolerantie door hoog- en laagopgeleiden. Het lijkt erop dat hoogopgeleiden een post-Christelijke moraal combineren met etnische tolerantie, terwijl voor laagopgeleiden een post-Christelijke moraal samengaat met etnische intolerantie. De grafische weergave in figuur 2 van het variërende effect van post-Christelijke moraal op onze vier maten van etnische tolerantie toont aan dat dit inderdaad het geval is.

In plaats van een algemene neiging tot ofwel etnische tolerantie ofwel etnische intolerantie bestaan er belangrijke verschillen tussen hoog- en laagopgeleiden voor wat betreft de gevolgen van een post-Christelijke moraal. Dat de lijn van de metaschaal de as kruist geeft aan dat een post-Christelijke moraal onder laagopgeleiden samengaat met etnische intolerantie, terwijl deze wordt gecombineerd met etnische tolerantie door hoogopgeleiden. Als we inzoomen op de afzonderlijke schalen zien we dat een sterkere post-Christelijke moraal onder laagopgeleiden leidt tot een minder sterke voorkeur voor multiculturalisme en een hogere mate van autoritarisme, terwijl een sterkere post-Christelijke moraal onder hoogopgeleiden verbonden is met een sterkere voorkeur voor multiculturalisme en een lagere mate van autoritarisme. Alleen de inverse schaal voor etnocentrisme snijdt de x-as niet, maar in lijn met de overige resultaten zien we dat een post-Christe-

Figuur 2 *Het effect van post-Christelijke moraal op verschillende maten van etnische tolerantie, naar opleidingsniveau*



lijke moraal hoger opgeleiden sterker afhoudt van etnocentrisme dan lager opgeleiden.

Deze bevindingen overziend kunnen we concluderen dat een post-Christelijke moraal onder laagopgeleiden samenhangt met etnische intolerantie en onder hoogopgeleiden met etnische tolerantie. De vraag die overblijft, is hoe dit patroon verklaard kan worden. Om deze vraag te beantwoorden toetsen we als eerste hypothese 3, door te kijken naar de relatie die een post-Christelijke moraal en etnische tolerantie hebben met culturele onzekerheid. Om te controleren voor de substantiële samenhang tussen post-Christelijke moraal en etnische tolerantie hebben we hun partiële correlaties met culturele onzekerheid berekend. Deze staan weergegeven in tabel 3.

Tabel 3 *Het verband van post-Christelijke moraal en vier maten van etnische tolerantie met culturele onzekerheid (partiële correlaties; N = 1.909)*

	Culturele onzekerheid
Post-Christelijke moraal (gecontroleerd voor metaschaal etnische tolerantie)	0,05*
Etnocentrisme (invers) (gecontroleerd voor post-Christelijke moraal)	-0,43**
Multiculturalisme (gecontroleerd voor post-Christelijke moraal)	-0,31**
Autoritarisme (invers) (gecontroleerd voor post-Christelijke moraal)	-0,46**
Metaschaal etnische tolerantie (gecontroleerd voor post-Christelijke moraal)	-0,48**

* = $p < 0,05$; ** = $p < 0,01$

Deze resultaten laten zien dat etnische intolerantie zoals verwacht is geworteld in culturele onzekerheid: mensen met meer culturele onzekerheid zijn meer geneigd

Tabel 4 *De samenhang van vier maten van etnische tolerantie met post-Christelijke moraal, opleidingsniveau en culturele onzekerheid (gestandaardiseerde coëfficiënten; N = 1.887)*

Onafhankelijke variabelen	Etnocentrisme (invers)	Multiculturalisme	Autoritarisme (invers)	Metaschaal etnische tolerantie
Opleidingsniveau	0,12**	0,06*	0,18**	0,13**
Post-Christelijke moraal	0,15**	-0,01 ns	0,04 ns	0,06*
Post-Christelijke moraal * Opleidingsniveau	0,04 ns	0,03 ns	0,04 ns	0,05 ns
Inkomen	0,01 ns	-0,01 ns	-0,04 ns	-0,01 ns
Culturele onzekerheid	-0,38***	-0,28***	-0,44***	-0,45***
R ²	0,27	0,13	0,33	0,36

ns = niet significant; * = p<0,05; ** = p<0,01; *** = p<0,001

tot etnocentrisme en autoritarisme en minder tot multiculturalisme. In lijn met onze hypothese is het verband in het geval van post-Christelijke moraal juist omgekeerd: er is een significant positief verband tussen culturele onzekerheid en post-Christelijke moraal, wat erop wijst dat het ontbreken van een christelijke moraal inderdaad een ervaren gebrek aan een betekenisvolle sociale orde met zich meebrengt.

Deze bevindingen leggen de basis voor het toetsen van onze vierde en laatste hypothese. Om onze theoretische puzzel op te lossen moeten we nagaan of opleidingsgerelateerde verschillen in culturele onzekerheid verantwoordelijk zijn voor het feit dat een post-Christelijke moraal door hoogopgeleiden wordt verbonden met etnische tolerantie en door laagopgeleiden met etnische intolerantie. Komt het door de lagere mate van culturele onzekerheid van hoogopgeleiden dat zij in tegenstelling tot laagopgeleiden een post-Christelijke moraal combineren met etnische tolerantie? Technisch geformuleerd betekent dit dat we moeten toetsen of het positieve interactie-effect tussen post-Christelijke moraal en opleidingsniveau kan worden toegeschreven aan de geringere culturele onzekerheid van hoger opgeleiden.

Vanzelfsprekend veronderstelt het bovenstaande dat er een negatief verband tussen opleidingsniveau en culturele onzekerheid bestaat, en dit blijkt inderdaad het geval: de correlatie tussen beide variabelen is -0,31 (p<0,01; N = 2.015). Daarom hebben we soortgelijke regressieanalyses uitgevoerd als weergegeven in tabel 2, maar ditmaal hebben we onze schaal voor culturele onzekerheid toegevoegd. De resultaten van deze analyse zijn te vinden in tabel 4.

Deze analyses bevestigen onze hypothese over de verklarende rol van opleidingsgerelateerde verschillen in culturele onzekerheid. Met de opname van culturele onzekerheid in het model is het positieve interactie-effect tussen opleidingsniveau en post-Christelijke moraal volledig verdwenen. Het komt dus door de grotere culturele onzekerheid van laagopgeleiden dat zij in tegenstelling tot hoogopgeleiden hun post-Christelijke moraal verbinden met etnische intolerantie.

Alles overziend tonen onze analyses aan dat de teloorgang van een christelijke moraal in Nederland niet eenvoudigweg tot ofwel etnische tolerantie ofwel etnische intolerantie heeft geleid. Onder mensen met een post-Christelijke moraal komt zowel etnische tolerantie als etnische intolerantie voor, maar onder verschillende sociale groepen. Omdat laagopgeleiden meer vatbaar zijn voor culturele onzekerheid combineren ze een post-Christelijke moraal met etnische intolerantie, terwijl een post-Christelijke moraal onder de minder cultureel onzekere hoogopgeleiden hand in hand gaat met etnische tolerantie. Waar eerder onderzoek al keer op keer duidelijk heeft gemaakt dat opleidingsniveau een positief effect heeft op etnische tolerantie (zie bijvoorbeeld Emler & Frazer, 1999; Stubager, 2008, 2009), laten onze bevindingen zien dat het gat tussen hoog- en laagopgeleiden groter is voor mensen met een post-Christelijk profiel: dit suggereert dat secularisering heeft geleid tot een post-Christelijk cultureel conflict tussen hoog- en laagopgeleiden.

Conclusie

Onze bevindingen geven niet alleen inzicht in de onderliggende logica van hedendaagse culturele en politieke conflicten over multiculturalisme en etnische diversiteit in Nederland (e.g. Penninx, 2006), maar hebben ook belangrijke theoretische implicaties voor discussies over de culturele gevolgen van secularisering. De literatuur hierover is sterk gepolariseerd tussen auteurs die stellen dat secularisering leidt tot het ontstaan tot een alomvattend tolerant cultureel klimaat (zie bijvoorbeeld Emerson & Hartman, 2006: 130; Inglehart & Welzel, 2005), en zij die daarentegen verwachten dat de neergang van een christelijke moraal juist de weg baant voor intolerantie jegens minderheden (zie bijvoorbeeld Etzioni, 1995, 2001; Elchardus & Smits, 2002; Stivers, 1994; Sztompka, 2002).

Onze bevindingen tonen aan dat, in ieder geval voor het sterk gesecculariseerde hedendaagse Nederland, beide visies slechts de helft van het verhaal vertellen: zowel tolerantie als intolerantie jegens etnische minderheden is ontstaan door de afnemende maatschappelijke invloed van de christelijke moraal, zij het bij verschillende groepen. Hoog- en laagopgeleiden reageren verschillend op een samenleving waarin traditionele christelijke instituties het sociale leven niet langer van eenduidige zin en betekenis voorzien. Laagopgeleiden die niet kunnen terugvallen op traditionele morele leidraden voor denken, voelen en handelen zijn in sterkere mate cultureel onzeker dan hoogopgeleiden, en omdat culturele onzekerheid een belangrijke voedingsbodem vormt voor etnische intolerantie zijn laagopgeleiden met een post-Christelijk ideologisch profiel etnisch intolerant, terwijl hun hoogopgeleide tegenhangers etnisch tolerant zijn. Secularisering heeft in Nederland dus geleid tot een post-Christelijk cultureel conflict over de vraag hoe om te gaan met etnische diversiteit, waarbij hoog- en laagopgeleide seculariseren tegenover elkaar staan. Nederland is weliswaar grotendeels van God los geraakt, maar dit heeft in tegenstelling tot wat Lechner (2008: 135; cf. Lechner 1996) beweert niet geleid tot één, maar tot twee naties zonder God.

Naast dit inzicht in de culturele gevolgen van secularisering zijn onze resultaten van belang voor wetenschappers die zich bezighouden met het bestuderen van tolerantie in bredere zin. Ons onderzoek laat zien dat het belangrijk is om post-Christelijke moraal en etnische tolerantie analytisch en empirisch te onderscheiden. Beide waardedimensies worden doorgaans samengenomen als indicatoren van een soort algemene tolerantie of culturele progressiviteit (zie bijvoorbeeld Achterberg, 2006a; Achterberg & Houtman, 2006; Flanagan & Lee, 2003; Fleishman, 1988; Flere, 2007; Middendorp, 1989; Vollebergh et al., 1999), maar ons onderzoek toont aan dat dit problematisch is aangezien een post-Christelijke moraal en etnische tolerantie alleen samen blijken te gaan onder hoogopgeleiden. Daarom is het bijvoorbeeld problematisch om zoals Inglehart en Welzel (2006: 56) tolerantie ten opzichte van homoseksualiteit te beschouwen als 'a sensitive indicator of tolerance towards outgroups in general'.

Omdat onze bevindingen slechts stoelen op cross-sectioneel onderzoek in Nederland – een strategische casus omdat dit een van de meest gesecculariseerde en moreel permissieve landen in de wereld is – vragen ze om longitudinaal en landenvergelijkend vervolgonderzoek. De eerste belangrijke vraag die met vervolgonderzoek kan worden beantwoord is of door het seculariseringsproces de maatschappelijke polarisering over christelijke morele vraagstukken geleidelijk wordt vervangen door een nieuwe culturele polarisering omtrent culturele diversiteit zoals we die in dit artikel hebben blootgelegd. Als hiervan inderdaad sprake is, zoals onze bevindingen suggereren, zou dit in tegenspraak zijn met het veel gebezigde argument dat culturele polarisering in het Westen steeds meer draait om een tegenstelling tussen religieuzen en seculieren aangaande christelijke morele vraagstukken (e.g. Inglehart & Baker, 2000; Inglehart & Welzel, 2005; zie voor een recent overzicht Fiorina & Abrams, 2008).

Een tweede belangrijke vraag, die vraagt om een landenvergelijkend onderzoek, is in hoeverre onze bevindingen duiden op een algemeen patroon. Is er sprake van een Nederlandse eigenaardigheid of van een verschijnsel dat kenmerkend is voor westerse landen in het algemeen? Nederland behoort weliswaar tot de post-Christelijke internationale voorhoede (Norris & Inglehart, 2004; cf. Lechner, 1996, 2008) en is als zodanig zowel een atypische als een ideale casus voor het onderliggende vraagstuk, maar in andere westerse landen voltrekt zich ook een seculariseringsproces (Norris & Inglehart, 2004). Daaruit kan de hypothese worden afgeleid dat in landen waar de christelijke moraal zijn greep op het sociale leven het sterkst heeft verloren, de polarisering over christelijke morele vraagstukken het laagst is en de polarisering over de vraag hoe om te gaan met etnische diversiteit het grootst is.

Een zeer interessante casus voor vervolgonderzoek is de Verenigde Staten, aangezien dit van alle westerse land nog verreweg het meest christelijk is (Norris & Inglehart, 2004). De vraag is of de in dit artikel geformuleerde theoretische noties daar ook van toepassing zijn. Enerzijds wijst de ophef over de zogenoemde *culture wars* (Fiorina & Abrams, 2008) en de 'Nieuwe Politieke Cultuur' (cf. Clark 1996; Clark & Rempel, 1997; Clark & Hoffmann-Martinot, 1998) op een toegenomen culturele polarisatie in de Verenigde Staten. Anderzijds lijken deze 'culture wars' vooral te draaien om traditionele christelijke morele vraagstukken als abortus en

(homo)seksualiteit, waardoor ze radicaal verschillen van de door ons gevonden post-Christelijke culturele polarisering in Nederland. Recente studies roepen echter twijfel op over de vraag of conflicten over de traditionele morele vraagstukken echt saillant zijn geworden in de Verenigde Staten (Fiorina et al., 2005; Fischer & Hout, 2006; Hetherington, 2009). Ons onderzoek suggereert dat ook in de Verenigde Staten sprake is van een groeiende nieuwe culturele polarisatie, aangezien ook daar sprake is van secularisering (Hout & Fischer, 2002; Norris & Inglehart, 2004). Een onderzoek gericht op het kleine maar toenemende aandeel seculieren aldaar zou daarom wel eens met verassende bevindingen kunnen komen die inzicht bieden in de culturele conflicten die op de loer liggen als de secularisering in de Verenigde Staten voortschrijdt.

Literatuur

- Achterberg, P. (2006a). Class Voting in the New Political Culture. Economic, Cultural and Environmental Voting in 20 Western Countries. *International Sociology* 21(2): 237-261.
- Achterberg, P. (2006b). *Considering Cultural Conflict. Class Politics and Cultural Politics in Western Societies*. Maastricht: Shaker.
- Achterberg, P. & D. Houtman. (2006). Why Do So Many People Vote 'Unnaturally'? A Cultural Explanation for Voting Behavior. *European Journal of Political Research* 45(1): 75-92.
- Achterberg, P. & D. Houtman (2009). Ideologically 'Illogical'? Why Do the Lower-Educated Dutch Display so Little Value Coherence? *Social Forces* 87(3): 1649- 70.
- Adorno, T.W., E. Frenkel-Brunswick, D.L. Levinson & R. Nevitt Sanford (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper and Row.
- Adorno, T.W. & M. Horkheimer ([1944] 1979). *Dialectic of Enlightenment*. Londen: Verso.
- Altemeyer, B. (1988). *Enemies of Freedom. Understanding Right-Wing Authoritarianism*. San Francisco/Londen: Jossey-Bass.
- Bain, R. (1939). Cultural Integration and Social Conflict. *American Journal of Sociology* 44(4): 499-509.
- Bellah, R.N., R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Swidler & S.M. Tipton (1992). *The Good Society*. New York: Vintage Books.
- Bellah, R.N., W.M. Sullivan, R. Madsen, A. Swidler & S.M. Tipton (1985). *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley/Los Angeles/Londen: University of California Press.
- Berting, J. (1995). Modernisation, Human Rights and the Search for Fundamentals. In L. van Vucht Tijssen, J. Berting & F.J. Lechner (red.), *The Search for Fundamentals. The Process of Modernisation and the Quest for Meaning* (pp. 201-216). Dordrecht/Boston/Londen: Kluwer Academic Publishers.
- Blank, T. (2003). Determinants of National Identity in East and West Germany. An Empirical Comparison of Theories on the Significance of Authoritarianism, Anomie, and General Self-Esteem. *Political Psychology* 24(2): 259-288.
- Brug, W van der. (2003). How the LPF Fuelled Discontent. Empirical Tests of Explanations of LPF-support. *Acta Politica* 38(1): 89-106.
- Campbell, C. (2007). *The Easternization of the West. A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Londen: Boulder.

- Clark, T.N. (1996). Structural Realignment in American City Politics. Less Class, More Race, and a New Political Culture. *Urban Affairs Review* 31(3): 367-403.
- Clark, T.N. & V. Hoffmann-Martinot (red.) (1998). *The New Political Culture*. Boulder: WestviewPress.
- Clark, T.N. & M. Rempel. (red.) (1997). *Citizen Politics in Post-Industrial Societies*. Boulder: WestviewPress.
- Duyvendak, J.W. (2004). *Een eensgezinde, vooruitstrevende natie. Over de mythe van 'de' individualisering en de toekomst van de sociologie*. Amsterdam: Vossiuspers UvA.
- Eisinga, R. & P. Scheepers (1989). *Etnocentrisme in Nederland. Theoretische en empirische verkenningen*. Nijmegen: ITS.
- Elchardus, M. (1996). Class, Cultural Re-alignment and the Rise of the Populist Right. In A. Erskine, M. Elchardus, S. Herkommer & J. Ryan (red.), *Changing Europe. Some Aspects of Identity, Conflict and Social Justice* (pp. 41-63). Aldershot: Avebury.
- Elchardus, M. & W. Smits (2002). *Anatomie en oorzaken van het wantrouwen*. Brussel: VUB-PRESS.
- Emerson, M.O. & D. Hartman (2006). The Rise of Religious Fundamentalism. *Annual Review of Sociology* 32: 127-144.
- Emler, N. & E. Frazer (1999). Politics: The Education Effect. *Oxford Review of Education* 25(1/2): 251-273.
- Etzioni, A. (1995). Old Chestnuts and New Spurs. In A. Etzioni (red.), *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions and Communities* (pp. 16-34). Charlottesville: University Press of Virginia.
- Etzioni, A. (2001). On Social and Moral Revival. *The Journal of Political Philosophy* 9(3): 356-371.
- European Commission against Racism and Intolerance (ECRI) (2008). *Third report on the Netherlands*. Straatsburg: Council of Europe.
- Featherstone, M. (1995). Postmodernism and the Quest for Meaning. In L. van Vucht Tijsen, J. Berting & F.J. Lechner (red.), *The Search for Fundamentals. Modernisation and the Quest for Meaning* (pp. 217-235). Dordrecht/Boston/Londen: Kluwer Academic Publishers.
- Fiorina, M.P. & S.J. Abrams (2008). Political Polarization in the American Public. *Annual Review of Political Science* 11: 563-588.
- Fiorina, M.P., S.J. Abrams & J.C. Pope (2005). *Culture War? The Myth of a Polarized America*. New York: Pearson Longman.
- Fischer, C.S. & M. Hout (2006). *Century of Difference. How America Changed in the Last One Hundred Years*. New York: Russell Sage Foundation.
- Flanagan, S.C. & A-R. Lee (2003). The New Politics, Culture Wars, and the Authoritarian-Libertarian Value Change in Advanced Industrial Democracies. *Comparative Political Studies* 36(3): 235-270.
- Fleishman, J.A. (1988). Attitude Organization in the General Public. Evidence for a Bidimensional Structure. *Social Forces* 67(1): 159-184.
- Flere, S. (2007). Gender and Religious Orientation. *Social Compass* 54(2): 239-253.
- Gabennesch, H. (1972). Authoritarianism as World View. *American Journal of Sociology* 77(5): 857-875.
- Halman, L. & R. de Moor (1994). Religion, Churches and Moral Values. In P. Ester, L. Halman & R. de Moor (red.), *The Individualizing Society. Value Change in Europe and North America* (pp. 37-65). Tilburg: Tilburg University Press.
- Heelas, P. (1996). Introduction: Detraditionalization and its Rivals. In P. Heelas, S. Lash & P.M. Morris *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity* (pp. 1-20). Oxford/Cambridge: Blackwell.

- Hetherington, M. J. (2009). Putting Polarization in Perspective. *British Journal of Political Science* 39(2): 413-448.
- Hoffer, E. ([1951] 2002). *The True Believer. Thoughts on the Nature of Mass Movements*. New York: Harper & Row.
- Hout, M. & C.S. Fischer (2002). Why More Americans Have No Religious Preference. Politics and Generations. *American Sociological Review* 67(2): 165-190.
- Houtman, D. (2001). Class, Culture and Conservatism, Reassessing Education as a Variable in Political Sociology. In T.N. Clark & S.M. Lipset (red.), *The Breakdown of Class Politics. A Debate on Post-Industrial Stratification*. Washington D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 161-195.
- Houtman, D. (2003). *Class and politics in Contemporary Social Science, 'Marxism Lite' and Its Blind Spot for Culture*. New York: Aldine de Gruyter.
- Houtman, D., P. Achterberg & A. Derks (2008). *Farewell to the Leftist Working Class*. New Brunswick: Transaction.
- Ignazi, P. (1992). The Silent Counter-Revolution. Hypotheses on the Emergence of Extreme Right-Wing Parties in Europe. *European Journal of Political Research* 22(1): 3-34.
- Ignazi, P. (2003). *Extreme Right Parties in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Inglehart, R. (1977). *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton, Guildford: Princeton University Press.
- Inglehart, R. (1997). *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Inglehart, R. & W.E. Baker (2000). Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values. *American Sociological Review* 65(1): 19-51.
- Inglehart, R., R. Foa, C. Peterson & C. Welzel (2008). Development, Freedom, and Rising Happiness. A Global Perspective (1981-2007). *Perspectives on Psychological Science* 3(4): 264-285.
- Inglehart, R. & C. Welzel. (2005). *Modernization, Cultural Change and Democracy. The Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koster, W. de & J. van der Waal (2006). Moreel conservatisme en autoritarisme theoretisch en methodisch ontward. Culturele waardeoriëntaties in de politieke sociologie. *Mens & Maatschappij* 81(2): 121-141.
- Koster, W. de & J. van der Waal (2007). Cultural Value Orientations and Christian Religiosity. On Moral Traditionalism, Authoritarianism, and Their Implications for Voting Behavior. *International Political Science Review* 28(4): 451-467.
- Koster, W. de, J. van der Waal, P. Achterberg & D. Houtman (2008). The Rise of the Penal State. Neo-Liberalization or New Political Culture? *British Journal of Criminology* 48(6): 720-734.
- Kriesi, H-P. (1989). New Social Movements and the New Class in the Netherlands. *American Journal of Sociology* 94(5): 1078-1116.
- Kriesi, H-P. (1998). The Transformation of Cleavage Politics. The 1997 Stein Rokkan Lecture. *European Journal of Political Research* 33(2): 165-185.
- Kriesi, H-P. & P. van Praag (1987). Old and New Politics. The Dutch Peace Movement and the Traditional Political Organizations. *European Journal of Political Research* 15(3): 319-346.
- Lechner, F.J. (1996). Secularization in the Netherlands? *Journal for the Scientific Study of Religion* 35(3): 252-264.
- Lechner, F.J. (2008). *The Netherlands: Globalization and National Identity*. New York/Londen: Routledge.

- Lederer, G. (1983). *Jugend und Autorität. Über den Einstellungswandel zum Autoritarismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Lukes, S. (1967). Alienation and Anomie. In P. Lasslet & W.G. Runciman, *Philosophy, Politics, and Society. Third Series* (pp. 134-156). Oxford: Basil Blackwell.
- Luterman, K.G. & R. Middleton (1970). Authoritarianism, Anomia, and Prejudice. *Social Forces* 48(4): 485-492.
- Manevska, K., J. van der Waal, P. Achterberg, D. Houtman & W. de Koster (2010). 'Sommingen zijn gelijkler dan anderen'. Economisch egalitarisme en verzorgingsstaatschauvinisme in Nederland. *Sociologie* 6(1): 3-25.
- Marwick, A. (1998). *The Sixties. Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c. 1958 - c. 1974*. Oxford: Oxford University Press.
- McDill, E.L. (1961). Anomie, Authoritarianism, Prejudice, and Socioeconomic Status. An Attempt at Clarification. *Social Forces* 39(3): 239-245.
- McGregor, D. (1960). *The Human Side of Enterprise*. New York: McGraw-Hill.
- Meloen, J.D., G. van der Linden & H. de Witte (1996). A Test of the Approaches of Adorno et al., Lederer and Altemeyer of Authoritarianism in Belgian Flanders. A Research Note. *Political Psychology* 17(4): 643-656.
- Middendorp, C.P. (1989). Models for Predicting the Dutch Vote along the Left-Right and the Libertarianism-Authoritarianism Dimensions. *International Political Science Review* 10(4): 279-308.
- Mills, C.W. (1951). *White Collar. The American Middle Classes*. New York: Oxford University Press.
- Norris, P. & R. Inglehart (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olzak, S. (1992). *The Dynamics of Ethnic Competition and Conflict*. Stanford: Stanford University Press.
- Ortega y Gasset, J. (1932). *The Revolt of the Masses*. New York: W.W. Norton.
- Penninx, R. (2006). Dutch Immigrant Integration Policies Before and After the Van Gogh Murder. *Journal of International Migration and Integration* 7(2): 241-54.
- Riesman, D., N. Glazer & R. Denney ([1950] 2001). *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*. New Haven: Yale University Press.
- Roberts, A.H. & M. Rokeach. (1956). Anomie, Authoritarianism, and Prejudice. A Replication. *American Journal of Sociology* 61(4): 355-358.
- Roszak, T. (1968). *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*. New York: Doubleday.
- Scholten, P. & R. Holzhaacker (2009). Bonding, Bridging and Ethnic Minorities in the Netherlands. Changing Discourses in a Changing Nation. *Nations and Nationalism* 15(1): 81-100.
- Seidman, S. (1994). *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Srole, L. (1956). Social Integration and Certain Corollaries. An Exploratory Study. *American Sociological Review* 21(6): 709-716.
- Stivers, R. (1994). *The Culture of Cynicism: American Morality in Decline*. Oxford: Blackwell.
- Stubager, R. (2008). Education Effects on Authoritarian-Libertarian Values. A Question of Socialization. *British Journal of Sociology* 59(2): 327-350.
- Stubager, R. (2009). Education-Based Group Identity and Consciousness in the Authoritarian-Libertarian Value Conflict. *European Journal of Political Research* 48(2): 204-233.
- Sztompka, P. (2002). On the decaying moral space. Is there a way out? *European Review* 10(1): 63-72.

- Vasta, E. (2007). From Ethnic Minorities to Ethnic Majority Policy. Multiculturalism and the Shift to Assimilationism in the Netherlands. *Ethnic and Racial Studies* 30(5): 713-740.
- Veugelers, J.W.P. (2000). Right-Wing Extremism in Contemporary France. A 'Silent Counterrevolution'? *The Sociological Quarterly* 41(1): 19-40.
- Vollebergh, W.A.M., J. Iedema & W. Meuss (1999). The Emerging Gender Gap. Cultural and Economic Conservatism in the Netherlands 1970-1992. *Political Psychology* 20(2): 291-321.
- Waal, J. van der & P. Achterberg (2006). Stille revolutie, contra-revolutie of cultureel conflict? Veranderingen in de politieke cultuur en hun invloed op het verband tussen klassenpositie en stemgedrag. *Res Publica* 48(4): 32-55.
- Waal, J. van der, P. Achterberg & D. Houtman (2007). Class Is Not Dead – It Has Been Buried Alive. Class Voting and Cultural Voting in Postwar Western Societies (1956-1990). *Politics & Society* 35(3): 403-426.
- Whyte, W.H. (1956). *The Organization Man*. New York: Simon and Schuster.
- Zijderveld, A.C. (1970). *The Abstract Society. A Cultural Analysis of Our Time*. New York: Doubleday.
- Zijderveld, A.C. (2000). *The Institutional Imperative. The Interface of Institutions and Networks*. Amsterdam: Amsterdam University Press.