



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Salman Rushdie en de rechtsstaat in de 21ste eeuw

Cliteur, P.B.; Harchaoui S., Jonkers J.

Citation

Cliteur, P. B. (2010). Salman Rushdie en de rechtsstaat in de 21ste eeuw. In J. J. Harchaoui S. (Ed.), *Leve de rechtsstaat! Reflecties op de rechtsstaat in een dynamische samenleving* (pp. 25-41). Den Haag: Boom Juridische Uitgevers. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/16360>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/16360>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

SALMAN RUSHDIE EN DE RECHTSSTAAT IN DE 21STE EEUW

Paul Cliteur

Als mij naar een naam gevraagd zou worden van een literaire schrijver die een grote bijdrage heeft geleverd aan onze theorieën over de multiculturele samenleving en de rechtsstaat, dan zou dat Salman Rushdie (1947) zijn. Zijn opvattingen daarover heeft hij met name uiteengezet in twee essaybundels. De eerste is *Imaginary Homelands* (1981/1991), de tweede is *Step Across this Line* (2003). In de inleiding tot *Imaginary Homelands* zegt Rushdie iets dat van betekenis is voor mijn onderwerp. Hij gaat in op de situatie in zijn geboorteland India en waarschuwt dat het ‘secularisme’ in verval is geraakt. Daarvoor acht hij ‘communalist forces’ verantwoordelijk,¹ en, zo zegt hij: ‘I have fought against communal politics all my adult life.’² Als het secularistisch principe in India wordt verlaten, zou India wel eens uit elkaar kunnen vallen, geeft Rushdie aan. Hij zegt het zo:

‘It is a paradoxical fact that secularism, which has been much under attack of late, outside India as well as inside it, is the only way of safeguarding the constitutional, civil, human and, yes religious rights of minority groups.’³

1 S. Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, Londen: Vintage Books 2010, p. 2.

2 Rushdie 2010, p. 404.

3 Rushdie 2010, p. 3.

Rushdie is geen constitutioneel theoreticus of een analytisch filosoof. Hij geeft ook geen uitvoerige definities van wat hij precies verstaat onder dat ‘communalism’ en ‘secularism’. Toch wordt het geleidelijk aan in zijn essaybundel volkomen duidelijk waarom dat ‘communalism’ een probleem vormt waarvoor ‘secularism’ de remedie is.

Rushdie claimt geen originaliteit voor zijn politiek-filosofische opvattingen. Deze waren min of meer gemeengoed in zijn tijd. Hij behoort tot een generatie van Indiërs voor wie het ‘seculiere ideaal’ volkomen vanzelfsprekend was. ‘To be an Indian of my generation was also to be convinced of the vital importance of Jawharlarl Nehru’s vision of a secular India’, schrijft Rushdie in het opstel *In Good Faith* (1991).⁴ Een van de dingen die hem bevalt aan India is dat het gebaseerd is op een ‘niet-sektarische filosofie’. Nu betreft dit de constitutie van het land: India werd opgericht als een religieus neutrale staat, een staat met een constitutie waarin de scheiding van politiek en godsdienst juridisch is geregeld. Maar ook de privéomstandigheden waaronder Rushdie werd grootgebracht, stemmen hem achteraf tevreden. Hij werd niet grootgebracht in een ‘narrowly Muslim environment’. Zo acht hij bijvoorbeeld ook de hindoe cultuur niet helemaal vreemd aan zijn identiteit.⁵ Hij is, wat we zouden kunnen noemen, een ‘eclectic’: hij selecteert uit verschillende culturen en credo’s wat hem van waarde lijkt en dat alles is alleen mogelijk binnen het politieke kader van een seculiere (of, zoals ik het hiervoor aanduidde, religieus-neutrale) staat. Dat wil zeggen: een staat die niet kiest voor een *religieuze* identiteit (bijvoorbeeld door één godsdienst tot staatsgodsdienst te verklaren), maar voor een niet-religieuze grondslag.⁶

4 Rushdie 2010, p. 404.

5 Rushdie 2010, p. 16.

6 Zie over de vijf manieren waarop de staat zich tegenover religie kan verhouden: P. Cliteur, ‘De religieus neutrale staat: voor en tegen’, in: F.T. Oldenhuis (red.), *Een neutrale staat: kreet of credo?*, Heerenveen: Protestantse Pers 2009, p. 27-77, maar ook: P. Cliteur, ‘De integratie van religieuze minderheden in de democratische rechtsstaat’, in: S. Vellenga, S. Harchaoui, H. El Madkouri & B. Sijses (red.), *Mist in de polder: zicht op ontwikkelingen omtrent de islam in Nederland*, Amsterdam: Aksant 2009, p. 117-131.

Als we aan Rushdie de vraag zouden voorleggen hoe de rechtsstaat van de 21ste eeuw eruit zou moeten zien, dan zou hij antwoorden dat het niet anders dan een *seculiere* staat kan zijn. Men kan het ook als volgt formuleren: wat het model is voor India, zou ook het model moeten zijn voor andere staten die zich kenmerken door een multicultureel en multireligieus samengestelde bevolking. En welke staat is dat niet tegenwoordig? Waar vinden we nog een homogeen samengestelde bevolking die zich kenmerkt door afhankelijkheid aan één en hetzelfde geloof? Als die staten al bestaan, dan zijn dat staten waarin geen godsdienstvrijheid wordt erkend: staten waarin het principe geldt dat de overheid één godsdienst bindend voorschrijft aan de bevolking. En dat zijn, kortom, geen rechtsstaten.

Het is dan misschien relevant te benadrukken dat Rushdie, hoewel enorm geïnteresseerd in multiculturaliteit, nadrukkelijk géén aanhanger is van wat ‘multiculturalisme’ wordt genoemd. Dat multiculturalisme duidt hij aan met de term ‘communalism’. De Fransen spreken van ‘communautarisme’.⁷ In het ‘communalism’ gaat men ervan uit dat de bevolking gesegmenteerd is in verschillende ‘gemeenschappen’ die zich door etnische en religieuze kenmerken van elkaar onderscheiden. Het menselijk individu bestaat niet los van de banden die dat individu heeft met de etnische en religieuze gemeenschap. Wat in de Franstalige wereld als ‘communautarisme’ wordt aangeduid, is in de Engelstalige wereld ook bekend onder de naam ‘multiculturalism’, een term die eigenlijk couranter is dan de door Rushdie gebruikte aanduiding ‘communalism’. Theoretici als Charles Taylor en vele anderen hebben dat ‘multiculturalism’ verdedigd als het beste politiek-constitutionele model om een multiculturele samenleving in goede banen te leiden.⁸ Maar volgens critici heeft dat multicultu-

7 Zie daarover: A. Sfeir & R. Andrau, *Liberté, égalité, islam: La République face au communautarisme*, Parijs: Tallandier 2005.

8 Onder andere in: C. Taylor, ‘The Politics of Recognition’, in: C. Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, redactie en introductie A. Gutman, Princeton, NJ: Princeton University Press 1994, p. 25-75.

ralisme desastreuze gevolgen gehad.⁹ Rushdie is een van die critici en hij stelt dat het ‘communalism’ onder andere heeft geleid tot een ‘politics of religious hatred’ in India.¹⁰

Het lezen van *Imaginary Homelands* – wat ik gedaan heb tijdens mijn vakantie op Mallorca in juli 2010 – is daarom zo’n ‘spannende’ aangelegenheid, omdat de lezer zich natuurlijk voortdurend bewust is van de fatwa die over Rushdie in 1989 werd uitgeroepen en die zijn leven ingrijpend heeft veranderd. De Nederlandstalige Wikipedia-pagina over Rushdie begint als volgt:

‘Sir Salman Rushdie (Bombay, India, 19 juni 1947) is een essayist en schrijver van fictie en voorvechter van de vrijheid van meningsuiting. Het toneel van zijn werk is veelal het Indiase subcontinent. Hij werd beroemd door zijn romans *Midnight’s Children* en *The Satanic Verses*. Om het laatste boek werd hij getroffen door een fatwa van de Iraanse geestelijke Khomeini waardoor hij vogelvrij werd verklaard en kon worden vervolgd door islamisten. De Britse staat bood hem bescherming, maar Rushdie moest tien jaar onderduiken. Ten minste één bomaanslag tegen zijn leven mislukte voortijdig.’

Ik had eigenlijk verwacht dat Rushdie in *Imaginary Homelands* veel over die fatwa en alles wat daarmee samenhangt, zou schrijven. Maar dat doet hij niet, althans hij doet dat overwegend niet. Het grootste deel van *Imaginary Homelands* is gewijd aan beschouwingen over India, Groot-Brittannië, collega-schrijvers als Graham Greene, John le Carré, Bruce Chatwin, Julian Barnes, Michel Tournier, Italo Calvino en vele anderen. Alleen het laatste deel van het boek bevat een paar opstellen waarin Rushdie ingaat op de fatwa, en wie dat leest

9 Die critici zijn bijvoorbeeld: B. Barry, *Culture & Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge: Polity 2001; C. Hitchens, ‘Multiculturalism and the Threat of Conformity’, in: A. Bellow (red.), *New Threats to Freedom*, Westconshocken, PA: Templeton Press 2010, p. 110-119; S. Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women? With Respondents*, redactie J. Cohen, M. Howard & M. Nussbaum, Princeton, NJ: Princeton University Press 1999.

10 Rushdie 2010, p. 27.

kan moeilijk tot een andere conclusie komen dan dat Wikipedia zich vergist wanneer men schrijft: ‘Rushdie moest tien jaar onderduiken.’ Dat suggereert namelijk dat de fatwa gold van 1989 tot 1999 en dat Rushdie zich daarna weer vrij kon bewegen en vooral vrij kon schrijven. Daar is geen sprake van. Het doodsvonnis van de geestelijke die kort daarna is overleden, kan eigenlijk door elke trouwe volgeling van die geestelijke worden voltrokken; immers, wat de Iraanse regering ook doet of zegt, men kan altijd vast blijven houden aan het woord van de opperayatollah. Dat betekent dat sinds 1989 de wereld ingrijpend is veranderd. Zo lang als de staat het terrorismeprobleem niet onder controle heeft, kan men niet anders dan concluderen dat de artistieke vrijheid op basis waarvan een boek als *The Satanic Verses* kon verschijnen, ingrijpend aan banden is gelegd.

In het essay *In Good Faith* (1990) probeert Rushdie zich te verdedigen tegen aantijgingen dat hij niet te goeder trouw zou hebben gehandeld bij het schrijven van *The Satanic Verses*. Hij zou, zo is een veelgehoord verwijt, erop uit zijn geweest gelovigen te beledigen in hun religieuze overtuiging.¹¹ Rushdie ontkent dat. Wat hij heeft willen doen, zo zegt hij, is het schrijven van een roman waarin heikele religieuze vraagstukken worden behandeld.

Ik zal hier niet de inhoud van het boek samenvatten. Rushdie legt zelf helder uit wat hij tot uitdrukking heeft willen brengen met zijn roman. Heeft hij daarbij misschien mensen in hun overtuiging gekwetst? Heeft hij aanstoot gegeven? Hij ontkent het niet en zegt daarover het volgende:

11 Een van Rushdies critici was de Britse schrijver van spionageverhalen, John le Carré (1931), een andere Roald Dahl (1916-1990). Zie D. Pipes, *The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatollah, and the West*, tweede druk (met nawoord van K. Elst), New Brunswick/Londen: Transaction Publishers 2003, p. 70-71; P. Weller, *A Mirror for Our Times: 'The Rushdie Affair' and the Future of Multiculturalism*, Londen/New York: Continuum 2009, p. 67 ff. Een mooi overzicht van de reacties geeft ook K. Malik, *From Fatwa to Jihad: The Rushdie Affair and Its Legacy*, Londen: Atlantic Books 2009.

‘What is freedom of expression? Without the freedom to offend, it ceases to exist. Without the freedom to challenge, even to satirize orthodoxies, including religious orthodoxies, it ceases to exist. Language and the imagination cannot be imprisoned, or art will die, and with it, a little of what makes us human.’¹²

Het is interessant nog even stil te staan bij die ‘freedom to offend’. Dat is dus *niet* de vrijheid om door volledig zinloze schimpscheuten een ander te beledigen, maar de vrijheid om op zinvolle wijze zaken aan de orde stellen, ook al weet je dat anderen dat wel eens onwelgevallig kan zijn. Rushdie boek bepleit eigenlijk het recht om in overeenstemming met je eigen overtuiging een wereldbeeld te ontwikkelen in de wetenschap dat anderen dat wereldbeeld antipathiek zal zijn. Is hij daarmee ook een ‘voorvechter van de vrijheid van meningsuiting’, zoals zijn Nederlandse Wikipedia-pagina vermeldt?

Ik heb enige moeite met die term ‘voorvechter’. Het suggereert namelijk een soort van militante houding die ik niet heb kunnen onderkennen in het werk van Rushdie. Integendeel, Rushdie legt heel rustig uit waarom hij trouw is gebleven aan beginselen zoals die in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw gewoon waren geworden in de westerse wereld. Rushdie is die beginselen blijven verdedigen. Wat men nu ziet, is dat diegenen die dat doen tegenwoordig vaak bestempeld worden als ‘extreem’, ‘radicaal’ of ‘fel’ of anderszins uitzonderlijk.

In democratische rechtsstaten kan (of kon) men sinds ongeveer de tweede helft van de negentiende eeuw vrijelijk godsdiensten en politieke ideologieën aan een kritische analyse onderwerpen.¹³ Maar tegenwoordig wordt dit steeds meer – en merkwaardig genoeg ook (of vooral) door de intellectuele elite – als een illegitieme of op zijn minst verdachte opstelling beschouwd.

12 Rushdie 2010, p. 396.

13 Zie voor een beknopte geschiedenis van de vrijheid van meningsuiting en vrijheid van gedachte: J.B. Bury, *A History of the Freedom of Thought*, Londen: Thornton Butterworth 1932 (1913).

Laat ik dat illustreren aan de hand van een berichtje dat verscheen in het *Leidsch Dagblad* van 23 april 2010, waarin wordt aangekondigd dat Rushdie naar Leiden zou komen voor de eerste ‘Leidse vrijheidslezing’. Dat is een initiatief, zo meldt het krantenbericht, waarmee de universiteit haar motto van ‘bolwerk van vrijheid’ (*presidium libertatis*) wil onderstrepen.¹⁴ Het idee om Rushdie naar Leiden te halen stamt van de rector magnificus prof. mr. Paul van der Heijden, die in een toelichting aangeeft getroffen te zijn door het feit dat Rushdie weliswaar van de Britse overheid mag schrijven wat hij wil, maar dat hij toch wordt bedreigd door een machtige vijand die geweld niet schuwt om hem het zwijgen op te leggen.¹⁵ De vrijheidslezing wordt georganiseerd door de universiteit, het LUMC en de gemeente ‘om het belang van vrijheid voor wetenschap en democratie te benadrukken en de discussie over vrijheid levend te houden’.

Nu gaat het mij om een zinnetje dat het *Leidsch Dagblad* toevoegt aan deze weergave van de aankondiging van Rushdies lezing. De krant schrijft: ‘Rushdie geldt als fel voorvechter van de vrijheid van meningsuiting.’ Een *fel* voorvechter dus. Maar waarom *fel*?

Het Leidse alumniblad *Leidraad* zegt het iets positiever. Daar wordt Rushdie aangeduid als een ‘fervent voorvechter’ van de vrijheid van meningsuiting.¹⁶ Fervent dus in plaats van *fel*.

Dat is iets beter, maar ook hier vinden we dus weer dat Rushdie wordt neergezet als buitenissig, als iemand die iets gedaan heeft dat buiten de orde is, als ‘extreem’. Maar als Rushdie ‘fel’ is, dan is de ontwikkeling van de Europeesrechtelijke jurisprudentie rond artikel 10 van het Europees Verdrag tot bescherming van de rechten van de mens en de fundamentele vrijheden (het artikel waarin vrijheid van meningsuiting is gewaarborgd) ook ‘fel’. Dan zou een uitspraak van het Europese Hof voor de Rechten van de Mens, zoals de *Handyside*-zaak (1976), waarin werd bepaald dat vrijheid van meningsuiting niet alleen geldt voor informatie of ideeën die populair zijn, maar

14 ‘Salman Rushdie voor lezing naar Leiden’, *Leidsch Dagblad* 23 april 2010.

15 ‘Salman Rushdie houdt eerste Leidse Vrijheidslezing’, *Leidraad* voorjaar 2010, p. 33.

16 *Ibid.*

ook voor informatie en ideeën ‘that offend, shock or disturb the State or any sector of the population’, moeten worden aangemerkt als een ‘felle’ uitspraak.

Dat laatste heb ik nog niet aangetroffen in een handboek van het Europese recht,¹⁷ maar wie weet, misschien dat dit eens nog zal veranderen.

De vraag is dan: hoe valt die ontwikkeling te verklaren? Naar mijn idee heeft dat te maken met wat men het ‘publicitair succes van het terrorisme’ zou kunnen noemen. ‘Terrorism works’, zou Alan Dershowitz zeggen.¹⁸ Immers *wie* vindt de opvatting van Rushdie over vrijheid van meningsuiting nu eigenlijk fel? Dat zijn de fundamentalisten. Mensen als Ayatollah Khomeini, die de fatwa over Rushdies roman *De Duivelsverzen* uitsprak, zullen de opvattingen van Rushdie over het recht om in romans religie te kritiseren en heilige figuren te parodiëren ongetwijfeld als ‘extreem’ en ‘onwenselijk’ ervaren.¹⁹ Maar wat vreemd is, is dat de wijze waarop mensen als Ayatollah Khomeini de wereld inkijken ook door de Europese intelligentsia is overgenomen. Omdat Khomeini vrijheid van meningsuiting een uitzonderlijk en verderfelijk principe acht, lijken, merkwaardig genoeg, ook politiek correcte intellectuelen dat als zodanig te ervaren.²⁰ Die intellectuelen gaan dan klagen over ‘provocaties’ en ‘extremisme’ in het werk van mensen als Rushdie, of zij komen met vreemde klachten dat het toch niet de ‘plicht zou zijn om anderen te beledigen’ (alsof er *iemand* zou zijn die zoiets zots zou verdedigen). Het lijkt wel alsof de Europese en westerse intelligentsia in een soort krampachtige poging om ‘de ander’ te begrijpen het wereldbeeld van de minst vrijheidsminnende anderen tot het hunne wil maken. Deze *tour de force*, die

17 Dat zou bijvoorbeeld het commentaar op deze zaak hebben kunnen zijn in: M.W. Janis, R.S. Kay & A.W. Bradley, *European Human Rights Law: Texts and Materials*, Oxford: Clarendon Press 1995, p. 165.

18 A. Dershowitz, *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, Responding to the Challenge*, New Haven/Londen: Yale University Press 2002.

19 Een voortreffelijk boek hierover is: A. Taheri, *The Persian Night: Iran under the Khomeinist Revolution*, New York/Londen: Encounter Books 2009.

20 Een mooie analyse van dit mechanisme vinden we in: P. Berman, *The Flight of the Intellectuals*, Brooklyn, NY: Melville House 2010.

vaak als ‘tolerantie’ wordt verkocht, zou op de lange duur wel eens heel schadelijke consequenties kunnen hebben.

Ik vond het lezen van *Imaginary Homelands* een enorme ervaring. Ik heb het boek min of meer gelijktijdig gelezen met Terry Eagletons *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate* (2009), een kritiek op The New Atheism dat het voornamelijk moet hebben van geschimp en retoriek.²¹ Eagletons manier van schrijven contrasteert scherp met de eerlijke en open manier waarop Rushdie probeert in het reine te komen met de ingewikkelde problematiek van het multicultureel samenleven onder condities van globalisering. Want dat is waarmee we te maken hebben: een uiterst ingewikkelde problematiek. Een oplossing van deze problemen is – hoe graag ik dat anders had gezien – ook nog niet in zicht.

Rushdie vergelijkt zijn eigen positie met die van de grote filosoof Ibn Rushd (Averroës), die leefde van 1126 tot 1198. En Rushdie (Ibn Rushdie, ben je bijna geneigd te denken) zegt: ‘Ibn Rushd’s ideas were silenced in their time.’²² Ik denk dat dit een realistische constatering is. Maar ik denk ook dat het realistisch is om te constateren dat Rushdie het zwijgen is opgelegd in *onze* tijd. En dat is gebeurd recht onder onze neus, zonder dat we ons realiseerden wat er gebeurde.

De vraag is dan hoe dat komt en wat de remedie daartegen kan zijn? Ik zal nu in alle onbevangenheid mijn eigen diagnose geven. Hier komt het.

Hoe dat precies heeft kunnen gebeuren, zal ik hier niet proberen te verklaren, maar het lijkt een sociaal feit dat we op het ogenblik worden geconfronteerd met religieuze radicalisering. Wat zich nu met godsdiensten aan het voltrekken is, is dus niet wat verwacht werd dat zou gebeuren in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw. Toen leek het erop dat vrijzinnige, liberale, tolerante vormen van godsdienstigheid steeds meer in aanhang zouden winnen.

21 T. Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, New Haven/Londen: Yale University Press 2009.

22 Rushdie 2010, p. 437.

Misschien is dat ten dele ook wel het geval,²³ maar ook is duidelijk dat radicale, gewelddadige en intolerante vormen van religiositeit grote aanhang hebben weten te verwerven.

De Britse politicoloog Eric Kaufmann betoogt in zijn boek *Shall the Religious Inherit the Earth?* (2010)²⁴ dat het juist de fundamentalistische en gewelddadige vormen van geloof zijn die aanhang winnen. Daarvoor zijn allerlei oorzaken aan te geven die te maken hebben met demografie en indoctrinatie, maar hoe dat ook zij: dit is de trend.

Er zijn mensen die dat proces proberen te keren. Dat zijn mensen als Rushdie, die het secularisme verdedigen. Er zijn ook schrijvers die proberen religie te bekritisieren, zoals de 'New Atheists' Dawkins, Harris, Dennett en Hitchens. In hun boek *The New Atheist Novel* (2010) proberen de literatuurwetenschappers Arthur Bradley en Andrew Tate te betogen dat Rushdie (samen met Ian McEwan, Martin Amis en Philip Pullman) een nieuw literair genre zou hebben ontwikkeld, namelijk de 'atheïstische roman'.²⁵ Naar mijn idee is dat geen overtuigend betoog, want iedereen die kennisneemt van Rushdies romans en essays kan constateren dat hij geen atheïst is. Ook wie de boeken van Ian McEwan en Martin Amis kent, zal een label als 'atheïstische roman' als ongefundeerd beschouwen. Het feit dat een schrijver persoonlijk geen geloofsopvatting onderschrijft, wil nog niet zeggen dat zijn roman 'atheïstisch' is. Waarom dat het geval zou zijn, wordt door Bradley en Tate ook niet duidelijk gemaakt in hun monografie. Maar hoe het ook zij, duidelijk is wel dat een groep auteurs actief is die zich niet wenst neer te leggen bij de nieuwe religieuze intolerantie. Rushdie is daarvan een markant voorbeeld en hij

23 Dat is de stelling van: T. Keller, *The Reason for God: Belief in an Age of Skepticism*, New York: Riverhead Books 2008. Het gebeurt beide: religieus fundamentalisme wint in aanhang, maar ook atheïsme. En nee, daarmee zijn *niet* religieus fundamentalisme en atheïsme 'hetzelfde'. Ik kom op dat punt nog terug.

24 E. Kaufmann, *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twentieth Century*, Londen: Profile Books 2010.

25 A. Bradley & A. Tate, *The New Atheist Novel: Fiction, Philosophy and Polemic after 9/11*, Londen/New York: Continuum 2010.

heeft daarvoor een prijs betaald die hoog is. Maar – en nu komt het wonderlijke – deze auteurs die zich niet schikken in de nieuwe regels die fundamentalisten en terroristen ons voorschrijven, worden zélf van intolerantie en fundamentalisme beschuldigd. De enige houding die als waarlijk ‘tolerant’, ‘constructief’ en een ‘uitweg biedend’ wordt beschouwd, is die van het bekritisieren van diegenen die aanstoot hebben gegeven aan de Ayatollah Khomeini’s van deze wereld. Wat Rushdie, Dawkins, Amis, Hitchens en anderen te horen krijgen, is dat het allemaal ‘contraproductief’ is wat zij doen, dat zij ‘niet respectvol’ reageren op het nieuwe religieus fundamentalisme, dat hun ‘taal’ of hun ‘toon’ niet goed is (of allebei), enzovoort. En zo glijden we in een steeds verdere toegeeflijkheid ten aanzien van op zichzelf onredelijke eisen. Dit is, ben ik geneigd te denken, een van de grote problemen van de rechtsstaat in de 21ste eeuw. Wij teren op een cultureel kapitaal dat weinigen nog maar bereid zijn intellectueel te verdedigen. Diegenen die dat wel doen, betalen daarvoor bovendien zo’n hoge prijs (variërend van beschimping tot gewelddadige intimidatie of erger zelfs) dat velen het wel uit hun hoofd zullen laten de beginselen van de rechtsstaat te verdedigen. Ergerlijk is wat dat betreft de vraag die sommige journalisten aan mensen als Rushdie (of Kurt Westergaard, de Deense cartoonist die in januari 2010 ternauwernood aan de dood ontsnapte)²⁶ stellen: ‘Als u het nog eens over zou kunnen doen, zou u dan nóg een keer *The Satanic Verses* schrijven?’²⁷

Uit alles blijkt: de politieke en culturele elite heeft helemaal niet de indruk dat het *nodig* is dat de beginselen van de rechtsstaat worden

26 Zie ‘Somali Terror Charge’, *The Marlborough Express* 12 januari 2010; ‘Karikaturisten-Angreifer warb für Extremisten’, *Salzburger Nachrichten* 12 januari 2010.

27 Of in het geval van Westergaard: zo’n cartoon maken. Op 19 januari 2010 werd door de journalist Malcolm Brabant van BBC Worldnews die (naar mijn smaak impertinente) vraag gesteld aan Westergaard. Ik behandel dat interview in hoofdstuk 3 van *Het monotheïstisch dilemma*. Westergaard is overigens achter zijn tekening blijven staan. Zie ‘Dane stands by his drawings; Cartoonist who survived Somali’s axe attack says police can’t protect him from “the terrorist type”’, *The Toronto Star*, 5 januari 2010. Rushdie behandelt de kwestie van ‘spijt’ in het opstel *One Thousand Days in a Balloon* (1991), p. 437 van *Imaginary Homelands*. Hij zegt: ‘I have never disowned my book, nor regretted writing it.’

verdedigd. De behandeling die mensen als Rushdie ten deel valt van de zijde van verschillende van zijn collega's en van de politieke en culturele elite is wat dat betreft veelzeggend.

In één opzicht kan ik de lezer misschien geruststellen. Ik heb helemaal niet de indruk dat het in het bijzonder allochtone minderheden zijn die zich moeten 'aanpassen' aan de normen van de dominante Nederlandse samenleving. Een dergelijk aanpassingsproces zou namelijk desastreus uitwerken. Die intellectuele elite is zo week en weinig wilskrachtig geworden dat aanpassing daaraan ons alleen maar verder in het moeras zou trekken.

Ik zeg dat zo nadrukkelijk omdat ik nog wel eens het verwijt krijg voorgeworpen dat ik zou beweren dat culturele minderheden zouden moeten 'assimileren'. Zij zouden zich moeten 'aanpassen' aan de dominante Nederlandse samenleving. Immers, zo fantaseert men dan soms verder, ik zou beweren dat de Nederlandse cultuur 'superieur' is aan andere culturen.

Nee, dat zeg ik helemaal niet.

Wat ik wel zeg, is dat inderdaad niet alle culturen gelijk zijn. De cultuur van apartheid in Zuid-Afrika is niet 'gelijk' aan de cultuur die de Verenigde Naties sinds 1948 door middel van mensenrechtenverklaringen probeert hoog te houden. De cultuur van nazi-Duitsland is niet 'gelijk' aan de cultuur van het klassieke Athene met Socrates en Plato. En de cultuur van het vroege jodendom en christendom is niet 'gelijk' aan die van de hedendaagse rechtsstaat.

Laat ik van deze drie voorbeelden het laatste wat verder uitwerken, want het is van belang voor ons thema. Hoe vaak hoort men niet dat onze hedendaagse cultuur van democratie en rechtsstaat 'teruggaat' op het christendom? En hoe vaak suggereert men niet dat wij 'schatplichtig' zijn aan dat christendom (of eventueel de 'joods-christelijke cultuur') en we daartoe eigenlijk zouden moeten terugkeren als reactie op de hedendaagse malaise?²⁸

28 De Nederlandse schrijfster Nausicaa Marbe merkt trouwens terecht op dat op dit punt de partijprogramma's van het CDA en de PVV in overeenstemming zijn met elkaar. Over de CDA-opvattingen over integratie schrijft zij: 'Verscheidene keren

Naar mijn idee geeft dat een geflatteerd beeld van dat vroege christendom. Voor mijn boek *Het monotheïstisch dilemma* heb ik wat studie gedaan naar de publieke moraal van het Oude Testament, die verder wordt ontwikkeld in het Nieuwe Testament en ook in de Qur'an. Wie de verhalen uit dat Oude Testament goed bestudeert (de basis van 'onze cultuur', zoals sommigen liefhebbend constateren), kan tot geen andere conclusie komen dan dat – en nu, lezer, doe ik mijn uiterste best dit eens 'niet-verlichtingsfundamentalistisch' te formuleren – de morele teneur daarvan zich op gespannen voet verhoudt met onze hedendaagse rechtsstatelijke vrijheden. De God van Israël was bijvoorbeeld niet een groot pleitbezorger van het soort artistieke vrijheid dat Salman Rushdie een kenmerk noemt van de beschaving die hij met zoveel gevaar voor eigen leven heeft geprobeerd hoog te houden. Ik heb dit in *Het monotheïstisch dilemma* geïllustreerd aan de hand van het verhaal van Abraham die bereid is Isaak te offeren op bevel van God (Genesis 22); het verhaal van Jefta die zijn dochter *daadwerkelijk* offert als gevolg van een belofte die hij aan God heeft gedaan (Rechters 11); het verhaal van Elia en de profeten van Baäl (1 Koningen 18) waarbij Elia oproept tot het vermoorden van de profeten van het verkeerde geloof; en ten slotte het verhaal van Pinechas die afgodendienaren van het eigen Israëlitische volk vermoordt (Numeri 25) en daarvoor door God beloond wordt.²⁹ Kort en goed: wat Ayatollah Khomeini deed met Rushdie was precies wat de profeet Elia vond dat moest gebeuren met mensen die de godsdienst van Israël ontrouw werden. En die profeet Elia, net als Pinechas, wordt in het Oude Testament *niet* afgebeeld als een afschrikwekkende figuur, maar als een lichtend voorbeeld. Eigenlijk kun je door het lezen van dat Oude Testament heel goed begrijpen wat Khomeini en diegenen die zich door hem geïnspireerd weten precies bezielt, precies zoals je

wordt gerept van de joods-christelijke en humanistische wortels van onze cultuur.' Zie N. Marbe, 'Als de majesteit roept', *de Volkskrant* 23 juli 2010.

29 Zie uitvoeriger: P.B. Cliteur, 'Religion and Violence or the Reluctance to Study this Relationship', *Forum Philosophicum* 2010, nr. 15, p. 205-226; P. Cliteur, 'Religion and Violence', in: A. van de Beek, E.A.J.G. van der Borgh & B.P. Vermeulen (red.), *Freedom of Religion*, Leiden/Boston: Brill 2010, p. 235-249.

uit de brieven van Paulus heel goed kunt begrijpen waar een bepaald vrouwbeeld in de Europese cultuur vandaan komt.³⁰

Mijn ‘oplossing’ (en lezer, ik formuleer dit echt in alle bescheidenheid en met de moed der wanhoop) is geen andere dan die Rushdie aanbeveelt. We moeten voor onze publieke moraal *niet* terugkeren naar de joods-christelijke wortels van onze cultuur, maar naar de grondslagen van een seculiere rechtsorde.

Een multiculturele en multireligieuze samenleving moet niet door de principes van het ‘multiculturalisme’ of zoals Rushdie zegt ‘communalisme’ worden geregeerd, maar door de principes van het secularisme. Het multiculturalisme of communalisme tendeeert ernaar religie geen strobreed in de weg te leggen bij het veroveren van een plaats in de rechtsorde die religie niet toekomt. Mensen hebben godsdienstvrijheid, maar dat wil niet zeggen dat je allerlei aanpassingen moet maken aan de rechtsorde, zodanig dat religie het primaire plechtanker wordt voor staatsburgerschap. Dat is echter wel wat onder vigeur van het multiculturalisme heeft plaatsgevonden en daarom is multiculturalisme, in het bijzonder onder de huidige omstandigheden van religieuze radicalisering, een weinig aantrekkelijk perspectief. Het multiculturalisme heeft geen goed antwoord op wat ik het ‘monotheïstisch dilemma’ noem.

Het ‘monotheïstisch dilemma’ is het dilemma dat een kleine, maar wel gewelddadige minderheid tegenwoordig ervaart tussen haar loyaliteit aan het nationaal staatsburgerschap en haar religie. Religieuze terroristen zijn niet primair gevaarlijke gekken of godsdienstfanatici, maar gewetensvolle overtuigingsdadgers.³¹ Zij denken echt dat wat zij doen in overeenstemming is met de grondslagen van hun geloof. Tot op zekere hoogte hebben zij daar nog gelijk in ook, want wie serieus werk maakt van het bestuderen van de heilige bronnen van de mono-

30 Zie het hoofdstuk ‘The Ethics of Paul’, in: E. Westermarck (red.), *Christianity and Morals*, Londen: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. 1939, p. 102-129.

31 Zoals Richard Dawkins moest constateren toen hij de moordenaar van een abortusarts bezocht om hem te bevragen op zijn motieven. Zie R. Dawkins, *The God Delusion*, Londen/Johannesburg: Bantam Press 2006, p. 334.

theïstische traditie kan zien dat daarin *aanknopingspunten* liggen voor geweld. Precies zoals ik het hier zeg, bedoel ik het ook: aanknopingspunten voor geweld. Ik zeg dus niet dat in datzelfde geloof geen oproepen tot naastenliefde en universele broederschap te vinden zijn. Ik zeg ook niet dat de meeste gelovigen neigen tot geweld. Wat ik alleen wel zeg, is dat voor religieuze terroristen aanknopingspunten zijn te vinden in de monotheïstische traditie die we moeten kennen, analyseren en waarop we een antwoord moeten geven.

Dat antwoord is naar mijn idee te vinden in een traditie die ik heel breed aanduid als 'the secular outlook'.³² Dat is op zichzelf weer een verzameling van 'subtradities' als atheïsme, agnosticisme, vrijdenken en moreel en politiek secularisme. Een enkel woord nog over die 'subtradities', hoewel ik dat onderwerp in het kader van dit artikel natuurlijk alleen maar kan aanstippen.

Atheïsme is een private zaak. Het is 'beredeneerd ongelof'. Het verdient evenveel of even weinig 'respect' als de religieuze geloofspositie. *Evenveel*: omdat geloven in het bestaan van God niet principieel 'respectwaardiger' is dan niet geloven in het bestaan van God. *Even weinig*: omdat wat een gedachtstelsel respectwaardig maakt de manier is waarop het is uitgewerkt.

Laat ik dat illustreren met een voorbeeld. Ik vind de wereldbeschouwing die C.S. Lewis uitwerkt in zijn bekende apologie van het christelijk geloof, *Mere Christianity* (1952), 'respectwaardig' omdat ik onder de indruk kom van zijn stijl van schrijven, de wijze waarop hij argumenten weegt, zijn toewijding aan bepaalde idealen.³³ Maar precies diezelfde toewijding tref ik aan bij Richard Dawkins in *The God Delusion* (2006).³⁴ Ook voor een dergelijk boek heb ik groot 'respect'. Waar ik niet in mee kan gaan, is dat sommige mensen (en dat zijn ook 'ongelovigen' die dat betogen) ons willen doen geloven dat we

32 Ik ga hier dus een andere kant uit dan diegenen die hun hoop gevestigd hebben op 'interpretatie' als instrument om de heilige traditie te zuiveren van gewelddadige teksten. Zie over diegenen die hun hoop gevestigd hebben op 'interpretatie', p. 91 e.v. van *The Secular Outlook*.

33 C.S. Lewis, *Mere Christianity*, San Francisco: Harper 2001 (1952).

34 R. Dawkins, *The God Delusion*, Londen: Black Swan, Transworld Publishers 2006.

voor het *religieus* geloof een soort *apriorisch* respect zouden moeten opbrengen, terwijl dat niet zou gelden voor atheïsme.

Maar hoeveel respect atheïsme in een uitgewerkte vorm ook verdient, het blijft wel wat ik zou willen noemen een 'private positie'. Net zomin als de staat theïsme als officieel uitgangspunt moet nemen, moet de staat ook geen officieel atheïsme belijden.

Nu een tweede 'subtraditie' binnen 'the secular outlook'. Van groter publiek belang dan atheïsme is vrijdenken. In de zin waarin ik dat versta, is dat de traditie die het belang proclameert van kritiek op religies in combinatie met vertrouwen in de vrijheid van meningsuiting als instrument om religies te zuiveren van hun meer gewelddadige elementen. Meer vrijdenken is precies wat deze tijd nodig heeft.

Ten slotte iets over het secularisme. Voor staatsburgerschap is verder 'secularisme' van belang. Moreel secularisme dat aangeeft dat men voor het legitimeren van zijn morele beslissingen geen beroep op godsdienst nodig heeft en politiek secularisme dat een scheiding maakt tussen kerk/moskee/synagoge enerzijds en de religieus neutrale staat anderzijds. Met name moreel en politiek secularisme hebben een publieke betekenis. Politiek secularisme is zelfs een onderdeel van de rechtsstaatsidee. Men kan het ook zo (en daarmee aansluitend bij het thema van deze bundel) formuleren: de rechtsstaat in de 21ste eeuw zou politiek secularisme moeten garanderen. Dat zal nog een zware opdracht zijn, want overall worden de eisen van de publieke godsdienst luidruchtiger geformuleerd.³⁵ De druk van het fundamentalisme wordt steeds verder opgevoerd. De strategieën die religieuze fundamentalisten hanteren, zijn sluw bedacht en zij weten handig in te spelen op schuldgevoelens van de politieke en culturele elite in westerse rechtsstaten die vervreemd is geraakt van de fundamenten waarop deze beschaving berust.³⁶ Die culturele elite is inmiddels gaan geloven dat pleidooien voor atheïsme, secularisme,

35 Zie bijvoorbeeld M. Goldberg, *Kingdom Coming: The Rise of Christian Nationalism*, New York/Londen: W.W. Norton & Company 2006.

36 Dit wordt mooi geanalyseerd door: P. Bruckner, *The Tyranny of Guilt: A Essay on Western Masochism*, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2010.

vrijdenken en een onverkort handhaven van de beginselen van de rechtsstaat (waaronder vrijheid van expressie) ‘even fundamentalistisch’, ‘contraproductief’, ‘respectloos’ of zelfs ‘schofferend’ zijn als het religieus fundamentalisme. Is niet geloof in de rechtsstaat ‘ook maar een geloof’? Is dat niet *au fond* hetzelfde als het religieus geloof van de religieus fundamentalisten? Wordt de vrijheid van meningsuiting tegenwoordig niet op ‘fundamentalistische wijze’ verdedigd? Voor mensen als Ian Buruma,³⁷ John Gray, Karen Armstrong of Terry Eagleton³⁸ bestaat geen wezenlijk verschil tussen Ayatollah Khomeini en Richard Dawkins. Als die lijn van denken dominant wordt, hebben de fundamentalisten (de ‘echte’ dan, de ‘religieuze fundamentalisten’, bedoel ik) een enorme publiciteitsslag gewonnen. Zij hebben in feite hun belangrijke critici het zwijgen opgelegd. En wat navrant is: dat alles onder het goedkeurend oog van de liberale weldenkende elite. Maar of zij die slag gaan winnen? Dat bepaalt uiteindelijk u, lezer, en u alleen.

37 Ian Buruma schrijft: ‘Professor Cliteur hängt in so dogmatischer Weise an seiner Idee des Säkularismus und der Aufklärung, daß jeder Versuch religiösen Glaubens, besonders den Islam, zu verstehen, für ihn auf ein Appeasement gegenüber religiösem Extremismus oder auf eine Form nihilistischen Selbsthasses hinausläuft.’ Zie I. Buruma, ‘Der Dogmatismus der Aufklärung’, in: T. Chervel & A. Seeliger (red.), *Islam in Europa: Eine internationale Debatte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2007, p. 126-128, p. 128. Het is waar dat ik het secularisme bepleit (zoals ook duidelijk blijkt uit dit artikel), maar waarom zou ik dat op ‘dogmatische’ wijze doen?

38 Ik geef toe dat ik hiermee een paar door mij bekritiseerde schrijvers op één hoop gooi. In *The Secular Outlook* en *Het monotheïstisch dilemma* maak ik duidelijk waar ook de verschillen liggen. De *overeenkomsten* zijn voor mij echter belangrijker dan de verschillen.