



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Geen strijd der beschavingen maar de opkomst van een nieuwe ideologie

Cliteur, P.B.; Jansen H., Snel B.

Citation

Cliteur, P. B. (2009). Geen strijd der beschavingen maar de opkomst van een nieuwe ideologie. In S. B. Jansen H. (Ed.), *Eindstrijd: de finale clash tussen het liberale westen en een traditionele islam* (pp. 180-193). Amsterdam: Uitgeverij Van Praag. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/14624>

Version: Not Applicable (or Unknown)

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

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/14624>

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

Geen strijd der beschavingen maar de opkomst van een nieuwe ideologie

Paul Cliteur

Cliteur, Paul, "Geen strijd der beschavingen,
maar de opkomst van een nieuwe ideologie",
in: Hans Jansen en Bert Snel, red., *Eindstrijd:
de finale clash tussen het liberale Westen en een traditionele Islam*,
Uitgeverij Van Praag, Amsterdam 2009, pp. 180-193.

In 1989 publiceerde de Amerikaanse politicoloog Francis Fukuyama een veelbesproken opstel onder de titel 'The End of History'.¹ Fukuyama proclameerde dat de strijd van de ideologieën was beëindigd en dat een van die ideologieën alle andere had overwonnen. Liberal democracy, of wat men in de Europese context doorgaans aanduidt als het model van de democratische rechtsstaat² zou communisme, fascisme, nationaal-socialisme en andere ideologieën in betekenis hebben gemarginaliseerd. De westerse idee had gezegevierd. De 'geschiedenis' was ten einde gekomen.

Op het opstel van Fukuyama volgde een hausse van kritiek, maar het grootste deel van die kritiek kon naar mijn idee geen stand houden. De reden is dat het grootste deel ervan moralistisch van aard was. Men vroeg zich niet af of het waar was wat Fukuyama naar voren bracht, maar of het wenselijk was.

Het voornaamste bezwaar tegen Fukuyama was eigenlijk dit: wat hij zei was zo irritant. Wat hij zei kon niet waar zijn, want het zou zo ergerlijk zijn als het waar was. Het Westen gezegevierd? De democratische rechtsstaat superieur aan andere samenlevingsvormen? Zoiets mag je misschien denken, maar zeker niet zeggen. En in een echt politiek correcte utopie mag je het eigenlijk ook niet denken.

Fukuyama werd alom van 'triomfalisme' beschuldigd. En in een cultuur-relativistisch geestesklimaat waarin alle culturen geacht worden gelijk te zijn, was dat een doodzonde.³

Niettemin had zijn these wel een zekere overtuigingskracht. De Berlijnse Muur moest nog vallen, maar dat zou niet lang daarna gebeuren. Was dit niet een overtuigend bewijs van de juistheid van zijn stelling dat liberal democracy en zelfs *capitalism* zich als superieur hadden bewezen aan het

communistisch totalitarisme en de centraal geleide economie?

Toch had Fukuyama één ding volstrekt over het hoofd gezien. In 1989 was het tien jaar geleden dat de Iraanse Revolutie had plaatsgevonden. In 1989 had dus al tien jaar lang een regime standgehouden dat verre van liberaal was, verre van democratisch en verre van kapitalistisch. Het regime dat in 1979 in het zadel werd gehesen in Iran was eigenlijk een theocratie, precies zoals de islamitisch fundamentalisten dat graag zagen.

Hoe viel dat succes van het fundamentalisme (want zo zou men het na tien jaar toch wel kunnen noemen) te rijmen met Fukuyama's proclamatie van de overwinning van de democratische rechtsstaat en wat genoemd werd 'de westerse idee'?

Het mag dan juist zijn dat de Iraanse Revolutie geen navolging had gevonden in de zin dat geen andere landen in de regio waren bezweken onder islamitische revoluties, maar men kon toch ook niet zeggen dat de westerse ideologie geen uitdagers had gekregen, zoals Fukuyama beweerde. En deze uitdaging leek toch een ondubbelzinnig ideologisch karakter te dragen. Het islamitisch fundamentalisme leek de rol van het concurrerende perspectief van het communisme te hebben overgenomen. Wat Fukuyama in zijn opstel enigszins neerbuigend had afgedaan als de *crackpot messiah*, de 'mallotige messias', was een belangrijke figuur geworden in de contemporaine geschiedenis.⁴ Hoe belangrijk precies, bleek in datzelfde jaar (1989) toen de Iraanse leider ayatollah Khomeini een fatwa uitsprak over de Britse schrijver Salman Rushdie. Khomeini had aanstoot genomen aan het godslasterlijke boek *De duivelsverzen* en hij decreteerde dat de schrijver en zijn uitgevers moesten worden gedood. Volgens Khomeini was het de taak van elke rechtgeaarde moslim de Britse schrijver om te brengen.⁵

Naar mijn idee zou hier een 'echte' (ter onderscheiding van een moralistische) kritiek op Fukuyama's stelling moeten beginnen. Want wat had Fukuyama nu gemist? Precies dit punt. De betekenis van die Iraanse Revolutie en de betekenis van de fatwa over Rushdie werden door Fukuyama volledig miskend. Door de half geestige maar ook hooghartige kwalificatie van 'crackpot' ter aanduiding van de nieuwe religieuze leiders die zich aandienden op het wereldtoneel, gaf Fukuyama aan dat hij totaal geen besef had van het gevaar dat het Westen bedreigde. Een crackpot mag dan een crackpot zijn, zoals we weten uit talloze voorbeelden uit de wereldgeschiedenis (Hitler is misschien wel het meest voor de hand liggende voorbeeld) kan een crackpot soms grote massa's in beweging zetten, niet zelden met desastreuze consequenties. Dat gevaar is des te groter omdat men in het Westen was komen

te leven in 'multicultureel' en 'multireligieus' samengestelde samenlevingen waarin voor sommigen het woord van de crackpot de hoogste wijsheid is en een religieuze plicht om aan te voldoen.

Van het 'einde van de geschiedenis' naar de 'botsing van beschavingen'

Slechts vier jaar na de publicatie van het opstel van Fukuyama werd een concurrerend perspectief gepresenteerd dat eveneens veel indruk maakte. Het gaat om de publicatie van het opstel van de politicoloog Samuel Huntington onder de titel 'The Clash of Civilizations'.⁶

Huntingtons benadering lijkt in verschillende opzichten op die van Fukuyama. Ook hij presenteerde – in een goede Duitse negentiende-eeuwse traditie – een grootse these over de gang van de geschiedenis. Huntington is, net als Fukuyama, een getalenteerd schrijver die met intrigerende beelden een aanzienlijk retorisch effect met zijn uitspraken weet te sorteren. Ook bij Huntington staat weer het element van strijd tussen verschillende opvattingen centraal. Maar op een aantal beslissende punten verschilde Huntingtons these van die van Fukuyama.

Allereerst is een verschil dat bij Huntington niet het begrip 'ideologie' maar 'beschaving' centraal staat. Dat maakte hem in zekere zin kwetsbaarder voor een eindeloos herhaald verwijt dat men over 'hele beschavingen' niet kan generaliseren.

Een tweede verschil is belangrijker. Waar Fukuyama een volgeling is van Hegel, is Huntington een volgeling – overigens zonder dat hij naar hem verwijst – van een negentiende-eeuwse anarchist, namelijk J.P. Proudhon (1809-1865). Dat wil in dit verband zeggen dat bij Huntington de strijd, de dialectiek, niet beëindigd wordt in een hogere eenheid, zoals bij Hegel het geval is, maar dat deze blijft bestaan, net zoals het geval was bij Proudhon. De beschavingen van Huntington botsen en het is niet waarschijnlijk dat één daarvan zal zegevieren over de andere. Terwijl het perspectief van Fukuyama dus in zekere zin geruststellend was voor de westerse wereld, is het perspectief van Huntington dat niet. De westerse beschaving staat bloot aan een dreiging die reëel is.

Negen jaar na de publicatie van Huntingtons opstel vond 9/11 plaats en werd voor velen ad oculos gedemonstreerd dat de these van de 'clash' niet kon worden afgedaan als een bedenksel van een studeerkamergeleerde. Hoewel Huntington zijn these al gelanceerd had in 1993 werd hij pas acht jaar daarna, na 9/11, bij een groot publiek bekend. Zoals het vallen van de Berlijnse

Muur de juistheid van de stelling van Fukuyama leek te onderstrepen, zo leek de gepolariseerde situatie die tot uitdrukking kwam op 9/11 het gelijk van Huntingtons 'clash-these' te bevestigen.⁷ En wat interessant was: ook de reacties waren weer ongeveer gelijk. Vele commentatoren gingen niet in op de wetenschappelijke juistheid van de stelling van Huntington (en Lewis), maar op de vraag of zij het een 'prettige' stelling vonden. Dat wil zeggen: een stelling die harmonieerde met hun politieke en morele overtuigingen. En precies zoals het in 1989 niet 'prettig' in het gehoor lag om de superioriteit van de westerse idee te proclameren, zo lag het in 2001 niet prettig in het gehoor de tegenstellingen, eventueel onverzoenlijke tegenstellingen, tussen beschavingen te beklemtonen. Daarmee, zo luidde een eindeloos herhaald bezwaar tegen Huntington, zou de stelling over de 'clash of civilizations' een selffulfilling prophecy worden.

Ik noteer overigens dat dit een heel merkwaardig bezwaar is tegen een wetenschappelijke stelling. Een wetenschapper wordt geacht houdbare en universaliseerbare uitspraken te doen over de werkelijkheid. Dat is zijn taak. Wanneer een wetenschapper zijn bevindingen laat bepalen door politieke opportuniteit dan heeft hij een ernstige zonde gepleegd tegen de wetenschappelijke integriteit. Ik was daarom ook zeer teleurgesteld toen ik in rapporten van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) precies deze kritiek op Huntington aantrof, namelijk dat 'clash-denken' een selffulfilling prophecy zou zijn. 'Een klimaat van confrontatie en sjabloondenken schept geen bestendige voorwaarden voor veiligheid, democratisering en toenemend respect voor mensenrechten,' schrijft de WRR; het clash-denken van mensen als Huntington wordt verantwoordelijk gehouden voor de polarisatie.⁸ Dit is een ernstig geval van schieten op de boodschapper. Dat is het soort van commentaar waarmee prelaten en pausen de wetenschappelijke bevindingen van serieuze wetenschappers als Galileo Galilei of Charles Darwin uit de openbaarheid proberen te houden. Een wetenschappelijke instelling mag zich daarmee nooit inlaten. Het was dan ook ironisch dat een rapport van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid door politici werd bekritiseerd vanwege de politieke vooringenomenheid. Het was precies de omgekeerde wereld. De politiek had zich opgeworpen als de hoedster van de wetenschappelijke integriteit, de WRR had zich overgegeven aan wat men zag als het dienen van politieke opportuniteit.

Maar ik wil deze excursie niet te veel aandacht geven, want het gaat mij om de stellingen van Huntington en Fukuyama. Veel van de kritiek op hun werk was dus onterecht omdat het ideologisch was gemotiveerd en niets

te maken had met een analyse van de feiten die zij presenteerden. Dat neemt echter niet weg dat ook voor Huntingtons stelling geldt wat van Fukuyama's these gezegd kan worden: daarop is ook valide kritiek mogelijk. Een belangrijke vraag bleef: om welke clash ging het nu eigenlijk? Was het een tegenstelling tussen 'de islam' en de westerse manier van leven? Of zou het gaan om een clash tussen de westerse democratische rechtsstaat en een type denken dat wel iets met religie te maken zou hebben maar niettemin niet identiek is met 'de islam'? Over deze vragen volgde een verwarrende discussie die tot op de dag van vandaag voortduurt.

Consensus: het islamisme als nieuwe ideologie

In discussies waarin de emoties hoog oplopen is het misschien interessant te zoeken naar een gemeenschappelijke noemer die door alle partijen kan worden onderschreven en pas later de verschilpunten te belichten. Waar de meeste schrijvers het over eens lijken te zijn, is dat in 1989 (en ongetwijfeld reeds eerder, maar sinds 1989 in ieder geval expliciet) een nieuw type van ideologie zich manifesteerde in het Westen, toen, geheel voorbijgaand aan courante concepties van nationale soevereiniteit,⁹ een islamitische leider opdracht gaf een Britse schrijver te vermoorden. De cruciale betekenis van die gebeurtenis, en de aard van de ideologie die daaraan ten grondslag ligt, heeft Fukuyama volledig gemist in zijn opstel.¹⁰ De aard van die ideologie heeft zeker iets te maken met 'de islam' voor zover extremisten aansluiting zoeken bij de islam als godsdienst en daaraan een sterk politieke toespitsing geven. In de literatuur spreekt men wel van 'islamisme'.¹¹

Het islamisme is een ideologie die gelijkenis vertoont met andere 'ismen', zoals communisme, socialisme en liberalisme in de zin dat het zich aandient als een politiek alternatief voor de dominante westerse ideologie van de democratische rechtsstaat of liberal democracy.¹² De betekenis van deze ideologie voor de westerse wereld is aanzienlijk omdat zij aantrekkingskracht heeft op jongeren in westerse staten, die daarmee als het ware van binnenuit worden bedreigd door krachten die haar ondermijnen.¹³

Het islamisme is zeker een ideologische uitdaging voor westerse rechtsstaten. Het verschilt radicaal van de – in Fukuyama's betekenis – andere ideologische uitdagingen voor liberal democracy, zoals communisme, nazisme en fascisme, maar het is daaraan ook weer op essentiële punten verwant. Het islamisme verschilt van het communisme omdat het theocratisch en religieus fundamentalistisch is, terwijl het communisme atheïstisch is georiënteerd. Maar islamisme en communisme vinden elkaar omdat zij beide

fel gekant zijn tegen de liberale en kapitalistische samenleving.¹⁴ Vandaar ook dat, precies zoals in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw vele westerse intellectuelen zich achter het communisme stelden,¹⁵ men hedendaagse islamistische 'fellow travellers' kan onderkennen.¹⁶ Binnen de faculteiten van de arabistiek en Midden-Oostenstudies zien we hetzelfde proces zich herhalen van intellectuele worsteling dat zich in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw afspeelde bij de faculteiten sociologie. Mensen als Edward Said hebben evenveel moeite problematische kanten aan het islamisme te onderkennen als Jean-Paul Sartre had toen hij hoorde over de concentratiekampen in de Sovjet-Unie.¹⁷

Men kan wijzen op verschillende manifestaties van het islamisme in westerse rechtsstaten, maar een van de markantste diende zich, zoals we hebben gezien, eigenlijk al aan in 1989: de oproep van een geestelijke tot het vermoorden van een schrijver.

Waarom trouwens een schrijver? Waarom niet de burgemeester van een grote stad of een lid van het Koninklijk Huis?¹⁸ De geschiedenis van het religieus terrorisme leert ons natuurlijk dat ook willekeurige burgers en politici het voorwerp kunnen zijn van een aanslag, zoals 7/7 en 9/11 duidelijk maken, maar de speciale belangstelling voor schrijvers is toch wel manifest. In Nederland bleek dat, zoals ons allemaal bekend is geworden, uit de moord op de cineast en columnist Theo van Gogh, die vanwege zijn belediging van de Profeet en van Allah werd vermoord door een islamist die in een verklaring aangaf iedereen die Allah of de Profeet beledigt de 'kop eraf' te willen hakken.¹⁹ Ik vind die formulering belangrijk, omdat hieruit blijkt dat het islamisme zich hartstochtelijk verzet tegen wat men zou kunnen noemen het vrije debat over godsdienst, met name het kritiseren van godsdienst.

Dissensus: islam of islamisme?

Tot zover het punt waarover wellicht enige consensus bestaat. Ik herhaal dat punt van consensus als volgt: in de laatste decennia heeft zich een nieuwe²⁰ ideologie aangediend, namelijk die van het 'islamisme'.

Nu volgt de dissensus. Waarover bestaat meningsverschil? Allereerst over het gevaar van het islamisme. Hoe groot is de bedreiging waarvoor het westerse samenlevingen stelt? Er is een aanzienlijke groep van schrijvers die het gevaar bagatelliseert. Diegenen die waarschuwen voor het islamisme wordt verweten te 'handelen in angst'.²¹ Na 7/7, de moord op Van Gogh, de Deense cartoonaffaire en andere kwesties is dit geluid overigens wel een beetje verstomd. Een tweede punt van dissensus blijft echter het volgende.

Wat is de verhouding van het 'islamisme' tot 'de islam'? Of: in hoeverre kan men 'de islam' verantwoordelijk houden voor het islamisme? We kunnen hier ideaaltypisch twee uiterste posities onderscheiden.

Volgens de eerste positie zijn islam en islamisme gewoon identiek. Het proberen enerzijds 'islam' te onderscheiden van anderzijds 'islamisme' of 'politieke islam',²² 'militante islam',²³ 'radicale islam',²⁴ 'petro-islam', 'woestijnislam', 'web-islam', 'knip-en-plak-islam' enzovoort, is een product van politiek correcte ijverzucht die voorbijgaat aan de ware geschiedenis en de ware aard van de islam. Dit standpunt treffen we bijvoorbeeld aan bij de Franse islamoloog Anne-Marie Delcambre²⁵, maar het is ook te vinden bij andere onderzoekers zoals Robert Spencer²⁶, Walid Phares²⁷, Hans-Peter Raddatz²⁸, Ibn Warraq²⁹, Melanie Phillips³⁰ en anderen. Veel van die namen zijn overigens niet bekend en op zichzelf is dat al interessant. De door deze schrijvers geventileerde visie is namelijk uiterst impopulair. Hun boeken worden doorgaans benaderd met hetzelfde soort commentaar als Fukuyama en Huntington ten deel viel. Men verwerpt die boeken ongelezen omdat zij een uiting zouden zijn van 'clash-denken' en polarisatie. Zelfs de meest droge en nuchtere analyse over het onderwerp islam of de islamitische cultuur wordt tegenwoordig als 'polemisch', 'polariserend' of anderszins verwerpelijk van tafel geveegd omdat de resultaten van de analyse niet bevallen. Daar gaat natuurlijk een sterk intimiderend karakter van uit op wetenschappers die zich met dit onderwerp bezighouden. Wie wil tenslotte op zijn geweten hebben de polarisatie in de samenleving te bevorderen? Of nog erger: wie wil het verwijt krijgen mensen te discrimineren op basis van hun religieuze achtergrond?

Het mag daarom geen verbazing wekken dat het andere uiterste veel populairder is. Men kan eigenlijk wel zeggen: dat is tegenwoordig, in intellectuele kringen althans, het courante standpunt. Dat standpunt houdt in dat 'islam' en 'islamisme' niets met elkaar te maken hebben. Islam is een godsdienst als elke andere. Met godsdienst is niets mis en met de islam dus ook niet. De islam predikt een boodschap van liefde en vrede, precies zoals het geval is met het christendom en jodendom, ja elke godsdienst, mits goed verstaan. Het benadrukken van de overeenkomsten tussen of, nog erger, het identificeren van 'islam' en 'islamisme', moet daarom wel ingegeven zijn door het malicieuze streven een wereldgodsdienst in diskrediet te brengen, vaak gemotiveerd door latente of manifeste gevoelens van vreemdelingenhaat, zo niet racisme.³¹ De grote beschermvrouwe van deze tweede positie is Karen Armstrong.³²

De interessantste pogingen om intellectueel greep te krijgen op de weerbarstige problematiek waarover Huntington, Fukuyama en anderen hun licht hebben proberen te laten schijnen – zoals we hebben gezien: deels succesvol en deels niet – bevinden zich naar mijn idee ergens tussen deze twee uitersten.

Laat ik één positie uit de discussie lichten die mij fascineert. Wat naar mijn idee aandacht verdient, is een dynamisch perspectief waarbij men constateert dat islamisme niet alleen een dreiging vormt voor de westerse rechtsstaten, maar ook voor 'de islam', een dreiging misschien waarvoor de islam in toenemende mate ontvankelijk blijkt. Mensen die tot deze school behoren hanteren soms de metafoor van de ziekte.³³ De islam, zo zegt men dan, is 'ziek'. Dat wil zeggen: een normaal gezond organisme is aangetast door een van buiten komende factor die de geaardheid van het mechanisme verandert. Wat het 'dynamisch perspectief' (een term die ik zelf bedacht heb, ik geef hem graag voor een betere) boeiend maakt, is dat men de verwarrende en met emoties belaste discussie over de 'ware aard' van de islam (men zegt ook wel: de 'essentie' van de islam)³⁴ even terzijde kan schuiven en zich de volgende vraag kan stellen: hoe groot is de aanhang van het islamisme op het ogenblik in het Midden-Oosten en in Europa? En welke dreiging gaat daarvan uit? Eventueel zou men dan kunnen veronderstellen dat 'de islam' niet identiek is met het islamisme, maar dat het wel identiek daaraan kan worden als islamistische predikers aan de winnende hand zijn in de strijd om de *hearts and minds*.³⁵

Dit betekent ook iets voor de stellingen van Huntington en Fukuyama, want in het dynamisch perspectief is, zoals hieruit blijkt, geen sprake van een strijd tussen beschavingen, maar van een strijd binnen één beschaving, namelijk de wereld van de islam: een strijd tussen reactionaire en progressieve krachten binnen die islam. Deze benadering vindt men onder andere bij de bekende Franse islamoloog Gilles Kepel. Hij spreekt van een 'oorlog in het hart van de islam'.³⁶

De discrepantie tussen wat de islam 'is geworden' en wat deze 'kan zijn' werkt ook inspirerend voor de aanhangers van een vorm van 'fundamentalisme', maar nu in de positieve zin van het woord. Er zijn schrijvers die verdedigen dat de islam ten tijde van de Profeet een libertaire en emancipatorische kracht was, maar dat deze islam onder invloed van verkeerde interpretaties is vervallen tot de staat waarin deze nu verkeert. Wat zou moeten gebeuren, zo verdedigen intellectuelen als Abou El Fadl³⁷, is dat men aansluiting zou moeten zoeken bij die primaire inspiratiebronnen voor de

islam. Mensen die deze positie aanhangen worden ook wel aangeduid als 'gematigde moslims', en wat zij voorstaan als 'gematigde islam'.

De problemen met het onderzoek van 'fundamentalisten' à la Abou El Fadl zijn niet gering, zo lijkt het. Allereerst kan men de vraag stellen of de positie van de 'gematigde moslims' niet een geflatteerd beeld geeft van de islam in de vroegste stadia van zijn ontwikkeling. Dit is een historisch punt waarover alleen bestudering van de vroege bronnen uitsluitsel zou kunnen geven.³⁸ Men kan echter ook de vraag stellen naar de relevantie van deze beschouwingen. Gesteld dat het mogelijk zou zijn aan te tonen dat in zijn vroegste ontwikkeling de islam beter verenigbaar was met de democratische rechtsorde dan de islam die tegenwoordig vigerend is, wat zouden we daaruit moeten concluderen? Kan men dan zeggen dat 'dus' de islam geen probleem vormt voor de hedendaagse politieke ordening? Dat zou evidente onzin zijn. We leven tenslotte niet in de zevende maar in de eenentwintigste eeuw. En we hebben te maken met een eenentwintigste-eeuwse islam, niet met een zevende-eeuwse. Misschien putten sommigen hoop uit een glorieus verleden, maar het is niet duidelijk waarop die hoop precies is gebaseerd.

Bij vele mensen – en bepaald niet alleen gelovigen – bestaan echter hoge verwachtingen van wat men het 'progressieve fundamentalisme' zou kunnen noemen in de zin zoals ik dat hiervoor geschetst heb. Het progressief fundamentalisme is naar zijn aard een vorm van religiekritiek. Het wil zich echter niet als 'religiekritiek' presenteren, omdat het religie als verschijnsel positief wil blijven benaderen. Wat men dus doet is impliciet religie bekritisseren door elke problematische passage in de Heilige Schrift door middel van een progressieve interpretatie 'bij de tijd' te brengen. Progressief fundamentalisten beroepen zich ook vaak op de 'effectiviteit' van hun optreden. Men zou op deze manier radicalen wind uit de zeilen nemen zonder de bredere geloofsgemeenschap 'voor het hoofd te stoten'.

Van het progressief fundamentalisme of de gematigde islam moet men een andere vorm van religiekritiek onderscheiden. Die tweede vorm van religiekritiek heeft geen ander einddoel dan het progressief fundamentalisme, namelijk het mogelijk maken dat oprechte gelovigen kunnen leven in een democratische rechtsstaat. Wat alleen die tweede vorm van religiekritiek van de eerste onderscheidt is dat deze zijn inspiratiebronnen niet ontleent aan een vrijzinnige interpretatie van de Heilige Schrift of een andere religieuze bron, maar zich baseert op seculiere noties. Die tweede vorm van religiekritiek wordt voorgestaan door schrijvers als Ayaan Hirsi Ali³⁹, Irshad Manji⁴⁰, Nahed Selim⁴¹, Taslima Nasreen⁴² en Wafa Sultan⁴³.

De progressief fundamentalisten noemt men ook wel 'gematigde islam', de tweede groep zou men kunnen aanduiden als de 'seculiere moslims' of de 'seculiere islam'.

Op al die termen valt natuurlijk commentaar te leveren. De term 'gematigde islam' is ingeburgerd geraakt, en schrijvers die ik de 'Armstrongianen' noem hebben daarvan hoge verwachtingen. De religiekritiek van de 'gematigde moslims' is bijzonder populair in het Westen omdat die aansluit bij typisch westerse preoccupaties. Eén daarvan is het vigerende cultuurrelativisme. Kritiek op de islam mag alleen worden geleverd door moslims zélf, niet door buitenstaanders. Wie zichzelf dus geen moslim meer zou willen noemen, verspeelt eigenlijk zijn recht op legitieme kritiek. Hoewel wijdverbreid, blijft dit een merkwaardige opvatting.⁴⁴

Een ander probleem met het concept 'gematigde islam' is dat het radicalen gemakkelijk een argument in handen speelt deze af te wijzen als 'halfslachtig', zo niet hypocriet. Een mens kan niet 'gematigd' verliefd zijn of half van zijn vrouw of dochter houden. Waarom zou men dan wel 'gematigd' in God kunnen geloven of 'gematigd' zijn religieuze verplichtingen kunnen vervullen in deze wereld? Dat is voor radicalen net zo absurd als een vader die zegt dat hij 'gematigd' van zijn dochter houdt.

Een ander probleem met het concept 'gematigde islam' lijkt te zijn dat het moeilijk intellectueel consistent te maken valt. Gematigde moslims zullen bepaalde delen van de Schrift of overlevering metaforisch interpreteren omdat een letterlijke lezing tot draconische consequenties zou voeren (jihad, amputaties om relatief lichte vergripen). Maar andere delen van de Schrift en overlevering nemen zij weer letterlijk. Waarom wordt de ene tekst metaforisch gelezen en de andere niet? Waarschijnlijk omdat de resultaten van de ene lezing moreel aanvaardbaar worden geacht en de andere niet. Maar dat vooronderstelt een criterium van moraliteit dat zelf buiten de religieuze traditie staat. Het vooronderstelt, met andere woorden, een autonome (in de zin van niet-religieuze) legitimatie van de moraal. Daarmee zijn we eigenlijk aangekomen bij de positie van de 'seculiere moslims'.

Nu een paar opmerkingen over het concept 'seculiere islam' en 'seculiere moslims'. Een probleem met de term 'seculiere islam' of 'seculiere moslims' lijkt te zijn dat het hier prima facie gaat om een innerlijke tegenspraak: 'seculier' wil zeggen 'niet-gelovig', de islam is, net als elke andere religie, een vorm van religieus geloof. Men kan toch niet religieus gelovig zijn en tegelijk niet?

Maar die tegenstelling zou zich als louter schijn kunnen ontpoppen

(‘prima facie’) wanneer men bedenkt dat ‘seculier’ ook kan betekenen: in overeenstemming met niet-religieuze beginselen over de inrichting van de samenleving. Een ‘seculiere islam’ of een ‘seculier christendom’ is dan eenvoudig een vorm van geloof dat zich voor de inrichting van staat en samenleving niet beroept op religieuze bronnen, maar op niet-religieuze moraal. Een ‘seculiere moslim’ of een ‘seculiere christen’ is dan iemand die zich in zijn rol als staatsburger niet oriënteert op religieuze teksten, maar op de nationale wet, algemeen aanvaarde beginselen van recht en staat.

In maart 2007 werd in St. Petersburg, Florida, een Secular Islam Summit gehouden, waarop de zogenaamde St. Petersburg Declaration is aangenomen. Deze verklaring zou men kunnen beschouwen als een belangrijk manifest van de seculiere islam.⁴⁵ In de verklaring worden de sharia en fatwarechtbanken afgewezen en wordt opgeroepen tot het realiseren van vrijheid van godsdienst, inclusief de mogelijkheid om van geloof te veranderen.

Naar het oordeel van de aanhangers van het progressief fundamentalisme en de gematigde islam schieten de aanhangers van de seculiere islam hun doel voorbij. De gematigde moslims zouden beter in staat zijn de moslim-gemeenschap ‘te bereiken’. Naar mijn idee is dat zeer de vraag. Het is zeer de vraag of de gematigde islam van Abou El Fadl en Tariq Ramadan⁴⁶ door islamisten wordt ervaren als een interessant alternatief voor hun eigen variant van de islam. Helaas is dat niet waarschijnlijk. De enigen die door Ramadan en Abou El Fadl worden ‘bereikt’ zijn dus de mensen, zo lijkt het, waarover we ons sowieso geen zorgen hoefden te maken omdat zij niet tot terrorisme geneigd zijn. En de radicalisering gaat, naar het schijnt, ondanks de inspanningen van de gematigden gewoon door.

Een punt dat ook regelmatig wordt miskend is dat gematigde moslims op precies dezelfde gewelddadige reacties van de zijde van de islamisten kunnen rekenen als de aanhangers van radicale religiekritiek. De Rotterdamse burgemeester Aboutaleb zit net als het Kamerlid Wilders in een zwaar beveiligingsregime. De reden daarvan is dat islamisten een verkeerde interpretatie van hun religie even zwaar opnemen als een verwerping van hun religie.

De noodzaak van vrije kritiek, maar ook de verdediging daarvan

Het is mij er overigens niet om te doen de tegenstelling tussen seculiere islam en gematigde islam hier uitvoerig uit te werken en daar een keuze voor het een of ander aan te verbinden. Wat hier ook van zij, in ieder geval moet over de islam, net als over elke andere godsdienst, een vrij debat mogelijk zijn. Als men wil voorkomen dat godsdiensten ontaarden in rigide

en fundamentalistische vormen, dan is het nodig dat zij kunnen worden bekritiseerd. Helaas wordt die kritiek voor zover het de islam betreft bijzonder bemoeilijkt door twee factoren.

De eerste is politieke correctheid. Er is een krachtige lobby werkzaam om elk debat over de islam, het islamisme, religieus terrorisme en aanverwante zaken te ontmoedigen of daarover eenzijdige informatie te verschaffen, omdat men denkt dat meer objectieve berichtgeving stigmatiserend zou werken voor 'de moslims'. De kritiek richt zich dan vooral op niet-moslims die aan het debat over de islam participeren. Daarbij is eigenlijk maar één standpunt welgevallig: dat 'de islam' een godsdienst is van liefde en vrede en dat het slechts 'enkele gekken' zijn die een andere indruk vestigen maar waarop men 'een hele gemeenschap' niet mag aankijken. Nu is dat laatste ongetwijfeld juist, maar dat betekent nog niet dat het eerste ook juist is. De 'enkele gekken' hebben heel wat meer aanhang en invloed dan onze beleidsmakers hadden gedacht, zoals ze – door schade en schande wijs geworden – geleidelijk hebben moeten erkennen.⁴⁷ De 'crackpot-messiah' spreekt zeker zoveel tot de verbeelding als de favoriete messiassen van Armstrongianen.

Een tweede factor die discussie en vrije kritiek ontmoedigt is natuurlijk de dreiging van geweld. Wat politiek correcte schrijvers en mensen als ayatollah Khomeini gemeen hebben is dat men koste wat kost wil voorkomen dat een kritisch debat over de islam wordt gevoerd. Uiterst soft (elke uitspraak over 'de islam' opvatten als discriminatie van moslims) en uiterst hard (de Takfir-ideologie, die op apostasie de doodstraf stelt)⁴⁸ vinden elkaar.

Radicale critici van de islam zoals Rushdie, Hirsi Ali, Taslima Nasreen, Wafa Sultan en enkele anderen betalen daarvoor een onevenredig hoge prijs. Zij worden niet alleen voortdurend vanuit de hoogte kapittelend toesproken door de politiek correcte gemeenschap omdat zij 'contraproductief' bezig zouden zijn, maar velen van hen verzeilen in een beveiligingsregime waardoor hun vrije bewegingsruimte ernstig wordt belemmerd.

Een groot deel van de mensen reageert echter apathisch of lauw op de dreiging die voor enkelen bestaat. Ook komt het voor dat men die dreiging beschouwt als iets wat het potentiële slachtoffer 'over zichzelf heeft afgeroepen', immers als de criticus zich 'rustiger zou hebben uitgedrukt' (dat wil zeggen: geen dingen had gezegd die het misnoegen opwekken van mensen die tot grof geweld bereid zijn), dan zouden terroristen niet zijn 'geprovoceerd'. Dat was met name na de moord op Theo van Gogh een veelgehoorde reactie.

Deze reacties trof men overigens niet alleen aan in de stamkroeg, maar

ook bij profielbepalende en leidinggevende mensen in de samenleving. Met de beste bedoelingen en vanuit het nobele streven geen etnische en religieuze minderheden te stigmatiseren, hebben Europese politici en bestuurders regelmatig signalen afgegeven die moeilijk anders kunnen worden geduid dan koren op de molen van de meest radicale en gewelddadige religieuze bewegingen.

Paul Cliteur (1956)

Prof. dr. Paul B. Cliteur is hoogleraar encyclopedie van de rechtswetenschap aan de Universiteit Leiden. Het onderzoek van Cliteur bevindt zich op het terrein van de ethiek, filosofische vraagstukken ten aanzien van het recht, meer in het bijzonder vragen over de multiculturele samenleving, sociale cohesie, grondrechten en de relatie tussen recht en levensbeschouwing. Cliteur is atheïst en humanist. Van 1993 tot 1995 was hij voorzitter van het Humanistische Verbond en vervulde een aantal functies binnen de humanistische beweging in Nederland. Hij was van 1994-2003 bijzonder hoogleraar filosofie namens de Stichting Socrates aan de TU Delft. Hij pleit voor een oecumenisch humanisme. Volgens hem moet er gestreefd worden naar een autonome, niet op godsdienst gebaseerde moraal.

Bekende publicaties van Cliteur zijn: *Darwin, dier en recht* (2001); *Moderne Papoea's* (2002); *Rechtsfilosofie. Een thematische benadering* (2002); *Tegen de decadentie. De democratische rechtsstaat in verval* (2003); *God houdt niet van vrijzinnigheid: verzamelde columns en krantenartikelen 1993-2004* (2004); *Moreel Esperanto. Naar een autonome ethiek* (2007). Hij publiceert regelmatig in de pers over onderwerpen als mensenrechten, dierenrechten, religie, filosofie en levensbeschouwing.