Het monotheïstisch dilemma

Cliteur, P.B.

Citation
Cliteur, P. B. (2010). *Het monotheïstisch dilemma*. Amsterdam: De Arbeiderspers. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/74247

Version:	Publisher's Version
License:	Leiden University Non-exclusive license
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/74247

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

Het monotheïstisch dilemma

Ook van Paul Cliteur:

Conservatisme en cultuurrecht (1989)
De filosofie van mensenrechten (1997)
Darwin, dier en recht (2001)
Moderne Papoea's (2002)
Tegen de decadentie (2004)
God houdt niet van vrijzinnigheid (2004)
Moreel Esperanto (2007)
Esperanto Moral (2009)
The Secular Outlook (2010)

Paul Cliteur

Het monotheïstisch dilemma

of De theologie van het terrorisme

Uitgeverij De Arbeiderspers
Amsterdam · Antwerpen

Mixed Sources
Productgroep uit goed beheerde bossen, gecontroleerde bronnen en gerecycled materiaal.
www.fsc.org Cert no. CU-COC-802528
© 1996 Forest Stewardship Council

Copyright © 2010 Paul Cliteur

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt, door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van BV Uitgeverij De Arbeiderspers, Herengracht 370-372, 1016 CH Amsterdam. *No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means, without written permission from* BV *Uitgeverij De Arbeiderspers, Herengracht 370-372, 1016* CH *Amsterdam.*

Omslagontwerp: Sander Patelski

ISBN 978 90 295 7354 2 / NUR 320

www.arbeiderspers.nl

Voor Valéry

Inhoud

Inleiding 9

1 Drie religieuze terroristen 11
2 De Deense en Zweedse cartoonkwestie 59
3 De cartoonkwestie en religieus terrorisme 96
4 Religieus terrorisme en nationale soevereiniteit 133
5 Theologisch en cultureel monotheïsme 149
6 De religiekritiek van David Hume 199
7 Holbach en duaal burgerschap 222
8 Geen botsende beschavingen, maar botsende ideologieën 274

Noten 317
Register 401

Inleiding

Op conferenties waar als thema religie en politiek aan de orde worden gesteld, speelt zich vaak het volgende tafereel af. Op het toneel verschijnt een dagvoorzitter die de congresgangers met een zekere voldaanheid vertelt dat het onderwerp religie 'weer helemaal terug' is op de agenda. De 'secularisatiethese', de stelling van Weber en Durckheim dat in de moderne wereld de invloed van religie op ons leven steeds verder zal afnemen, is definitief weerlegd, zo wordt ons verder verzekerd. Iedereen kan toch constateren dat mensen weer religieus zijn geworden?

Maar het superieure vermaak over de naïviteit van de secularisatietheoretici verstomt snel wanneer we ons gaan bezinnen op de *hedendaagse manifestaties* van die religieuze herleving. Want zelfs de meest geharnaste sympathisant van 'het religieuze in de mens' kan niet ontkennen dat het niet alles goud is wat er blinkt. Zelfmoordcommando's die zich beroepen op hun religieuze overtuiging, abortusartsen die door religieuze fanatici worden vermoord, en bedenkelijke opvattingen over homoseksualiteit en man-vrouwverhoudingen. Dat alles wordt met religieuze argumentaties onderbouwd. Veel van de gewelddadigste conflicten waarmee we in deze tijd geconfronteerd worden, hebben te maken met religieuze tegenstellingen, zoals de historicus Christopher Catherwood heeft betoogd.[1]

Het monotheïstisch dilemma is aan *dit soort* religiositeit gewijd, meer in het bijzonder: aan het geweldspotentieel zoals dat besloten ligt in de drie monotheïstische godsdiensten: jodendom, christendom en islam. Het boek is in zekere zin een vervolg op mijn eerdere boeken. In *Moderne Papoea's* (2002) ging het om de schaduwzijden van het multiculturalisme (dat ik afwijs) als ideo-

logie van de multiculturele samenleving (die ik verwelkom). In *Tegen de decadentie* (2004) staat de houding van de Nederlandse politieke en bestuurlijke elite centraal. In *Moreel Esperanto* (2007) heb ik een pleidooi gehouden voor een religieus neutrale staat en een religieloze publieke moraal. In dit boek probeer ik de vraag te behandelen die mij al jarenlang fascineert: hoe hangt religie, in het bijzonder de monotheïstische religies, samen met geweld? En hoe moeten staat en samenleving reageren op religieus gemotiveerd geweld?

Een boek schrijven is een eenzame aangelegenheid, maar enkele mensen die mij hebben geholpen wil ik hier graag noemen. Allereerst Afshin Ellian, mijn naaste collega, coördinator van het onderzoeksproject 'Sociale cohesie, multiculturalisme en globalisering', waarbinnen dit boek tot stand is gekomen. Afshin is niet alleen een groot theoreticus, maar bovendien wat we in Nederland noemen een 'ervaringsdeskundige' ten aanzien van veel van de onderwerpen die ik hier bespreek. Bovendien is de titel van dit boek een klein beetje gestolen van hem.

Als tweede wil ik bedanken Emmie Poutsma en Patricia Breddels van het secretariaat metajuridica aan de Universiteit Leiden. Zij maken het mogelijk dat ik als wetenschappelijk directeur van het Instituut Metajuridica kan functioneren (althans, dat hoop ik dan maar) zonder dat ik mij behoef te bekommeren om allerlei praktische administratieve zaken.

Ten derde gaat mijn dank uit naar de filosoof Floris van den Berg, die dit manuscript weer kritisch heeft doorgelezen. Ten slotte wil ik, als altijd, de grootste inspiratie van mijn leven danken: Carla Zoethout.

Natuurlijk haast ik mij na het opvoeren van zoveel autoriteiten toe te voegen dat voor alle fouten en misverstanden in dit boek maar één persoon tekent, en dat ben ikzelf.

Leiden, september 2010

1 Drie religieuze terroristen

> Onder terroristisch oogmerk wordt verstaan het oogmerk om de bevolking of een deel der bevolking van een land ernstige vrees aan te jagen, dan wel een overheid of internationale organisatie wederrechtelijk te dwingen iets te doen, niet te doen of te dulden, dan wel de fundamentele politieke, constitutionele of sociale structuren van een land of een internationale organisatie ernstig te ontwrichten of te vernietigen.
>
> Artikel 83a Wetboek van Strafrecht

Op de eerste kerstdag van 2009 haalde Nederland het wereldnieuws door het heldhaftige optreden van de Nederlandse ondernemer Jasper Schuringa (geb. 1967).[1] Schuringa bevond zich op vlucht 253 van Northwest Airlines van Amsterdam naar Detroit. Tijdens de vlucht bleek zich ook een terrorist in het vliegtuig te bevinden: de Nigeriaan Umar Farouk Abdulmutallab (geb. 1986). De terrorist had in zijn ondergoed genaaid explosief materiaal bij zich (waardoor hij al snel bekendstond als de 'Underwear Bomber')[2]. Bij het naderen van Detroit probeerde hij dat tot ontbranding te brengen, maar door een snelle actie van de medepassagiers, onder wie Schuringa, werd Abdulmutallab overmeesterd en de aanslag mislukte.

Volgens de aanklacht zou Abdulmutallab het explosieve materiaal in Jemen hebben ontvangen, waar ook Al-Qaida al jarenlang actief is. Tijdens het verhoor verklaarde Abdulmutallab inderdaad tot het netwerk van Al-Qaida te behoren en het verbaasde dan ook niemand dat de aanslag werd opgeëist door Osama Bin Laden (geb. 1957). Dat gebeurde in een één minuut durend geluidsbandje dat naar de nieuwszender Al Jazeera was opgestuurd.[3] Op dat

bandje zei de leider van Al-Qaida: 'Met de wil van God zullen onze aanvallen doorgaan zolang als uw steun aan de Israëli's doorgaat.'[4] En met het literaire gevoel dat Bin Laden eigen is[5] ging hij verder met: 'Als onze boodschappen u met woorden hadden bereikt dan was het niet nodig geweest deze via vliegtuigen te sturen.'[6] Hij richtte zich direct tot president Obama met het rijmpaar 'Van Osama naar Obama' ('from Osama to Obama').

Opvallender dan de bijvalsverklaring door de geestelijke vader van Abdulmutallab was eigenlijk de verklaring van diens biologische vader. Deze distantieerde zich van zijn zoon. De vader van Abdulmutallab deed iets, zo schrijft de Amerikaanse journalist en columnist Thomas Friedmann (geb. 1953), wat de vader van geen enkele zelfmoordterrorist gedaan heeft.[7] De vader van Abdulmutallab bleek de Nigeriaanse bankier en ex-minister Alhaji Umaru Mutallab (geb. 1939) te zijn. Hij had contact opgenomen met de Amerikaanse ambassade in Nigeria om te waarschuwen dat uit boodschappen van zijn zoon viel op te maken dat deze zich in Jemen bevond en waarschijnlijk een gevaarlijke radicaal was geworden. De vader zei: 'Mijn eigen zoon is onder invloed geraakt van een jihadistische versie van de islam die mij grote vrees inboezemt.'[8] In 2005 had zijn zoon Umar al een tekst op een internetsite geplaatst waaruit zijn opvattingen duidelijk naar voren kwamen: 'Ik droom ervan hoe de jihad zal uitbreken, hoe de moslims zullen winnen, de wereld zullen overheersen en opnieuw een groots rijk zullen stichten.'

Het is maar één bericht waaruit blijkt dat religieus gemotiveerd terrorisme niet tot het verleden behoort, maar een zekere aanhang heeft en de veiligheidsdiensten en de samenleving als geheel voor een uitdaging plaatst. Maar direct na deze simpele feiten beginnen de verschillen in interpretatie. Hoe moeten we dit waarderen? Gaat het hier om een 'enkele gek' of maakt dit incident onderdeel uit van een groter patroon? En hoe moeten we dit patroon waarderen? Abdulmutallab is een gelovige moslim. Heeft zijn actie iets met 'de islam' te maken? Of met 'de moslims'? Of moeten we zijn actie verklaren als politiek gemotiveerd?

Tijdens de actie zou hij 'Afghanistan' hebben geroepen. Daarmee beginnen de problemen. Nu doel ik niet op de problemen van

het terrorisme, maar van de discussie over de *oorzaken* van het terrorisme. Hier gaat het immers om een kwestie die twee groepen theoretici nu al decennialang verdeeld houdt. De ene groep verklaart het hedendaagse terrorisme vanuit de wereldbeschouwing, religieuze opvatting of ideologie (over de verschillen tussen die zaken kom ik nog te spreken, in het bijzonder in hoofdstuk 8 van dit boek) van de terroristen. De andere groep ziet het terrorisme als een 'reactie' op handelingen die westerse staten verrichten: militaire interventies, discriminatie van religieuze minderheden of andere onheuse bejegening. De laatste groep, of degenen die uitgaan van de 'reactietheorie', vragen zich af: heeft dit misschien helemaal niets te maken met 'religie' en moet men het terrorisme zien als een politieke protestactie tegen het beleid van de Verenigde Staten of de Verenigde Naties ten aanzien van Afghanistan?

In *Het monotheïstisch dilemma* zal ik proberen te betogen dat terroristische acties zoals deze iets met 'religie' te maken hebben. Ik zal mij dus meer aansluiten bij degenen die op de levensbeschouwelijke en ideologische achtergronden van het terrorisme wijzen, dan bij degenen die denken dat het terrorisme verklaard moet worden uit het handelen van de staten die terrorisme proberen te bestrijden. Natuurlijk, ik zal de eerste zijn om toe te geven dat waarschijnlijk niets in deze wereld afdoende door één oorzaak kan worden verklaard. Elke goede verklaring zal 'multicausaal' zijn in de zin dat meerdere oorzaken bijdragen aan een bepaald resultaat. Maar levensbeschouwing, ideologie of een bepaalde vorm van religiositeit moet men niet verwaarlozen. Religie, zo zal ik hieronder betogen, is belangrijk. In ieder geval is dit boek daaraan gewijd.

Over dat multicausale wil ik nog één opmerking maken. De Britse ideeënhistoricus Peter Watson (geb. 1943) verwijst in zijn boek *Ideas* (2004) naar de achttiende-eeuwse historicus Edward Gibbon (1737-1794).[9] Gibbons *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788)[10] is misschien wel het bekendste boek uit de moderne geschiedschrijving en ongetwijfeld het meest fameuze boek over de geschiedenis van het Romeinse Rijk. Beroemd geworden is vooral Gibbons analyse van de *oorzaken* van het verval van het Romeinse Rijk. Die analyse zou tegenwoordig als veel te simplistisch worden beschouwd. Volgens Gibbon was het Romein-

se Rijk ten onder gegaan als het resultaat van twee factoren, een interne oorzaak en een externe oorzaak: 'De interne zwakte was het christendom, de externe het barbarendom.'[11] Vergelijk dat eens met een hedendaags boek over het verval van het Romeinse Rijk, zegt Watson. Dat brengt niet minder dan 210 factoren in kaart die de ondergang van het Romeinse Rijk zouden moeten verklaren. 210 factoren of twee factoren? Wat moet het zijn?

De schrijver van het boek met de 210 factoren zal ongetwijfeld van mening zijn dat Gibbon de complexe werkelijkheid onrecht aandoet. Zeker, dat zal zo zijn. Tegelijkertijd kan men in het honoreren van het principe van de 'multicausaliteit' zo ver gaan dat elk zicht op een adequate verklaring achter de horizon verdwijnt. Dat risico lopen schrijvers die ons wijzen op de 210 factoren.

De Amerikaanse schrijver en politiek commentator Kevin Phillips (geb. 1940) besteedt in zijn boek *American Theocracy* (2006) aandacht aan *drie* zaken die westerse samenlevingen kwetsbaar maken voor terroristische dreiging: geradicaliseerde religie, de afhankelijkheid van olie en hoge schuldenlasten.[12] Bij die 'geradicaliseerde religie' denkt hij niet alleen aan het fundamentalisme in het Midden-Oosten, maar ook aan het christelijke en joodse fundamentalisme zoals dat in de Verenigde Staten van Amerika en Israël zoveel invloed heeft op de politiek.

Het is niet de eerste keer dat Amerika in de greep is van fundamentalistische stromingen. Dat was eerder het geval in New England ten tijde van de puriteinen en later in het mormoonse Utah.[13] Wat echter het hedendaagse Amerikaanse fundamentalisme gevaarlijk maakt, denkt Phillips, is de invloed op de internationale politiek. Ten aanzien van de Midden-Oostenpolitiek probeerde de regering-Bush eindtijdtheologen het hof te maken. Tegelijkertijd wilde men inspelen op de wensen van een christelijk electoraat dat het Midden-Oosten sowieso al ziet als het strijdveld van conflicten waarvan de contouren in de Bijbel zouden worden geschetst.[14] Irak werd gezien als een tweede Babylon.

Voor een verklaring van de dreiging die uitgaat van het hedendaags 'terrorisme' geldt iets soortgelijks als voor de verklaring van de val van het Romeinse Rijk. Men kan in beginsel een schier eindeloze reeks van factoren opvoeren die een zeker licht werpen op

het ontstaan van religieus terrorisme. Niettemin zal ik hier (gibboniaans, zou ik geneigd zijn te zeggen) voor één factor veel aandacht vragen. En dat is, net als in het geval van Gibbon, de factor van de religie, meer in het bijzonder de religie die ons in de drie monotheïstische godsdiensten als het model wordt voorgehouden. Ik doe dat niet omdat ik wil ontkennen dat terrorismedreiging iets te maken heeft met geopolitieke factoren zoals olie, waarvoor Phillips aandacht vraagt. Ik doe dat omdat de wijze waarop religie onmiskenbaar in het geding is in deze kwestie, naar mijn smaak doorgaans verkeerd wordt geanalyseerd en niet zelden ook gewoon wordt ontkend.

Als we de Duitse terrorismedeskundige Guido Steinberg mogen geloven, ligt dat in Duitsland anders. Daar wordt de religieuze factor juist weer te veel geaccentueerd ('überbewertet'), schrijft hij.[15] Of dat juist is kan ik moeilijk beoordelen,[16] maar voor Nederland geldt in ieder geval het omgekeerde. Hierbij lijkt overigens een verschil te bestaan tussen wat men zou kunnen noemen de 'leken' en de 'deskundigen'. De leken zijn, zo is mijn indruk, meer geneigd terroristen en geweldplegers op hun woord te geloven wanneer deze beweren door hun religie geïnspireerd te zijn dan met deskundigen het geval is. Vele 'deskundigen' schieten onmiddellijk in een verontwaardigde reactie wanneer het onderwerp religie aan de orde komt. Waarom dat het geval is, is moeilijk te zeggen. Heeft het iets te maken met angst voor discriminatie van religieuze en etnische minderheden? Moeten we erg beducht zijn voor 'stereotypering' of wat genoemd wordt 'clichés' en andere zaken waarvan deskundigen hebben geleerd dat deze heel gevaarlijk zijn?[17]

Omdat de vraag hóe religie met geweld te maken heeft, door de deskundigen niet of weinig systematisch en analytisch wordt onderzocht, schiet men vaak in de, zoals gezegd, 'verkrampte' houding van 'geweld heeft níets met religie te maken'. Uit de emotionele wijze waarop die laatste stelling wordt betrokken, kan men overigens afleiden dat men zich op een gevoelig terrein begeeft. De deskundige of intellectueel die geconfronteerd wordt met een uitspraak of (nog erger) een theorie waarin aan religie een rol wordt toegeschreven voor de verklaring van geweld, begint vaak

te schermen met ingewikkelde woorden als 'essentialisme', waarvoor men kennelijk zeer bevreesd zou moeten zijn, maar als men dan wat verder doorvraagt over dat 'essentialisme', dan blijkt de deskundige zelf niet goed te begrijpen wat hij daar nu precies mee bedoelt. Houdt die afwijzing van essentialisme bijvoorbeeld in dat men 'niet mag generaliseren'? Maar dan kan men de hele wetenschap wel opheffen, want die is op generalisering gebaseerd. De anti-essentialist blijkt trouwens zelf geheel in de ban te zijn van een 'essentialistische' opvatting over religie, want de opvatting dat religie of een bepaalde religie per se níet gewelddadig is, is even 'essentialistisch' als de opvatting dat religie of een bepaalde religie wél gewelddadig is. Maar als het gaat om het verontschuldigen van religie, is essentialisme nooit een probleem, zo lijkt het. Alleen wanneer religie verantwoordelijk wordt gesteld voor maatschappelijke problemen of voor geweld wordt de 'essentialismekaart' getrokken. Karen Armstrong (geb. 1944), die alle religies even mooi en vreedzaam vindt, is géén essentialist. Richard Dawkins (geb. 1941) of Sam Harris, die alle religies even gevaarlijk achten, zijn dat wel. Althans, dat denkt men.

Sam Harris (geb. 1967) schrijft in *Letter to a Christian Nation* (2006) dat religieus geloof op twee manieren tot geweld inspireert.[18] Allereerst omdat mensen vaak andere mensen gaan vermoorden omdat zij geloven dat hun God dat van hen verwacht.[19] Als tweede omdat mensen hun morele gemeenschap demarkeren met religieuze criteria (katholieken moeten goed zijn voor katholieken, protestanten voor protestanten enzovoort).[20]

Een dergelijke visie kan onder beoefenaren van de godsdienstwetenschap en religiestudies doorgaans rekenen op verontwaardiging. Niet op methodologische reflectie over hoe men de uitspraak van Harris zou kunnen toetsen, maar, zoals gezegd, op verontwaardiging, soms zelfs hoon. Alsof je zoiets niet zou mogen zeggen en ook niet zou mogen denken. Men komt dan vaak met het verwijt van 'generalisering', wat uit den boze zou zijn. Hiermee worden 'stereotiepe' beelden bevestigd. Of (in geleerde kringen) gaat men klagen over 'essentialisme'. Alsof een religie een 'essentie' zou hebben: een onveranderlijke kern die door de eeuwen heen altijd hetzelfde is gebleven.

Dat essentialismeverwijt hoor je nooit wanneer generalisaties worden gemaakt over de 'essentie' van de religie, zoals dat deze de 'sociale cohesie bevordert', of dat mensen nu eenmaal behoefte hebben aan religie, of dat religie altijd heeft aangespoord tot solidariteit en vrede tussen de volkeren.[21] Nooit zegt iemand: 'Hé, wacht eens, denk aan de kruistochten, de inquisitie, de godsdienstoorlogen, de religieuze wortels van het Palestijns-Israëlisch conflict, de religieuze motivatie van vliegtuigkapers.'[22] Op die dubbelhartigheid zal ik in dit boek nog verschillende keren terugkomen.

Ik wil in het begin van dit boek nog iets anders aan de orde stellen. Met die nadruk op 'monotheïsme', die overigens ook kenmerkend is voor veel van het werk van schrijvers als Dawkins, Harris, Hitchens en andere kritische schrijvers over religie,[23] geef ik dus aan dat ik denk dat terrorisme niet exclusief verbonden is met 'de islam'. Terroristische acties zijn ook niet kenmerkend voor 'alle moslims' of zelfs maar een aanzienlijke meerderheid van de moslims.

Wat ik zal proberen te laten zien, is dat religieus terrorisme iets te maken heeft met een bepaalde logica die besloten ligt in het 'monotheïsme', dat wil zeggen: de drie abrahamitische godsdiensten van jodendom, christendom en islam.[24] Het is die logica die terroristen voor een 'dilemma' plaatst. Dat 'monotheïstisch dilemma' is dit: moeten gelovigen gehoorzamen aan de wetten van het land waartoe zij behoren (de 'natiestaat'), of moeten zij zich oriënteren op de wetten van de religieuze gemeenschap, die door een supranationale god worden gedicteerd?[25]

Haastig verklaren dat hier 'geen enkele tegenstrijdigheid' bestaat, is heel mooi en is ongetwijfeld goed bedoeld, maar is ook een beetje kortzichtig. Althans, dat is wat ik zal proberen duidelijk te maken in dit boek.

Dit dilemma van de strijdigheid tussen wat men kan noemen 'burgerlijke plichten' en 'religieuze plichten', speelt wel degelijk een rol. En het speelt in beginsel binnen *alle drie* de monotheïstische godsdiensten.

Ik ben begonnen met Abdulmutallab, maar het is ook mogelijk terroristische acties in herinnering te roepen die iets te ma-

ken hebben met een van de andere monotheïstische godsdiensten, zoals het jodendom. Een relevant voorbeeld is dan de moord op Jitzak Rabin. In 1995 vermoordde Jigal Amir (geb. 1975) de Israëlische president Rabin (1922-1995), vanwege diens rol bij de totstandkoming van de Osloakkoorden. Eén jaar eerder had Rabin daarvoor de Nobelprijs voor de vrede gekregen. Laten we die moord op Rabin iets nader bezien.

De moord op Jitzak Rabin

Terrorisme-expert Amos Guiora (geb. 1957) gaat in zijn boek *Freedom from Religion* (2009) uitvoerig in op de moord op Jitzak Rabin.[26] Deze gebeurtenis, door sommigen aangeduid als 'een van de verschrikkelijkste tragedies die hebben plaatsgevonden in de geschiedenis van de staat Israël',[27] legde een diepgaand conflict bloot in de Israëlische samenleving. Die moord had – laat ik dat meteen aangeven – mede een politieke achtergrond, want Rabin stond met Jasser Arafat (1929-2004) en de Amerikaanse president Bill Clinton (geb. 1946) aan de wieg van de Osloakkoorden. Rabin was van mening dat de Israëlische bezetting van de West Bank en de Gazastrook Israël grote morele en strategische schade had opgeleverd. Daarmee werd de relatie tussen Rabin en de Israëlische kolonisten uitermate gespannen. De sfeer werd zelfs bijzonder grimmig toen in 1995 demonstraties plaatsvonden waarbij Rabin in een naziuniform werd afgebeeld. Toen Rabin was vermoord, werd dat door sommigen aangeduid als 'hemelse vergelding'.

Voor de wijze waarop de problematiek van het religieus terrorisme in dit boek zal worden behandeld, is het belangrijk te weten dat de hemel nooit direct tot ons spreekt. 'Wat de hemel wil' komt alleen tot ons via haar middelaars. En dat zijn in het jodendom de rabbi's. Zoals Guiora schrijft: 'Het gewelddadige sentiment was duidelijk voelbaar, en de belangrijkste agitatoren waren de rabbi's.'[28] Guiora verwijst naar Rabbi Shmuel Dvir, een onderwijzer in de Har Etzion Yeshiva, die zijn studenten enkele jaren voor de moord voorhield dat het moreel verantwoord zou zijn Rabin te vermoorden, onder verwijzing naar de *din rodef*.

De *din rodef* is de religieuze verplichting om een jood te doden wanneer deze de eigendommen of het leven van andere joden in gevaar brengt. Dvir zei zelfs tegen zijn studenten dat wanneer Rabin het zou wagen Gush Etzion te bezoeken (een groep dorpen ten zuiden van Jeruzalem), hij zelf op een dak zou klimmen om hem vanaf daar met een geweer dood te schieten. Rabin werd ook officieel *rodef* verklaard door de International Rabbinical Coalition for Israel, een organisatie van orthodoxe rabbi's.

Een bizar ritueel dat aan de moord voorafging, was de *pulsa de-nura:* een oproep tot het doden van Rabin bij een religieuze bijeenkomst. Op de avond van Jom Kipoer in 1995 vergaderden rabbi's bij de oprijlaan van het huis van Rabin en reciteerden daar formules die bij de *pulsa de-nura* horen. Avigdor Eskin (geb. 1960), de leider van de groep, verklaarde bij die gelegenheid:

> Ik lever hem aan u uit, engel der wraak en woede, Jitzak, de zoon van Rosa Rabin, opdat u hem en zijn geest moge verstikken, en hem bedlegerig zult maken en zijn rijkdom op zult laten drogen en zijn gedachten zult bezoedelen en zijn geest zult vernietigen, zodat hij snel achteruitgaat totdat hij zijn dood vindt.[29]

Het ging hier om het uitspreken van een soort van 'vloek'. Daarbij zijn twee dingen van belang. Allereerst vragen degenen die betrokken zijn bij het ritueel aan de 'beschermengel' van degene over wie de vloek wordt uitgeroepen, hun bescherming te staken. Als tweede vragen zij aan goddelijke wraakengelen een wraak te voltrekken over degene over wie de vloek wordt afgeroepen.[30] Daartoe zou een quorum van tien mystici 's nachts bij een synagoge bijeen moeten komen nadat men drie achtereenvolgende dagen heeft gevast. Er wordt dan bij kaarslicht op een *shofar* (de hoorn van een ram) geblazen onder het uitspreken van bezweringsformules uit het boek Deuteronomium (Deuteronomium 11:26-29):[31]

> Besef goed, vandaag stel ik u voor de keuze tussen zegen en vloek. Zegen, als u gehoorzaam bent aan de geboden van de Heer, uw God, zoals ik ze u vandaag voorhoud. Vloek, als u zijn geboden niet gehoorzaamt en afwijkt van de weg die ik u

vandaag wijs, en achter andere goden aan loopt die u eerst niet kende.

'Achter andere goden aan lopen' – dat is een thema dat nog regelmatig zal terugkomen in dit boek. Zodra de vervloekingen zijn uitgesproken, worden de kaarsen uitgeblazen als een teken dat het licht van de hemel over de vervloekte gedoofd is. Het ritueel bevat overigens ook een risico voor degenen die het verrichten, want als de engelen het niet eens zijn met de vloek kan het betekenen dat de uitgeroepen vloek zich keert tegen degenen die het ritueel voltrekken.

Waar de geleerden over van mening verschillen, is waar het ritueel precies vandaan komt. Volgens sommigen is het afkomstig uit de *Zohar*, een belangrijk boek uit de joodse mystiek. Anderen betwisten dat en menen dat de oorsprong van het ritueel in andere bronnen moet worden gezocht.[32]

In 2004 verklaarde Amir nog steeds achter de moord te staan die hij in 1995 gepleegd had:

> Alles wat ik in 1995 heb gezegd, is uitgekomen. Ik wist dat het hele Osloproces één grote leugen was (...). Iedereen weet dat, maar men gaat door alsof men blind is.[33]

Hij verklaarde ook dat hij ten onrechte voor 'moord' was veroordeeld, want zijn intenties waren goed. Wat hij had gedaan had hij gedaan om het joodse volk te redden, gaf Amir aan tegenover journalisten.

Hoewel Amir opgesloten zit in de gevangenis, blijft hij de gemoederen bezighouden in Israël. Direct na zijn opsluiting bleek hij op de steun van een aanzienlijke schare aanhangers te kunnen rekenen. Dat bleek onder andere toen in 1997 ongeregeldheden ontstonden voor de Beershaba-gevangenis, waar Amir opgesloten was.[34] Extremisten onder leiding van de reeds genoemde Avigdor Eskin wilden voor de gevangenis de zevenentwintigste verjaardag vieren van hun held. Daarvoor hadden zij champagne, chocolade en bloemen meegenomen, die zij via de bewakers aan de martelaar voor hun zaak wilden laten overhandigen. Een supporter van

Amir, Yosef Ben-Zvi, had een zilveren medaille bij zich waarop de tekst was aangebracht: 'Alle eer voor de rechtvaardige Jigal Amir, van alle trotse joden.' Maar zij raakten slaags met demonstranten tégen Amir, en de gevangenisautoriteiten wilden niet ingaan op het verzoek om de verjaardagscadeaus naar Amir door te geleiden.

De aanhang die Amir kennelijk twee jaar na de moord nog steeds genoot bij extremistische groeperingen, verontrustte Israëlische politici. Premier Benjamin Netanyahu (geb. 1949) verklaarde te walgen van de mensen die Amir verheerlijkten. Ran Cohen (geb. 1937) diende een klacht in bij de politie, omdat hij het vieren van de verjaardag van Amir voor diens gevangenis beschouwde als het aanzetten tot geweld. Het zou een aansporing zijn voor andere geweldplegers om door te gaan op de weg die Amir was ingeslagen.

In december 2001 keurde het Israëlische parlement een wet goed die het moeilijker zou moeten maken voor een president om pardon te verlenen of de gevangenisstraf te verminderen voor iemand die de premier van het land had vermoord. Om begrijpelijke redenen kwam de wet al snel bekend te staan als de 'Jigal Amir-wet'.[35]

Een andere kwestie was die van de rechten van de veroordeelde. De Israëlische gevangenisautoriteiten gaven in maart 2006 toestemming aan Jigal Amir om via kunstmatige inseminatie een kind te laten verwekken bij zijn vrouw Larissa Trimbovler, een Russisch-Joodse immigrante met wie hij in 2004 getrouwd was.[36] Uit veiligheidsoverwegingen werd echter natuurlijke bevruchting afgewezen door de gevangenisautoriteiten. Het huwelijk kon dus niet 'geconsummeerd' worden.

De moord op de abortusarts George Tiller

Tot zover twee voorbeelden van religeus gemotiveerd geweld of religieus terrorisme. Het eerste is islamistisch gemotiveerd geweld (de poging van Abdulmutallab om vlucht 253 op te blazen), het tweede joods (de moord op Jitzak Rabin). Maar ook christelijk ge-

motiveerd geweld komt voor. 'Christelijk terrorisme' (ik zal nog uitvoerig verantwoording afleggen over die term 'terrorisme' in de paragraaf 'Vijf kenmerken van religieus terrorisme', die aan het eind van dit hoofdstuk is opgenomen) vindt een aanknopingspunt in onvrede over ontwikkelingen in de samenleving. Ten aanzien van het christelijk terrorisme is dat onvrede over een bepaalde praktijk die plaatsvindt in westerse samenlevingen en waartegen sommige christenen de grootste bezwaren hebben: abortus provocatus.

Op 30 juni 2009 werd de abortusarts George Tiller (1942-2009) vermoord. Die moord kwam niet helemaal onverwacht. Bij Tillers kliniek was in 1985 al een bomaanslag gepleegd. Ook had een antiabortusactiviste hem in 1993 in beide armen geschoten. Ondanks de bewaking bij Tillers kliniek in Wichita (Kansas) waren geregeld vernielingen aangebracht en moest de arts zelf vergezeld door lijfwachten naar zijn werk.

In 2009 lukte het dus uiteindelijk om Tiller te vermoorden. De man die hem doodde, ontkwam in zijn auto, maar werd later op de snelweg gearresteerd. Het ging om Scott Roeder (geb. 1958) die in een telefonisch interview met de pers zou aangeven dat hij tijdens zijn proces een morele rechtvaardiging zou aanvoeren voor zijn daad.[37] Het ging hem om een verdediging van wat men noemt de 'preborn children', en de noodzaak om voor hún belangen op te komen. 'Onschuldig leven verdedigen – dat is wat mij heeft bewogen. Het is betrekkelijk eenvoudig,' verklaarde Roeder.[38]

Van een Amerikaanse rechter in de staat Kansas kreeg Roeder levenslang voor de moord. Op de zitting legde hij verschillende verklaringen af, soms in emotionele bewoordingen. De kerk waarin hij Tiller had doodgeschoten, verklaarde hij tot de 'synagoge van Satan'. Toen de rechter hem tot levenslang had veroordeeld, beet Roeder de rechter toe: 'U heeft het bloed van baby's aan uw handen.'[39]

Roeder denkt dat zijn gewelddadige actie helpt. Een rechtvaardiging voor zijn daad vond hij immers in het feit dat sinds zijn moord op Tiller minstens vier vrouwen van mening zouden zijn veranderd over abortus. Vier! Zelfs wanneer dat er maar één was geweest, dan was de moord op Tiller nog gerechtvaardigd ge-

weest.[40] Omdat het leven van ongeboren kinderen in gevaar is, had hij de beslissing genomen actie te ondernemen, zei Roeder.[41]

Voor voorvechters van vrouwenrechten was de vermoorde Tiller een held. Maar daar wordt ook anders over gedacht. Flip Benham (geb. 1948) was tot aan 1976 eigenaar van een saloon. Toen maakte hij een bekering door en sindsdien is hij christelijk activist. Volgens Benham heeft Tiller zijn verdiende loon gekregen: 'Hij heeft het bloed vergoten van honderdduizenden kleine jongetjes en meisjes en hen verbrand in zijn crematorium op het terrein. Nu heeft het hem bereikt.'[42]

Op de dag dat Roeder zijn interview aan Associated Press gaf, kwamen ook sympathisanten van hem naar voren met een verklaring die de beginselen uiteenzet volgens welke geweld wordt gerechtvaardigd om abortus een halt toe te roepen. In de *Defensive Action Statement* geven zij aan dat alle middelen die legitiem zijn om een *geboren* kind te beschermen, ook mogen worden gebruikt om een *ongeboren* kind te beschermen. Tot de schrijvers en ondertekenaars van het manifest behoorden ook vele activisten die gevangenisstraffen uitzaten voor acties tegen abortusartsen en abortusklinieken.[43]

President Obama (geb. 1961) verklaarde: 'Hoe diepgaand onze verschillen van mening ook mogen zijn, ze kunnen niet worden opgelost door afschuwelijke gewelddaden.' Maar niet alle Amerikanen zijn dat eens met hun president. In de staat Kansas bevindt zich een klein plaatsje met de naam Nieuw Almelo. Op het kerkhof van Nieuw Almelo kan men vele Nederlands en Duits klinkende namen aantreffen. Eén zerk is gewijd aan de 'miljoenen naamloze baby's die zijn vermoord'.[44] Volgens de koster van het plaatsje wordt in Nieuw Almelo de strijd tegen abortus gezien als een 'heilige opdracht'.

De opvattingen van Roeder en zijn bewonderaars zullen Europeanen (en zeker Nederlanders) treffen als enigszins bizar. Maar misschien is de volgende vergelijking verhelderend. In juni 2010 deden Britse archeologen opgravingen bij een Romeinse villa in de Thames Valley. Zij vonden 97 skeletten van kinderen die kort na hun geboorte waren vermoord.[45] De archeologen vermoedden dat het hier ging om een bordeel. In de Romeinse tijd bestond geen

betrouwbare anticonceptie. Ongewenste kinderen werden soms na de geboorte vermoord. Kindermoord werd dus gehanteerd als een substituut voor anticonceptie. De 97 vermoorde kinderen, zo vermoedt de archeoloog dr. Jill Eyers, zouden zijn verwekt door klanten van het bordeel en als ongewenst zijn omgebracht. Kan het zijn dat Roeder naar ons kijkt, zoals wij naar de Romeinen kijken? Daarmee is natuurlijk niet gezegd dat Roeder gelijk heeft. Voor 'ons' bestaat een groot verschil tussen het doden van 'ongeboren' kinderen of 'potentiële kinderen' en 'geboren kinderen'. Maar het is tevens niet moeilijk te begrijpen dat, zoals er grote verschillen bestaan tussen de Romeinen aan het begin van onze jaartelling en de Europeanen uit de eenentwintigste eeuw, er ook verschillen kunnen bestaan tussen mensen in de eenentwintigste eeuw – verschillen die weleens groter zouden kunnen zijn en niet kleiner.[46]

Hoe het ook zij, geïnspireerd door hun religie hebben de inwoners van Nieuw Almelo heel andere opvattingen over abortus dan in de rest van het land. Bijna driekwart van de inwoners is tegen. De uitspraak in het proces Roe v. Wade van het Amerikaanse Hooggerechtshof uit 1973, waarbij abortus gelegaliseerd werd in de Verenigde Staten (door sommigen bejubeld, maar door anderen verguisd), wordt in Nieuw Almelo dan ook beschouwd als een ernstige misvatting, waartegen men zich desnoods met geweld moet verzetten.[47] Tiller werd 'Tiller the Killer' of 'Dr. Tiller, the Baby Killer' genoemd, en op alle mogelijke manieren werd het aan hem en zijn staf moeilijk gemaakt hun werk voort te zetten.[48] Veiligheidscamera's werden vernield. Sloten werden dichtgesmeerd met lijm. Er werd gedemonstreerd met 'waarheidstrucks' waarop immense foto's van foetussen waren afgebeeld. En wat erger is: de kinderen van Tiller werden op school lastiggevallen. De journalist Mike Hendriks schreef in een column voor de *Kansas City Star* dat één man weliswaar het schot had gelost op Tiller, maar dat hij in feite vele moordenaars had.

Vanaf de jaren zeventig van de twintigste eeuw radicaliseerden de Amerikaanse abortusactivisten en werden zij gewelddadig.[49] Activisten als Joan Andrews richtten zich eerst op het vernielen van materiaal en apparatuur in abortusklinieken. Daarna ging men over tot het bombarderen van de instellingen buiten kantooruren. Maar geleidelijk aan richtte het geweld zich ook op mensenlevens en bleken geweldsplegers bereid om als 'pro-life martyr' de straffen te ondergaan die de samenleving hun oplegde.[50] De Army of God kidnapte in 1982 de abortusarts Hector Zevallos. In 1993 werd abortusarts David Gunn doodgeschoten.

De American Academy of Family Physicians gaf na de dood van Tiller een verklaring uit waarin men de familie van Tiller condoleerde en de moord kwalificeerde als een 'zinloze en tragische daad van geweld tegen een arts die lid is van onze organisatie'.[51]

Maar dit soort acties werden door de sympathisanten van Roeder niet afgekeurd en zelfs van een soort theologische rechtvaardiging voorzien. Dat gebeurt bijvoorbeeld in het manifest *A Time to Kill* van Michael Bray.

Dat Roeder supporters heeft, blijkt ook uit het feit dat zijn aanhangers probeerden geld voor hem in te zamelen via eBay. Zij wilden op eBay onder andere een *Army of God Manual* aanbieden in de hoop daarmee geld in te zamelen voor een betere verdediging van Roeder.[52] Te koop aangeboden werd ook een gevangeniskookboek, dat was gemaakt door Shelley Shannon, de vrouw uit Oregon die in 1993 op Tiller schoten had gelost en hem daarbij ernstig had verwond. Roeder verklaarde vanuit de gevangenis zich gesteund te voelen door deze acties van zijn geestverwanten, maar eBay gaf aan dat zij de spullen niet via hun website te koop zouden aanbieden omdat het hierbij om 'offensive material' zou gaan.[53] Het verkopen daarvan was tegen hun huisregels.

Het opvallende is – en dit is een belangrijk gegeven – dat terwijl het *vreedzame* protest tegen abortus steeds meer afnam, het *gewelddadige* protest scherpere vormen aannam. Uit de aanwezigheid van gewelddadige acties kan men dus ook hoop putten, omdat het aangeeft dat de geweldsplegers een 'radical fringe' vormen die in hun

wanhoop naar steeds zwaardere middelen moeten grijpen.

De Nederlands-Amerikaanse publieke intellectueel en voormalige politica Ayaan Hirsi Ali (geb. 1969) schrijft in haar boek *Nomade* (2010):

> De incidentele gek die een abortuskliniek opblaast of artsen vermoordt die ongewenst zwangere vrouwen op volstrekt legale wijze medische zorg verlenen, is de spreekwoordelijke uitzondering die de regel bevestigt.[54]

Dat abortusklinieken door enkelingen worden opgeblazen, is waar. Scott Roeder is een 'uitzondering'. Maar toch is die opmerking ook weer enigszins misleidend, want de vraag is of die 'uitzondering' ons niet iets kan leren over een dieper liggend probleem. Ook Abdulmutallab is een 'uitzondering'. En Jigal Amir is een 'uitzondering'. Er zijn veel meer Abdulmutallabs dan Roeders, zou Hirsi Ali kunnen tegenwerpen. Maar als we de hoeveelheid Abdulmutallabs relateren aan de totale hoeveelheid moslims op de wereld, en de Roeders aan de totale hoeveelheid christenen op de wereld, dan zal blijken dat de verschillen tussen Abdulmutallab en Roeder weer insignificant zijn geworden.

Wat wil ik hiermee zeggen? Ik bedoel hier dat het niet gaat om absolute getallen. De aanhang voor religieus terrorisme kan, hoe klein ook, toch belangrijk zijn en een aanzienlijke invloed uitoefenen op de gang van zaken in deze wereld. Een van de stellingen die ik in dit boek wil verdedigen, is dat dit daadwerkerlijk het geval is. Immers, 'voor terrorisme heb je maar weinig mensen nodig', zoals Bernard Lewis (geb. 1916) het puntig uitdrukt.[55] Met name in een globaliserende wereld met open grenzen kunnen relatief kleine maar besluitvaardige groepen voor een hoop ellende zorgen. We moeten ons goed realiseren dat terrorismebestrijding tegenwoordig plaatsvindt in een wereld en in een tijd die zich onderscheidt van de wereld van enkele decennia geleden.

Wat is kenmerkend voor de wereld waarin we tegenwoordig leven? Waarin onderscheidt deze zich van de wereld van tien tot vijftien jaar geleden? Ik wil wijzen op vier punten.

Allereerst: terrorismebestrijding vindt plaats in een wereld met natiestaten die een multicultureel en multireligieus samengestelde bevolking hebben.[56] We horen zo vaak dat we leven in een 'multireligieuze', 'multiculturele' of 'pluriforme' samenleving dat we ons nauwelijks meer afvragen wat dat precies betekent. Laat ik proberen daar iets over te zeggen door in te gaan op de aanhang voor de verschillende religies in deze wereld. De aanhang voor de verschillende godsdiensten wordt door experts wel als volgt ingedeeld.

– 32 procent christendom
– 21 procent islam
– 15 procent niet-religieus
– 12,5 procent hindoeïsme
– 5,5 procent Chinees-traditionele godsdiensten
– 5,5 procent boeddhisme
– 5,5 procent natuurgodsdiensten
– 0,35 procent sikhisme
– 0,25 procent jodendom
– 2,4 procent overig.[57]

Op wereldschaal bestaat dus culturele en religieuze variëteit. Maar wat dit overzicht natuurlijk niet aangeeft, is wáár deze mensen wonen. Misschien mag ik mijn punt maken met een kleine anekdote.

Ik had toen ik op de lagere school zat een Bosatlas.[58] Achter in die atlas waren na de gebruikelijke kaarten van de verschillende landen ook enkele andere kaarten opgenomen. Op die andere kaarten was de hele wereld afgebeeld, waarop gebieden met bepaalde eigenschappen met kleuren waren gemarkeerd. Zo was daar een kaartje met 'handelstalen'.[59] Noord-Amerika was geel ingekleurd, omdat men daar Engels sprak. Zuid-Amerika had niet één maar verschillende kleuren, omdat men volgens het kaartje in het westelijk deel (oranje) Spaans sprak en in het oostelijk deel Portugees (met groen aangegeven).

Er stond in die atlas ook een wereldkaartje waarop in verschillende kleuren was aangegeven waar op de wereld bepaalde religies aanhang vonden. Dat was het kaartje 'Godsdiensten'.[60] Noord-

Europa en Noord-Amerika hadden de kleur geel. Daar was het protestantisme dominant. Zuid-Europa en Zuid-Amerika hadden de kleur grijs. Daar was het katholicisme dominant. Het Midden-Oosten en Noord-Afrika hadden de kleur groen – de kleur van de islam. En ongeveer de helft van Afrika, het onderste deel, was wit, ter aanduiding dat men daar 'natuurgodsdiensten' aanhing.

Ik stelde toen geen vragen bij die kaartjes (in 1968, toen de versie van mijn Bosatlas uitkwam, was ik dertien jaar oud), maar als je daar iets langer bij stilstaat, is daar alle reden toe. Het wereldkaartje waarop is aangegeven welke talen over de wereld worden gesproken, is, denk ik, iets anders dan het kaartje waarop de godsdiensten zijn aangegeven. Op het talenkaartje wordt Frankrijk met grijs aangegeven. Dat lijkt mij terecht. Men kan best aangeven dat generaliserend gesproken in Frankrijk Frans wordt gesproken. De meeste mensen die wonen op dat grondgebied, spreken allemaal dezelfde taal. Maar kan men ook zo gemakkelijk met die kleuren werken als het godsdienst betreft? Wannneer op het wereldkaartje met de godsdiensten Frankrijk met één kleur wordt aangegeven (de kleur van het katholicisme), is dat niet een beetje misleidend? In Frankrijk wonen tenslotte ook protestanten en tegenwoordig ook veel moslims.

Natuurlijk was ook toen het al een beetje misleidend het voor te stellen alsof geheel Zuid-Amerika of Frankrijk met de kleur behorend bij katholicisme zou kunnen worden aangegeven, en geheel Noord-Europa met de kleur behorend bij het protestantisme. Maar tegenwoordig zou dat waarschijnlijk nóg misleidender zijn dan toen.

Wat voor kleur zouden we Europa moeten geven? Dat valt moeilijk te zeggen. Europa krijgt de kleur van het katholicisme, het protestantisme, maar ook die van de islam. Europese samenlevingen, zo kan men constateren, zijn diepgaand 'veelkleurig' geworden. Als men het procedé van de Bosatlas zou willen volgen in de tijd waarin wij tegenwoordig leven, zouden al die Europese landen en ook de Verenigde Staten van Amerika volgens het pointillisme van Seurat (1859-1891) met kleine puntjes in verschillende kleuren moeten worden ingekleurd. De westerse wereld, zo lijkt het, is inderdaad 'veelkleurig' geworden.

Maar dat brengt mij op een vraag. Geldt hetzelfde voor andere delen van de wereld, voor Saoedi-Arabië bijvoorbeeld? Of voor Afghanistan? Daar kan men vraagtekens bij plaatsen. Misschien is het Midden-Oosten nog even eenkleurig als in de tijd van mijn Bosatlas en misschien kan men zelfs wel zeggen dat pas nu die Bosatlasbenadering uit 1966 voor Saoedi-Arabië de werkelijkheid begint te benaderen. Het lijkt namelijk verantwoord de generalisatie te maken dat het Midden-Oosten steeds monocultureler wordt en Europa steeds multicultureler. Het Midden-Oosten wordt steeds meer homogeen, Europa heterogeen.

Natuurlijk wordt het Midden-Oosten niet zo religieus homogeen als de officiële cijfers in die landen aangeven. Die stellen doorgaans dat 99 procent van de mensen de islam aanhangt. Dat is natuurlijk niet waar. Tegenover dat soort cijfers zou men hetzelfde wantrouwen moeten koesteren als tegenover het gegeven dat in sommige landen na de verkiezingen 99 procent voor een en dezelfde politieke leider blijkt te hebben gekozen ('Noord-Koreaanse cijfers', zoals mijn collega Afshin Ellian dat pleegt te noemen). Maar wat wel waar is, is dat we niet kunnen zeggen dat de religieuze krachtsverhoudingen zoals die wereldwijd bestaan, ook in het Midden-Oosten op die manier worden aangetroffen, en dat geldt wel (althans veel meer) voor Europa.

Dat gegeven van een monoculturele Oriënt en een multiculturele Occident heeft enorme consequenties voor het onderwerp waarmee ik mij bezighoud in *Het monotheïstisch dilemma*, namelijk het religieus terrorisme. Wat die consequenties zijn, ga ik nog uitvoerig aangeven, maar ik wil hier vast het beeld van de monoculturele Oriënt tegenover het multiculturele Europa (en ook de Verenigde Staten) als generalisatie lanceren.

Dat brengt mij op een tweede punt over de wereld waarin wij leven, dat van belang is voor ons onderwerp. Dat tweede punt is dat we leven in een wereld waarin de moderne communicatie en transportmiddelen met zich meebrengen dat de wereld figuurlijk gesproken 'steeds kleiner' is geworden.[61]

Ook dat is weer een cliché en dat zou ons gemakkelijk uit het oog doen verliezen hoe waar en relevant het is. Want het ís waar en relevant. Dat de wereld steeds kleiner is geworden, betekent dat

informatie steeds sneller en gemakkelijker naar het andere eind van de wereld kan worden gebracht. Zoals bekend speelt het internet hierbij een enorme rol.

Zo kan het gebeuren dat een tekeningetje in een krant in Denemarken tot heftige reacties in Pakistan en Jemen leidt.[62] In hoofdstuk 2 van dit boek zal ik daarvan een uitvoerige beschrijving geven en in hoofdstuk 3 wordt uiteengezet wat de relatie is met religieus terrorisme.

Dat brengt mij op een derde punt dat kenmerkend is voor deze tijd: er is mondiaal grote verdeeldheid over kernwaarden.[63] Wat voor de een een onvervreemdbaar mensenrecht is, dat is vastgelegd in een min of meer sacrale codificatie van mensenrechten, is voor de ander een gril waarmee westerse landen hun cultureel imperialisme proberen te maskeren. Een verklaring als de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens, een verklaring waarmee de wereldgemeenschap de pretentie had een codificatie van universele waarden op te stellen, zou onder de huidige omstandigheden waarschijnlijk niet meer tot stand kunnen komen.[64]

Als vierde: de ontwikkeling van de techniek brengt met zich mee dat toegewijde gelovigen met bescheiden middelen (het gebruik van een vliegtuig als brandbom, denk aan Abdulmutallab) forse schade kunnen aanrichten.[65] Zoals de Amerikaanse columnist Daniel Henninger schreef na de mislukte aanslag van Abdulmutallab: 'Tijdens Kerstmis was een zelfmoordterrorist bijna geslaagd in zijn opzet om het luchtruim boven Michigan met honderden slachtoffers te vullen.'[66]

Het is tegen die achtergrond dat het van belang is de ideologie van het religieus terrorisme grondig te bestuderen. Het religieus terrorisme plaatst ons tegenwoordig voor vraagstukken die weliswaar lijken op die uit de tijd toen Balthasar Gerards (1557-1584), daartoe aangespoord door Filips II (1527-1598),[67] Willem van Oranje (1533-1584) vermoordde,[68] maar die daar toch ook weer in significante opzichten van verschillen.

Nu zou het onterecht zijn te doen voorkomen alsof het aantal terroristische acties door islamisten[69] kwantitatief even groot is, of zelfs maar vergelijkbaar met het aantal joodse en christelijke terroristische acties.[70] Christelijk geïnspireerd terrorisme *komt voor* wanneer in de Verenigde Staten abortusartsen worden vermoord, maar de omvang van dit probleem is geringer dan met het islamistisch terrorisme (we constateerden dat ook al in de paragraaf 'De radicalisering van de "pro-life"-beweging' in dit hoofdstuk).[71] Ook is duidelijk dat een actie zoals de moord van Rabin door Amir voornamelijk betekenis heeft voor Israël en niet voor de rest van de wereld.

Doorgaans staan we daar niet bij stil, maar het is toch van belang dat we ons ook realiseren wat de verschillen zijn tussen Scott Roeder, Abdulmutallab en Jigal Amir. Een van de meest in het oog lopende verschillen is dan dat ondanks het feit dat alle drie de religieuze terroristen zich oriënteren op een 'wet' aan gene zijde van deze wereld, Jigal Amir en Scott Roeder een veel verdergaand respect voor nationale soevereiniteit aan de dag leggen dan het geval is met Abdulmutallab (nationale soevereiniteit in relatie tot terrorisme zal ik verder analyseren in hoofdstuk 4 en hoofdstuk 7 van dit boek). Amir vermoordt een Israëli. Roeder vermoordt een Amerikaan. Abdulmutallab rekent praktisch de gehele wereld tot zijn actieterrein. Waarom? En waarom beperkt Scott Roeder zich tot Amerikanen? In Nederland worden toch ook – vanuit zijn perspectief – 'unborn children' vermoord? Zijn de Nederlanders niet de 'Romeinen van de eenentwintigste eeuw' (denk aan wat ik hierboven over de opgravingen in de Thames Valley heb geschreven: de Romeinen vermoordden zelfs geboren kinderen die als ongewenst werden beschouwd)? Waarom heeft Roeder geen belangstelling voor Nederland, en Abdulmutallab wel?

Ook Jigal Amir had alleen aandacht voor Israëlische politici, terwijl de steun aan de Palestijnse zaak of onvoldoende oppositie daartegen toch veel verder verbreid is dan alleen bij sommige Israelische politici.

Deze oriëntatie op het nationaal verband is het islamistisch terrorisme dus geheel vreemd. Men zou bijna zeggen: het islamistisch

terrorisme is werkelijk gebaseerd op universele normen die over de gehele wereld hetzelfde zijn. Overal waar die normen dus worden geschonden moeten volgens het orthodoxe fundamentalisme de wrekers à la Abdulmutallab aan het werk. Men spreekt dan ook in zijn geval heel toepasselijk van 'internationaal terrorisme' (wat we niet doen bij Amir en Roeder).

Toch zal ik proberen te betogen in *Het monotheïstisch dilemma* dat de logica die door religieuze terroristen van alle drie de monotheïstische godsdiensten wordt gevolgd, sterke gelijkenis vertoont. En ik zal ook proberen te laten zien dat die logica van belang is, omdat alleen wanneer we ons daarop goed bezinnen, het mogelijk zal zijn een duurzame aanpak van religieus gemotiveerd terrorisme te presenteren.[72] We zijn overigens nu nog ver verwijderd van zo'n duurzame aanpak, omdat onze eigen taboes en vooroordelen ons het zicht op de ware aard van de problematiek ontnemen. De overheid en het algemene publiek (vooral de intellectuele elite) hebben heel weinig zicht op deze materie. Dat komt doordat men het religieuze element in dit terrorisme over het algemeen beslist en zelfs met een zekere verontwaardiging van de hand wijst. Terrorisme probeert men te verklaren door middel van sociologische, psychologische en andere verklaringen.[73] Maar de theologie blijft doorgaans buiten beeld.[74]

Geen 'negatieve visie' op religie

Nu moet ik eerst een plechtige verklaring afleggen. Ik ga die verklaring afleggen voordat ik een belangrijke stelling uit dit boek ga toelichten, de stelling namelijk dat religieus terrorisme *werkelijk iets met religie te maken heeft*. Mijn verklaring is deze:

> Het belichten van het religieuze element in het religieus terrorisme doe ik niet om de godsdienst in diskrediet te brengen, maar omdat ik hoop dat een goed begrip van de oorzaken van religieus gemotiveerd terrorisme een opstap kan zijn voor het ontwikkelen van een adequate strategie voor hoe men hiermee zou kunnen omgaan.

Dat onderwerp – ik zeg het nog een keer, want het is zo belangrijk – is niet van belang ontbloot, omdat ik de indruk heb dat niet alleen de Nederlandse regering, maar ook de regeringen van andere landen met de handen in het haar zitten over de vraag hoe men dit probleem moet aanpakken. Een vorm van terrorisme dat probeert aanknopingspunten te vinden in het hart van de drie monotheïstische godsdiensten, plaatst de samenleving die zich daartegen teweer wil stellen voor enorme problemen. Het probleem is lastiger dan dat met de IRA of de ETA.[75] Waarom? Omdat onmiddellijk discussies ontstaan over de vraag *of het wel geoorloofd is* om godsdiensten door te lichten op de vraag of daarin al dan niet gewelddadig ideologisch potentieel aanwezig is. Men krijgt dan namelijk te horen dat men een 'negatieve visie' heeft op religie. Of men vraagt: is dat niet beledigend voor gelovigen? In het bijzonder wanneer het hierbij gaat om een van de monotheïstische godsdiensten, de islam, roept dat heftige emoties op. Is dat zelfs niet in strijd met de Nederlandse strafwet? Je mag mensen toch niet 'beledigen' op grond van hun geloof?[76]

Inderdaad, dat mag niet. Maar wat nu wanneer een wetenschapper in alle oprechtheid van mening is dat hij een bepaalde wetenschappelijke waarheid moet presenteren die naar het oordeel van sommige mensen 'beledigend' is? Wat dan? Karen Jespersen (geb. 1947) en Ralf Pittelkow (geb. 1948) schrijven in *Islamisten en naivisten* (2007) dat mensen 'regelmatig aangeven beledigd te zijn door uitingen die bijzonder treffend en relevant zijn en daarom belangrijk voor het maatschappelijk debat'.[77] Wat geldt voor het maatschappelijk debat, geldt ook voor de wetenschap. Dat die strijdigheid tussen wetenschappelijke waarheid en dominante gevoelens van belediging kunnen bestaan, weten we uit wat Sigmund Freud (1856-1939) eens de 'drie schokken van de mensheid' noemde. Freud sprak van de *biologische* krenking (door Darwin), de *kosmologische* krenking (door Copernicus) en ten slotte de *psychologische* krenking voor het narcisme van de mens (toegebracht door Freud zelf).[78]

Daar zit iets in. Het heliocentrisch wereldbeeld van Galileo Galilei (1564-1642) en Copernicus (1473-1543) was een belediging voor de kerk, voor het geloof en voor het evangelie. Maar – en dat

lijkt mij de beslissende vraag – had Galilei daarvoor moeten wijken? Ook het darwinistisch mensbeeld was confronterend voor de menselijke ijdelheid, die een grote kloof tussen mens en dier had geslagen.[79] Moest Darwin (1809-1882) rekening houden met die gevoelens? Hij deed het wel overigens, want hij wilde zijn vroom religieuze vrouw niet krenken.

Iets soortgelijks speelt met het onderzoek naar de relatie tussen terrorisme en religie. Of daar een relatie ligt, zou in feite voorwerp moeten zijn van vrij wetenschappelijk onderzoek ('libre examen', zoals de Fransen zeggen). Maar dat is bepaald niet het geval. Theoretici die zich met dit onderwerp bezighouden, zoals Jack Nelson-Pallmeyer,[80] Regina M. Schwartz,[81] Charles Selengut,[82] Mark Juergensmeyer,[83] Sam Harris[84] en anderen, kunnen niet zozeer rekenen op een onbevangen wetenschappelijke uitwisseling van gedachten over de hypothesen die zij betrekken, als wel verontwaardiging. Hoe durven zij te beweren wat zij beweren? Hoe durven zij te onderzoeken wat zij willen onderzoeken? Religie wordt niet alleen binnen de kerk, maar ook vaak daarbuiten als 'sacrosanct' gezien.

Daarbij wordt tegenwoordig ook steeds meer de kaart getrokken van wat men de 'plaatsvervangende belediging' zou kunnen noemen. Dat wil zeggen dat intellectuelen *plaatsvervangend beledigd zijn* voor vermeend onrecht dat aan de 'cultuur' van minderheidsgroeperingen zou worden aangedaan. Dat onrecht bestaat dan uit het leveren van kritiek.

Deze trend zou te denken moeten geven. In het bijzonder tegen de achtergrond van een groeiend fundamentalisme. De trend is niet dat liberale en vrijzinnige vormen van godsdienstigheid in aanhang winnen, maar radicale en fundamentalistische vormen van religiositeit in betekenis en invloed toenemen. De politicoloog Eric Kaufmann (geb. 1970), Reader in Politics aan Birkbeck College (Londen), verklaart het succes van het religieus fundamentalisme uit de demografie. Fundamentalisten krijgen gewoon meer kinderen dan niet-fundamentalisten, betoogt hij in zijn boek *Shall the Religious Inherit the Earth?* (2010). En 'today's fundamentalists won't moderate'.[85] Een verwante stelling is gelanceerd door de Canadese intellectueel en mensenrechtenactivist Mark Steyn

(geb. 1959) in onder andere zijn boek *America Alone* (2006)[86] en door Claire Berlinski (geb. 1968) in *Menace in Europe* (2006).[87]

Nu is het streven om mensen zo min mogelijk te beledigen sympathiek, maar de enorme schroomvalligheid waarmee het onderwerp 'religie' tegenwoordig wordt benaderd, heeft schaduwkanten, zoals ik in dit boek zal proberen aan te geven. Het helpt in feite fundamentalisten hun opvattingen te verspreiden en het plaatst degenen die de opvattingen van terroristen met argumenten proberen te bestrijden, in een achterstandspositie. Dit is hoogst ongelukkig. Immers, de strijd tegen fundamentalisme kan niet worden gevoerd met afwachten en 'gematigd zijn'. Het probleem met de 'dialoogvoerders' is dat zij niet zien dat de wereld om hen heen verandert en dat hun 'respectvol luisteren' geen beschavend en matigend effect heeft op de extremisten, maar dat deze aangenaam verrast zijn over de wijze waarop de liberale wereld ruimhartig langgekoesterde waarden zonder slag of stoot inlevert.

Het verschil tussen een geloof en gelovigen

Voor een goed begrip van het standpunt dat ik in *Het monotheïstisch dilemma* zal betrekken is het ook van belang te expliciteren wat ik níet wil verdedigen. Hier komen drie stellingen die op het eerste gezicht lijken op wat ik in *Het monotheïstisch dilemma* zal verdedigen, maar die daar toch goed van moeten worden onderscheiden.

Eerst dit: ik zal niet verdedigen dat religie de oorzaak is van alle kwaad in de wereld of zelfs maar van het meeste kwaad in de wereld. Er wordt wel gezegd dat dit de stelling zou zijn van Christopher Hitchens (geb. 1949) in zijn boek *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (2007).[88] Hitchens is zonder twijfel de welbespraaktste en bovendien meest humoristische propagandist van 'The New Atheism'. Op YouTube zijn vele filmpjes te bekijken waaruit blijkt dat die reputatie verdiend is. Men vindt daar ook een lezing waarin hij commentaar geeft op de ondertitel van zijn boek. Net zoals koppen bedacht worden door de redacties van de kranten, zo worden ondertitels bij succesvolle schrijvers soms

bedacht door de uitgever. Zo ook hier. En dan kan het gebeuren dat de schrijver in de ondertitel van zijn boek geacht wordt net wat meer te verdedigen dan hij van plan was. Vervolgens krijg je weer recensenten die schrijven: zou religie álles vergiftigen? Toch niet 'alles'? Nee, niet alles, geeft Hitchens enigszins vermoeid toe.

Ik zal ook beslist niet verdedigen dat alle kwaad of alle geweld uit religie voortkomt. Inderdaad, er bestaat een heleboel niet-religieus geweld. Het geweld van de maffia, van Hitler, van Stalin, van gewone roof, van oorlogen die om geopolitieke redenen worden gevoerd – het heeft allemaal niets met religie te maken. Men kan dus ook niet zeggen dat wanneer religieus geweld niet meer voorkomt, het geweld uit de wereld verdwenen zou zijn. Dan vinden mensen wel andere redenen om elkaar de hersens in te slaan, zal de cynicus opmerken. De pogingen van de Britse filosoof John Gray (geb. 1948) en de Amerikaanse journalist Chris Hedges (geb. 1959) om religie te verontschuldigen (niet 'religie' is de oorzaak van terrorisme, maar het Amerikaanse buitenlandse beleid) zijn vaak op deze redenering gebaseerd.[89]

Het punt is alleen dat het feit dat ander geweld dan religieus geweld bestaat, níet betekent dat Roeder, Abdulmutallab en Amir niet religieus gemotiveerd kunnen zijn. Dat zijn zij wel. Maar dat wordt vaak miskend met een beroep op het feit dat niet alle geweld religieus is. Een logische denkfout, volgens mij.

Gewelddadige seculiere ideologieën

Een tweede stelling die ik niet zal verdedigen, is dat seculiere ideologieën geen gewelddadige consequenties kunnen hebben of hebben gehad. De standaardvoorbeelden zijn hier Hitler en Stalin. De stelling dat de religie een oorzaak kan zijn van geweld, wordt door sommigen gepareerd met de verwijzing naar het communisme en nazisme. Zie je wel? Religie is niet de oorzaak van geweld.

Maar wie betoogt dat het hedendaags terrorisme religieuze wortels heeft, hoeft helemaal niet te ontkennen dat ook Hitler en Stalin geweld hebben gepleegd en dat dit geweld een basis heeft in de nazistische en stalinistische ideologie. We moeten de volgende

twee stellingen onderscheiden, en die twee stellingen sluiten elkaar op geen enkele manier uit:

> Stelling 1: Het geweld van Stalin en Hitler heeft een basis in respectievelijk de stalinistische en de nazistische ideologie.

> Stelling 2: Het geweld van Scott Roeder, Jigal Amir en Abdulmutallab heeft een basis (welke precies zal ik nog duidelijk maken) in de verschillende godsdiensten van deze drie terroristen: christendom, jodendom en islam.

Het merkwaardige is dat veel mensen denken dat als stelling 1 waar is, stelling 2 niet waar kan zijn. Maar, nogmaals, niets wijst daarop.

Hoe komt het dat veel mensen denken dat de waarheid van stelling 1 stelling 2 ontkracht? Dat heeft daarmee te maken dat in stelling 1 een verzwegen premisse zit, namelijk de premisse dat wat het nazisme en stalinisme gewelddadig maakt, *het atheïstische karakter* van deze twee ideologieën is. Maar dat is onjuist. Het feit dat iemand niet in het bestaan van God gelooft, maakt die persoon niet *per definitie* gewelddadig of maakt het ook maar waarschijnlijker dat deze tot geweld zal overgaan.

Hetzelfde kan overigens gezegd worden van iemand die gelooft. Iemand die gelooft (ik bedoel nu geloven in religieuze zin, dus niet 'geloven' dat de trein van perron 1 vertrekt om 12.15 uur), wordt niet per definitie gewelddadiger. Het probleem is alleen wel (en nu komt een stelling die in dit boek uitvoerig zal worden uitgewerkt) dat iemand die een speciaal geloof aanhangt, namelijk het monotheïstische geloof, in dat geloof *aanknopingspunten* aantreft waarmee hij zijn gewelddadige gedrag kan legitimeren. Het zijn die aanknopingspunten voor het legitimeren van geweld die in dit boek centraal staan.

Hoewel ik dat in *Het monotheïstisch dilemma* niet kan uitwerken, wil ik wel stellen dat hier een verschil ligt met secularisme en atheisme. De seculiere traditie of de atheïstische traditie kan niet worden gezien als iets wat aanknopingspunten biedt voor geweld.[90] Iemand die 'atheïst' is, kan niet aan zijn atheïsme een legitimatie

ontlenen voor zijn gewelddadig gedrag. Men kan het ook zo zeggen: in het werk van Lucretius, Spinoza, Diderot en Holbach (om maar een paar prominente woordvoerders van het atheïsme op te voeren) vindt men geen aanknopingspunten voor de legitimatie van geweld. Natuurlijk kan een atheïstische filosoof wel zijn vrouw vermoorden, zoals de Franse marxist Louis Althusser (1918-1990) in 1980 gedaan heeft, maar het atheïstische onderdeel van de marxistische leer is dan níet de legitimerende grond voor die moord.

Vaak stuit deze stelling op weerstand. Als reactie op een onderzoek naar de bronnen van het geweld in het monotheïsme komt men vaak met voorbeelden van (vermeend) seculiere of atheïstische dictators en ideologieën die 'toch ook' gewelddadig zijn: Stalin, Hitler, Mao, Pol Pot. Dat is dan een opstap voor wat men zou kunnen noemen het 'balk-splinterverwijt':

> Oordeel niet, opdat er niet over jullie geoordeeld wordt. Want op grond van het oordeel dat je velt, zal er over je geoordeeld worden, en met de maat waarmee je meet, zal jou de maat genomen worden. Waarom kijk je naar de splinter in het oog van je broeder of zuster, terwijl je de balk in je eigen oog niet opmerkt? (Matth. 7:1-4).

Roeder, Amir en Abdulmutallab zijn dan de splinters waarmee seculiere en atheïstische auteurs gepreoccupeerd zijn, terwijl zij de 'balk Stalin' of de 'balk Hitler' in het eigen oog niet zien. Een beetje kortzichtig, toch?

Ik denk het niet. Voor de zuiverheid van de discussie moeten we overigens eerst een onderscheid maken tussen Hitler en Stalin. Vaak worden die in één adem genoemd, maar wie zich verdiept in de achtergrond van het gedachtegoed van respectievelijk Hitler en Stalin zal het onmiddellijk opvallen dat het hier om zeer verschillende zaken gaat. Althans ten aanzien van het onderwerp waarop ik Hitler en Stalin hier met elkaar wil vergelijken: hun houding tegenover religie.

Hitler

Over Hitler kunnen we kort zijn, omdat de recente literatuur over Hitler, zoals *Hitlers Theologie des Todes* (2009)[91] van Anton Grabner-Haider (geb. 1940) en *Hitlers Theologie* (2008)[92] van Rainer Bucher (geb. 1956) volkomen duidelijk maken dat hij moeilijk met atheïsme of secularisme kan worden geassocieerd. De Duitse historicus Michael Hesemann (geb. 1964) heeft in zijn boek *Hitlers Religion* (2004) uitvoerig geschreven over het gevoel van religieuze lotsbestemming dat Hitler en andere nazikopstukken bezielde.[93] Zij waren ervan overtuigd te handelen in opdracht van God. Hesemann benadrukt echter dat het hier niet om een exclusief christelijke overtuiging ging, als wel om een mythisch-religieuze heilsleer waarin ook theosofie en wagnerianisme een belangrijke rol speelden. *Mein Kampf* (1925-26) kreeg daarin de status van een heilig geschrift.[94]

Richard Dawkins (geb. 1941) schrijft dat de tegenwerping dat Hitler en Stalin atheïsten waren, opkomt na 'zo ongeveer elke publieke lezing die hij over het onderwerp religie gegeven heeft'.[95] Vandaar dat hij in zijn boek *The God Delusion* (2006) uitvoerig ingaat op de kwestie van het vermeend atheïsme van Hitler. Het staat helemaal niet vast dat Hitler een atheïst was, stelt Dawkins. Hitler was van huis uit katholiek. Hij bezocht katholieke scholen. Verder heeft hij zich ook nooit officieel gedistantieerd van het katholicisme van zijn jeugd. Er zijn ook verschillende indicaties dat hij in ieder geval onderdelen van de katholieke erfenis altijd heeft gekoesterd, zoals het idee in de goddelijke voorzienigheid. Door mensen die hem van nabij kenden, werd Hitler ook als goed katholiek gewaardeerd en geprezen. Dat deed bijvoorbeeld Rudolf Hess (1894-1987) toen hij een eenentwintigjarige Adolf Hitler bij de autoriteiten in Beieren aanprees als 'religieus' en als 'goede katholiek'.[96]

Ook in zijn latere toespraken maakte Hitler met enige regelmaat verwijzingen naar zijn religieuze herkomst en overtuiging. In een toespraak die hij in 1933 in Berlijn hield, proclameerde hij dat mensen behoefte hadden aan geloof. Daarom, zo gaf hij aan, had hij altijd strijd geleverd tegen het atheïsme.[97] In 1941 gaf hij

tegenover generaal Gerhard Engel te kennen: 'Ik zal voor altijd katholiek blijven.'[98]

De bronnen van het geloof van Hitler waren overigens niet exclusief katholiek. In zijn antisemitisme was hij mede beïnvloed door Maarten Luther (1483-1546). En de strijd tegen het jodendom zag hij ook als een onderdeel van de authentiek christelijke leer.[99] Waar nog wel enige discussie over mogelijk is, is over de vraag of hij zijn antisemitisme voornamelijk baseerde op lezing van de geschriften van Luther zelf, dan wel op de uitspraak uit Mattheus 3:7, waarin Jezus Christus de Farizeeën en Sadduceeën voor 'addergebroed' uitmaakt. In 1925 verklaarde Hitler dat hij door zichzelf te verdedigen tegen 'de jood' het werk van de Heer zou voortzetten.

In zijn overigens genuanceerde bespreking van deze kwestie zegt Dawkins dat men de hierboven opgevoerde uitspraken en bronnen zou moeten contrasteren met dingen die Hitler over het christendom te berde bracht tijdens zijn tafelgesprekken, die soms sterk anti-christelijk waren. Daar identificeerde hij het christendom vaak met het bolsjewisme en trok hij analogieën tussen Paulus en Karl Marx.[100]

Een tweede bekende atheïst die net als Dawkins regelmatig het 'atheïsmeverwijt' over Hitler krijgt voorgeworpen, is Christopher Hitchens. In *God is not Great* gaat Hitchens in op de achtergrond van het fascisme en hoe dat met name aansloot bij de katholieke leer, die hierin een tegenwicht zag tegen de ordeloosheid van liberalisme en secularisme. Het is dan ook niet onbegrijpelijk dat de katholieke kerk zoveel moeite had met het veroordelen van het fascisme. Het sloot namelijk aan bij onderdelen van de katholieke leer en traditie.[101] Wel zag het Vaticaan het nazisme als een bedreiging, omdat het als het ware concurreerde met het katholicisme. Het nazisme bood een quasireligieus substituut aan voor de katholieke leer. Ook het nazisme was een religieuze heilsleer waarbij de christelijke elementen werden vermengd met heidense elementen.[102] Dit kan ook verklaren waarom Hitler in zekere zin een ambivalente houding tegenover het christendom had. Daarin waren vele goede elementen te onderkennen, meende hij, maar aan de andere kant was het ook concurrentie voor het nazisme.

Een derde bekende criticus van het het monotheïsme, Sam Harris, bespreekt de kwestie in *Letter to a Christian Nation*, waarin hij op basis van een analyse van Hitlers tafelgesprekken, net als Dawkins, de stelling dat Hitler atheïst zou zijn 'zwaar overtrokken noemt'.[103] Bovendien: het bezwaar van het nazisme was niet het feit dat het niet christelijk zou zijn, maar dat men in de ban was van wat Harris noemt 'levensvernietigende mythen'.[104] Het probleem met nazistische bewegingen is de quasireligieuze persoonlijkheidscultus en de voortdurende propaganda die de nazi's gebruiken om het volk te indoctrineren.

Over de relatie tussen Hitler en het christendom zal zeker het laatste nog niet zijn gezegd. Misschien dat toekomstig historisch onderzoek nog opheldering kan verschaffen over bepaalde vragen. Wat echter wel lijkt te kunnen worden geconcludeerd, is dat op basis van het huidige historische onderzoek het niet verantwoord is Hitler als de atheïst bij uitstek op te voeren, zoals vaak gebeurt bij christelijke apologeten als Dinesh D'Souza (geb. 1961)[105] en Alister McGrath (geb. 1953).[106] De nazi's hebben de religie zeker niet verworpen, zoals de Duitse filosoof Herbert Schnädelbach (geb. 1936) terecht opmerkt in zijn *Religionen in der modernen Welt* (2009).[107]

Stalin

Bij Stalin wordt het 'spannender', want Stalin was, net als elke andere rechtgeaarde marxist, een ongelovige en zelfs een atheïst (hoewel men vraagtekens kan plaatsen bij zijn 'secularisme'). Kan het voorbeeld van Stalin wellicht worden opgevoerd om duidelijk te maken dat ook het atheïsme (en dus niet alleen het monotheisme) tot geweld neigt? Het antwoord moet wederom ontkennend luiden, zij het om een geheel andere reden dan in het geval van Hitler. De reden daarvoor is dat Stalin weliswaar atheïst was, maar dat het door hem uitgeoefende geweld niets te maken heeft met dat atheïsme. Naar Stalin verwijzen in deze discussie is dus even weinig overtuigend als het verwijzen naar het atheïsme van de Franse filosoof Louis Althusser, die zijn vrouw heeft gewurgd,

om de stelling te staven dat atheïsme tot het wurgen van vrouwen leidt. Wie de stelling wil verdedigen dat atheïsme tot geweld moet leiden, kan zich dus niet beroepen op het voorbeeld van Hitler of Stalin. Wat zou men wel moeten doen? Wie wil betogen dat atheisme tot geweld leidt, zou moeten aangeven hoe in de stelling 'Ik geloof niet in het bestaan van God' een legitimatie kan worden gevonden voor gewelddadig gedrag. Volgens mij is die argumentatie nog nooit succesvol geleverd. Waar de bestrijders van het atheïsme zich doorgaans toe beperken, is het opvoeren van de misdaden van het stalinisme. Ze constateren dat Stalin atheïst was, om vervolgens haastig te concluderen dat atheïsme 'kennelijk' geweld legitimeert. De redenering verloopt als volgt:

(1) Stalin heeft zware misdaden begaan.
(2) Stalin was een atheïst.
(3) Het atheïsme kan worden gebruikt ter legitimatie van misdaden.

Maar die argumentatie is ondeugdelijk om het punt te maken dat men wil maken. Wat Dinesh D'Souza (of elke andere schrijver die dit punt wil verdedigen) zou moeten doen, is het werk van Stalin gaan lezen. Dat kan, want de marxistisch-leninistische politici onderscheiden zich van hun westerse evenknieën door uitvoerige bijdragen aan de 'wetenschap'.[108] Zelfs wanneer men het Russisch niet machtig is, zou men – om maar iets te noemen – *Fragen des Leninismus* (1947)[109] kunnen gaan lezen en onderzoeken of het atheïsme dat Stalin verdedigt daar wordt opgevoerd als legitimatie voor – om maar iets te noemen – het geweld dat is aangewend in de goelagarchipel.

Daarbij zou dan naar mijn idee nog een tweede punt moeten worden onderzocht. De theoreticus die deze kwestie onderzoekt, zou niet alleen moeten proberen vast te stellen of Stalin zich feitelijk op atheïsme beroept, maar ook of in de doctrine van atheïsme redelijkerwijs gesproken aanknopingspunten liggen voor dat geweld. Die laatste toets moet eveneens worden aangelegd, omdat het mogelijk is dat Stalin weliswaar persoonlijk 'geïnspireerd' kan zijn tot zijn geweld door een atheïstische overtuiging, maar dat het

redelijkerwijs geen grond vindt in het atheïsme waarop hij zich beroept. (De waanzinnige die de autobiografie van Albert Schweitzer[110] noemt als zijn inspiratiebron om alle zwarte kinderen in Afrika te willen vergiftigen, is gewoon 'gek' en hij kan niet worden opgevoerd om te bewijzen dat het werk van Schweitzer redelijkerwijs een bron van inspiratie voor geweld kan zijn.)

Precies op de wijze zoals ik hierboven beschreven heb, zal ik het onderzoek inzetten naar het monotheïsme op basis van wat Roeder, Amir en Abdulmutallab verklaren (of zouden verklaren). Dat onderzoek zal uitwijzen dat in het monotheïstische geloof legitimerende gronden liggen voor geweld, zoals ik hiernonder nog uitvoerig zal toelichten. En precies dat onderscheidt het atheïsme van het monotheïsme.

Dit is dus niet ingegeven door parti-pris ten gunste van het atheïsme (denk aan het 'balk-splinterverwijt'), maar het is ingegeven door een onbevangen analyse van de theologie van het monotheïsme, zoals, onder anderen, ook de Duitse egyptoloog Jan Assmann (geb. 1938) heeft verdedigd.[111]

Wat ik hierboven heb gezegd over 'atheïsme' geldt ook voor 'secularisme'. Ik zal in dit boek proberen te laten zien dat in het 'secularisme' an sich niets ligt wat tot geweld tendeert. Secularisme wil zeggen dat je moraal en politiek niet op religie baseert.[112] Op zichzelf is dat standpunt niet iets dat tot geweld leidt (of behoeft te leiden). Natuurlijk wordt dat wel beweerd door schrijvers als Dostojevski (1821-1881) of de historicus Paul Johnson (geb. 1928),[113] maar die hebben het naar mijn idee bij het verkeerde eind, zoals ik in een vorig boek heb betoogd (*Moreel Esperanto*, 2007).[114]

Een mooi voorbeeld van een hedendaagse schrijver die, net als Dinesh D'Souza en Alister McGrath, atheïsme, secularisme en het gewelddadige potentieel van het marxisme-leninisme met elkaar verwart, is de Britse historicus Michael Burleigh (geb. 1955). Burleigh behandelt in zijn boek *Sacred Causes* (2006) de voltrekking van de huwelijksplechtigheid van Lenin (1870-1924) met zijn vrouw Kroepskaja (1869-1939) in 1898. Zij werden voor de kerk getrouwd. Maar net als een groot deel van de 'seculiere intelligentsia', zo schrijft Burleigh, viel Lenin van zijn geloof af. Dit chris-

telijke geloof werd vervolgens vervangen door een ideologisch credo dat leerde dat alle religie zou verdwijnen op het moment dat de materiële omstandigheden die de religie in het leven hadden geroepen, zouden veranderen.[115] Omdat de orthodoxe kerk zo sterk aan het tsarisme was verbonden, ontwikkelden de Russische radicalen, ook de bolsjewisten, zich snel tot 'militante atheïsten' – ondanks het feit dat hun eigen surrogaatcultus niet zonder religieuze connotatie was. Het zal niet verbazen na deze 'beschrijving' dat Burleigh het 'aggressief atheïsme' ('agressive atheism') verwerpt.[116]

Wat moeten we denken van deze analyse? Ik zette het woord 'beschrijving' tussen aanhalingstekens omdat Burleigh door de termen die hij hanteert in feite helemaal geen beschrijving geeft die aanspraak kan maken op een zekere mate van objectiviteit. De manier waarop hier over 'secularisme', 'atheïsme' en 'ongeloof' wordt gesproken (een soort 'surrogaatcultus') is hoogst tendentieus. Men treft hier hetzelfde aan wat men ook vindt in het werk van John Gray,[117] Alister McGrath[118] en anderen die secularisme en ongeloof als een soort surrogaatreligie beschrijven.

In feite worden in het soort 'beschrijvingen' zoals Burleigh die presenteert, allerlei vooronderstellingen niet geëxpliciteerd die wel impliciet de overtuigingskracht van de argumentatie bepalen. De belangrijkste vraag die men aan Burleigh zou moeten stellen is: waarom spreekt hij van 'agressief atheïsme'? Gaat het hierbij om een tautologie? Is atheïsme noodzakelijkerwijs 'agressief'? En waarom dan? Of moeten we constateren dat (1) het marxisme-leninisme een agressieve wereldbeschouwing is, en ook (2) atheistisch, maar hebben die twee logischerwijs niets met elkaar te maken? Die vraag wordt door Burleigh niet expliciet aan de orde gesteld, maar voortdurend wordt geïnsinueerd dat atheïsme en agressiviteit iets met elkaar te maken hebben.

Dit soort retoriek, die in feite ondermijnend werkt voor wetenschappelijke precisie, is wijdverbreid tegenwoordig. Een auteur die openlijk en expliciet zijn argumenten op tafel legt voor een bepaald standpunt, wordt – althans wanneer zijn conclusies de lezer niet bevallen – aangeklaagd als 'fundamentalistisch', 'simplistisch' of 'agressief', terwijl een innerlijk tegenstrijdig en rommelig

betoog waarin conclusies worden gesuggereerd zonder dat ze expliciet worden getrokken, zich presenteert als 'genuanceerd', 'gematigd', 'mild', 'de dialoog zoekend'. Een groot deel van de anti-Dawkinsliteratuur gaat bijvoorbeeld helemaal niet in op zijn argumentatie, maar men beperkt zich tot de constatering dat Dawkins zo 'heilig gelooft' in zijn zaak en op basis daarvan gewantrouwd moet worden.[119]

Voor de 'grote filosofie' is dat desastreus. Filosofen van wie valt vast te stellen wat zij verdedigen, worden dan afgeserveerd als 'terribles simplificateurs', terwijl obscure krochtig redenerende dialoogzoekers de schijn wekken diepzinnige gedachten te koesteren. Ook insinueert Burleigh dat wie van het ene geloof afvalt (zoals met Lenin het geval was) min of meer noodzakelijkerwijs in een ander geloof moet vervallen. Dat andere geloof is daarmee een soort remplaçant voor het eerdere geloof dat men meende te hebben verlaten. Opnieuw is dan de vraag: is dat zo? Wil Burleigh verdedigen dat de mensen nooit 'religieloos' door het leven kunnen gaan? Is het altijd alleen maar de keuze tussen de christelijke religie en surrogaatreligies zoals het marxisme?

Kenmerkend voor het werk van vooral Gray en Burleigh (en in iets mindere mate voor dat van McGrath) is dat zij mensen die bewust ongelovig zijn proberen af te schilderen als zeloten, militanten en fundamentalisten die zich in niets onderscheiden van religieuze fundamentalisten. Atheïsme is dan, denkt Gray, 'evangelisch'.[120] Bij McGrath wordt die argumentatie ingezet als onderdeel van zijn christelijke apologetiek, bij Gray is het gebaseerd op een soort cynisme ten aanzien van alle opvattingen met waarheidsaanspraken (waarbij dan vooral het 'verlichtingsdenken' als een soort kop-van-jut moet dienen, omdat waarheid, objectiviteit en neutraliteit, naar het oordeel van de hedendaagse cynici, niet of onvoldoende zijn weggerelativeerd). Gray probeert 'de Verlichting' tegenover het fundamentalistische geloof te plaatsen, waarbij dan beide als 'even extreem' worden afgeschilderd.[121]

Dit is een nogal merkwaardige positie. De filosofie leeft immers van 'verantwoording', 'discussie', 'argumentatie'. De filosofie probeert levens- en wereldbeschouwelijke posities te analyseren en ook tot een argumentatief zo indrukwekkend mogelijke presenta-

tie van een intellectuele opstelling te komen. In feite is dit cynisme van Gray en anderen het einde van de filosofie.

Merkwaardig is ook: Gray is zelf 'atheïst'. Maar – en hierin schuilt het kenmerkende van zijn benadering – hij wenst niet tot een argumentatieve verantwoording van zijn positie te komen, omdat hem dat – volgens de logica van zijn eigen opstelling – tot het 'verlichtingsfundamentalisme' zou brengen.[122] Hij zet dus mensen als Dawkins, Hitchens, Harris en andere expliciete atheisten in de hoek (althans doet serieuze pogingen daartoe) als een soort van gevaarlijke zeloten ('verlichtingsfundamentalisten'), maar in wezen verschilt Gray, paradoxaal genoeg, niet met hen van mening over de vraag of God bestaat. God bestaat niet en de overige leerstukken van het christelijk geloof zijn ook voor Gray illusies. Maar – en hierin schuilt het kenmerkende van zijn positie – men wordt geacht dat niet hardop te zeggen, want wie dat doet, krijgt van diezelfde Gray het verwijt te horen een 'verlichtingsfundamentalist' te zijn.[123] Wat Gray dus doet, is in het begrip 'atheisme' agressiviteit of een militante verdediging van het ongeloof opnemen.[124] Dat is niet alleen onverantwoord, het is tendentieus.

De positie van McGrath is dan, zo ben ik geneigd te denken, consistenter dan die van Gray, omdat McGrath atheïsme, ongeloof, secularisme, kortom alles wat men misschien kan samenbrengen onder de noemer van 'The Secular Outlook', verwerpt als in strijd met de christelijke leer. Wat McGrath echter weer gemeen heeft men Gray en Burleigh, is dat zijn 'beschrijvingen' van het seculiere gedachtegoed verre van objectief zijn. Een neerbuigende toon bij het beschrijven van de tegenstander neemt de plaats in van het presenteren van controleerbare argumenten.

Niet alle gelovigen zijn gewelddadig

Tot zover de eerste twee stellingen die ik níet zal verdedigen. Opnieuw: ik verdedig dus *niet* dat alle geweld religieus is gemotiveerd. En ook níet dat seculiere ideologieën geen gewelddadige elementen kunnen bevatten.

Een derde stelling die ik níet zal verdedigen, is dat alle of zelfs

maar de meeste *gelovigen* gewelddadig zijn. Vaak springt men over van een 'geloof' op 'alle gelovigen'. Het klinkt misschien vreemd dat je zoiets überhaupt moet toelichten, maar dat is toch echt nodig, zo blijkt keer op keer. In discussies over de religieuze wortels van het hedendaagse terrorisme komt vaak een moment waarop iemand zegt: 'Maar je wilt toch niet beweren dat alle gelovigen gewelddadig zijn? De overgrote meerderheid van de gelovigen is volkomen vreedzaam.'

Dat klopt. Geen verstandig mens zal ook iets anders willen verdedigen. Waar het om gaat, is dat een *kleine groep* gelovigen aanknopingspunten zoekt (en vindt, zoals ik nog duidelijk zal maken in het vervolg) voor geweld in hun religieuze traditie. Dat zijn slechts enkelingen. Maar omdat die aanknopingspunten *wel degelijk* te vinden zijn en enkelingen een hoop ellende kunnen veroorzaken (in het bijzonder onder de omstandigheden waaronder wij nu leven) is het van belang dat we die aanknopingspunten goed bestuderen en daarop een antwoord formuleren. Wat zal blijken tijdens de uiteenzetting in dit boek, is dat terroristen niet 'gek' zijn in de zin dat hun wereldbeschouwing incoherent is. Zij zijn misschien hardnekkig en extremistisch gelovig. Zij lezen niet heen over bepaalde passages in de Heilige Schrift, zoals vrijzinnige en liberale gelovigen plegen te doen, maar, nogmaals, zij zijn niet gek.

Richard Dawkins vertelt in zijn boek *The God Delusion* (2006) over een ontmoeting die hij had met Michael Bray.[125] Hij had Bray geïnterviewd voor een documentaire die hij maakte over religieus geweld. Bray is een ideologische verdediger van het geweld dat in de Verenigde Staten tegen abortusartsen wordt gepleegd, zoals ik dat aan het begin van dit hoofdstuk geïntroduceerd heb aan de hand van de moord op George Tiller door Scott Roeder. Zo werden op 29 juli 1994 de abortusarts dr. John Britton en zijn bewaker James Barrett vermoord door Paul Hill (1954-2003), die daarvoor in 2003 werd geëxecuteerd. Hill had zichzelf direct na de moord aangegeven bij de politie en verteld dat hij de moord had gepleegd om 'onschuldige baby's' te redden. Dat soort geweld wordt door Michael Bray van een ideologisch-religieuze rechtvaardiging voorzien, en daarin was Dawkins geïnteresseerd. Hij zocht Bray

op en had verwacht een enigszins gestoorde persoon te zullen ontmoeten (het stereotiepe beeld dat mensen hebben van iemand die religieuze moord verdedigt). Maar Bray bleek een rustige en zelfs vriendelijke man te zijn, en niet de psychopaat die Dawkins verwacht had. Hij was ook heel goed voor rede vatbaar in de zin dat hij op de consistentie en inconsistentie van zijn handelen kon worden aangesproken. Zo bracht Dawkins naar voren dat de bijbelse straf op het 'doden van baby's' toch de executie door steniging zou moeten zijn. Had Hill dr. Britton niet moeten stenigen? Tot Dawkins' verbazing werd dat door Bray als een serieus punt opgepakt. Inderdaad, dat had moeten gebeuren: steniging en geen pistoolschoten. De steniging zou inderdaad nog dichter bij het woord van God staan dan het vermoorden van een arts door een pistoolschot. Stenigen is echt bijbels gelegitimeerd, doodschieten niet. Dawkins zegt over Bray na de kennismaking met hem: 'Ik beschouw hem als een eerlijke en oprechte man, welbespraakt en bedachtzaam, maar zijn geest is helaas in de ban van giftige religieuze onzin.'[126] Datzelfde zou Dawkins ongetwijfeld schrijven naar aanleiding van een contact met Roeder, Amir en Abdulmutallab.

Roeder, Amir, Abdulmutallab en anderen over wie ik het hier zal hebben, zijn goed bij hun hoofd en kunnen rationele afwegingen maken. Zij zijn ook diep gelovig en in hun heilige traditie en in hun Heilige Schrift zijn aanknopingspunten te vinden voor het geweld dat zij aan de dag leggen.

Het taboe op de religieuze verklaring

Het blootleggen van de religieuze wortels van geweld is zo'n gevoelige kwestie dat men gerust kan spreken van een 'taboe'. Van dat taboe op kritische reflectie op religie wordt weer handig gebruikgemaakt door twee partijen. De ene partij die profiteert van het taboe op een onbevangen onderzoek naar de grondslagen van het religieus terrorisme, zijn de terroristen zelf. Wie de redevoeringen van Osama Bin Laden of Ayman al-Zawahiri (geb. 1951) bestudeert (iets wat overigens te weinig gebeurt),[127] kan het niet ontgaan hoe de voormannen van Al-Qaida behendig gebruikma-

ken van het feit dat de westerse media het zo moeilijk vinden een koe een koe en een paard een paard te noemen.

De andere partij die enorm profiteert van een onbevangen onderzoek naar (en bespreking van) de wortels van het religieus terrorisme, zijn populistische partijen, die het onderwerp dat de progressieve bestuurlijke en intellectuele elite niet durven aan te pakken monopoliseren en daaruit electoraal munt slaan. De PVV is een belangrijke partij geworden in Nederland, en won in de nationale verkiezingen in juni 2010 maar liefst 15 zetels (van 9 naar 24 zetels). Dat is dankzij het taboe en de remmingen van de bestuurlijke en intellectuele elite om het onderwerp waarom het gaat (de aanhang voor radicale en gewelddadige religiositeit) onbevangen, fair en openlijk te bespreken. De columniste Nausicaa Marbe heeft het naar mijn idee bij het rechte eind wanneer zij Wilders typeert als 'het collectieve geheugen van alles waarover niet gepraat mocht worden'.[128]

In andere landen is die houding van de elite overigens niet veel beter. De Britse elites zijn gaan geloven dat de identiteit en de waarden van hun land racistisch, discriminatoir en nationalistisch zijn, schrijft Melanie Phillips (geb. 1951) in *Londonistan* (2006), haar analyse van de wijze waarop de Britse overheid en intelligentsia heeft gereageerd op de terreurdreiging, een argumentatie die zij heeft uitgewerkt in *The World Turned Upside Down: The Global Battle over God, Truth, and Power* (2010).[129]

Ook in Nederland kan men dat onderkennen, waarbij dan vaak verwezen wordt naar 'de opmars van de PVV' of de 'ruk naar rechts'. Aan universiteiten wordt nijver onderzocht hoe het toch kan dat het volk niet meer doet wat de elite zegt. De overheid zelf geeft onderzoeksopdrachten aan 'onderzoekers' die van tevoren al verklaren dat hun 'onderzoek' zal uitwijzen dat het volk weer terug moet keren naar de vertrouwde middenpartijen, omdat anders het facisme ons zal overmeesteren. Door al die paniek hebben veel weldenkende mensen het idee dat de partij van Geert Wilders de *oorzaak* is van allerlei zaken die zij afwijzen. Dat is onjuist. De partij van Geert Wilders is een *gevolg* van bepaalde maatschappelijke processen. Het belangrijkste proces is de religieuze radicalisering. Dat is overigens geen specifiek Nederlands, maar een mondiaal

probleem. In *Het monotheïstisch dilemma* zal ik proberen te analyseren waaruit die religieuze radicalisering bestaat. Populismeonderzoekers die zich blindstaren op de 'ruk naar rechts' en het populisme als een soort geïsoleerd verschijnsel opvatten, slaan dus naar mijn idee de plank volkomen mis.

Het Wetboek van Strafrecht over terrorisme

Tot zover wat ik met dit boek zal proberen te doen. De poging die ik hier onderneem om een lastig probleem bespreekbaar te maken, is ongetwijfeld feilbaar, maar ik hoop toch dat het mij lukt om het onderwerp iets verder te brengen. Ik heb overigens niet de minste ambitie (eerder het tegendeel) een bijdrage te leveren aan wat genoemd wordt het 'publieke debat'. En al helemaal niet met een 'prikkelende' om nog maar te zwijgen van een 'provocerende' benadering. De bedoeling is slechts een vervelend, hardnekkig maar niet onoplosbaar maatschappelijk probleem (zo is mijn hoop) iets dichter bij een oplossing te brengen. Wie deze enigszins saaie en vooral niet als prikkelend bedoelde analyses als 'prikkelend' ervaart, zegt meer over zichzelf dan over de schrijver.

Na al die opmerkingen over religie moet ik nu ook iets zeggen over terrorisme. Dit boek gaat tenslotte over 'religieus terrorisme', en dus om het monsterverbond dat 'terrorisme' en 'religie' zijn aangegaan. Wat is terrorisme? Moorden zoals die zijn gepleegd (of werden beoogd) door Abdulmutallab, Amir, Roeder of anderen worden wel aangeduid als 'terroristisch' gemotiveerd. Maar wat bedoelen we daarmee?

De meeste mensen zullen bij Abdulmutallab wel spontaan denken aan terrorisme. Een vliegtuig. Een poging tot het laten ontploffen van dat vliegtuig. Een fanatieke ideologie. Ziedaar: dat lijkt erg op 'terrorisme' zoals ons dat vertrouwd is uit de berichten in de media. Maar bij Amir ligt dat – mede door onbekendheid met de feiten van het geval misschien – iets minder voor de hand. Ook zullen sommigen denken dat de moord op de abortusarts George Tiller door Scott Roeder een 'gewone moord' was. En hoe zat het met de moord op Pim Fortuyn (1948-2002) door Volkert van der

G. (geb. 1969)?[130] Of de moord op Theo van Gogh (1957-2004) door Mohammed B. (geb. 1978)? B. is veroordeeld op basis van onder andere moord met terroristisch oogmerk.[131] Maar waarom precies? Wat heeft terrorisme hiermee van doen?[132]

De AIVD hanteert de volgende definitie van terrorisme:

> Terrorisme is het plegen van of (serieus) dreigen met op mensenlevens gericht geweld of het toebrengen van ernstige, maatschappij ontwrichtende, zaakschade met als doel maatschappelijke veranderingen te bewerkstelligen of politieke besluitvorming te beïnvloeden.[133]

Nederland kent net als andere landen een eigen terrorismewetgeving. Daaruit valt ook een omschrijving van terrorisme te destilleren. In art. 83 van het Wetboek van Strafrecht worden enkele misdrijven aangewezen die als 'terroristische misdrijven' worden bestraft wanneer zij zijn begaan 'met een terroristisch oogmerk'. Maar wat is dan weer een 'terroristisch oogmerk'?

In artikel 83a van het Wetboek van Strafrecht vinden we daarop het volgende antwoord:

> Onder terroristisch oogmerk wordt verstaan het oogmerk om de bevolking of een deel der bevolking van een land ernstige vrees aan te jagen, dan wel een overheid of internationale organisatie wederrechtelijk te dwingen iets te doen, niet te doen of te dulden, dan wel de fundamentele politieke, constitutionele of sociale structuren van een land of een internationale organisatie ernstig te ontwrichten of te vernietigen.

Impliciet ligt hierin een definitie van terrorisme besloten die luidt dat terrorisme bestaat uit het schenden van de strafwet op basis van een terroristisch oogmerk. Vaak zal dat schenden van de wet te maken hebben met het wettelijk verbod om geweld of het dreigen met geweld aan te wenden. Met wisselende accenten kunnen we die elementen bij Abdulmutallab, Amir en Roeder onderkennen.

Terrorisme-expert Erwin Muller (geb. 1965) hanteert een omschrijving van terrorisme die ontleend is aan het Amerikaanse

ministerie van Defensie en waarin dat geweldsgebruik expliciet wordt gemaakt. Deze luidt:

> Het onrechtmatig gebruik – of het dreigen daarmee – van dwang of geweld tegen individuen of eigendommen met als doel regeringen of de maatschappij te intimideren en vaak ook om politieke, religieuze of ideologische doelstellingen te verwerkelijken.[134]

Het terroristisch geweldsgebruik kan dus gericht zijn tegen een individu (denk aan de moord op Jitzak Rabin door Jigal Amir of het geweld jegens Theo van Gogh), maar ook tegen 'eigendommen' (denk aan het opblazen van een gebouw, waarbij het geweld niet primair gericht is op mensenlevens).

Vijf kenmerken van religieus terrorisme

Op basis van de omschrijvingen zoals die hierboven gegeven zijn, zal ik de volgende vijf kenmerken als definiërend voor religieus terrorisme naar voren halen. Allereerst: terroristen gebruiken *geweld*. Met 'geweld' doel ik dan op fysiek geweld. Het staat iedereen vrij ook verbaal geweld een vorm van 'terrorisme' te noemen,[135] maar dat is niet de betekenis die ik in dit boek zal hanteren.

Ten tweede: het geweld van terroristen is tegen de *staat* of de *samenleving* gericht. Ook dat is van belang om hier te vermelden, want het betekent dat ik staatsgeweld niet tot 'terrorisme' zal rekenen.[136] Dat heeft te maken met een inperking van het onderwerp. Men kan elke vorm van onrechtvaardig of onrechtmatig geweld tot 'terrorisme' rekenen. Men kan zeggen dat de Amerikaanse regering 'terrorisme' bedreef in Vietnam of dat de Israëlische regering schuldig is aan 'terrorisme' jegens de Palestijnen. Men heeft ook wel gezegd dat Frankrijk een land is waarvan de nationale identiteit gegrond is in een revolutie met een terreur.[137] Zonder een oordeel te willen geven over deze zaken: het is niet het verschijnsel waarop ik hier doel. Het gaat mij hier om geweld *tegen* de staat en niet om geweld *door* de staat.

De reden waarom ik mij tot geweld tegen de staat (en samenleving) beperk, wil niet zeggen dat ik dat andere geweld wil bagatelliseren, en men mag ook ruimere definities van 'terrorisme' voorstellen dan ik in dit boek zal hanteren. Het punt is alleen: ik wil komen tot een beperking van mijn onderwerp om *wat* ik wil behandelen ook *goed* te kunnen behandelen.

De reden waarom ik mij hiertoe beperk, is dus een zuiver methodologische. Wie zijn focus op het onderwerp te zeer verruimt verduidelijkt niets. Ik zal in dit boek proberen aan te tonen dat het hedendaagse religieus terrorisme een uitdaging is voor de staat en voor de samenleving. En ik zal ook proberen te laten zien dat staten en samenlevingen bepaalde maatregelen kunnen treffen om die uitdaging van het religieus terrorisme tegemoet te treden. Om dat goed te kunnen doen moet ik ervoor zorgen dat dit boek niet 'ontaardt' in een algemeen boek over de bronnen van 'het geweld'.

Ten derde: kenmerkend voor terrorisme is dat de terrorist *iets wil*. Hij heeft een *doel* met het terroriseren van de staat of de samenleving. Hij wil die staat of die samenleving dwingen iets te doen of niet te doen of te dulden, zoals het Nederlandse Wetboek van Strafrecht het in het genoemde artikel 83a formuleert. Wat nieuw is aan de theorie zoals ik die ontwikkel in *Het monotheïstisch dilemma*, is dat een belangrijke ambitie van het terrorisme tegenwoordig is gericht op het smoren van de vrijheid van meningsuiting en de vrijheid van godsdienst (inclusief de vrijheid om van geloof te veranderen) als belangrijke principes van vrije samenlevingen.

Ten vierde: de bedoeling van terroristen is *ideëel*. Door het gebruik van geweld ('onrechtmatig gebruik van geweld', zegt Muller) lijkt een terroristische organisatie op een 'gewone' criminele organisatie. Het verschil ligt echter – het klinkt op het eerste gezicht vreemd, maar het is toch zo – in het 'ideële doel' van een terroristische organisatie. Terroristen willen niet voornamelijk geld verdienen, zoals Don Corleone, maar iets 'ideëels': de afsplitsing van een groep mensen van het nationale staatsverband, het veranderen van de politieke structuur van een land, de bevrijding van bentgenoten die in de gevangenis zitten of iets dergelijks. Vaak worden die 'doelen' samengebracht onder de algemene noemer

'politiek',[138] maar zoals ik zal proberen te betogen in *Het monotheistisch dilemma* zou men daaraan tegenwoordig 'religieus' moeten toevoegen.

Het ideële karakter van het terroristische geweld verleent daaraan een specifieke dimensie die verklaart waarom rond terroristische aanslagen zoveel discussies bestaan. Dit komt helder tot uitdrukking in een commentaar van Hillel Halkin op de moord op Jitzak Rabin door Jigal Amir. Zoals Halkin schrijft in een artikel in *The New York Sun* over Amir:

> Wat betreft moordenaars: hij was in sommige opzichten beter, maar in sommige opzichten ook slechter dan de meeste anderen. Beter omdat hij handelde op basis van een oprecht idealisme. Slechter omdat dit idealisme het recht claimde het leven te nemen van een ander mens, zelfs het leven van iemand die door miljoenen mensen in alle vrijheid was gekozen.[139]

Door dat 'ideële' karakter van terroristische dwang lijkt een terroristische organisatie (of een terroristisch netwerk) ook op een gewone staat. Men kan het zelfs als volgt stellen: een terroristische organisatie *concurreert* met de staat ten aanzien van de gehoorzaamheid van de staatsburgers. Een terrorist of een terroristische organisatie meent het beter te weten dan de staat, beter ook dan de meerderheid van de burgers in die staat.

Het vijfde kenmerk is niet een kenmerk van terrorisme in het algemeen, maar van *religieus* terrorisme. De ideële bedoeling ligt bij het religieus terrorisme in een religieus ideaal. Vaak is dat de bescherming van een bepaalde visie op godsdienst in de hoop de zuivere godsdienst voor ontaarding te kunnen behoeden. Het maken van omstreden cartoons, het opvoeren van aanstootgevende toneelstukken of het schrijven van 'blasfemische' romans worden allemaal ervaren als een aanval op de zuivere godsdienst en derhalve iets dat om een reactie vraagt met geweld.

Dit vijfde element is niet te vinden in de definities van de AIVD, het Wetboek van Strafrecht en die van Muller die ik hierboven aan de orde stelde, omdat het bij de voornoemde definities gaat om terrorisme in zijn algemeenheid en er bestaan ook andere vor-

men van terrorisme dan religieus terrorisme. In dit boek heb ik mij echter geconcentreerd op het *religieus* terrorisme, omdat we met die vorm tegenwoordig te maken hebben, en minder met het terrorisme van de Rote Armee Fraktion of van de IRA. Religieus terrorisme is van belang omdat we daarvan tegenwoordig de meeste last ondervinden.

Een aanslag op de open samenleving en democratie

Dan wil ik nu aandacht vragen voor een verdere beperking van het onderwerp. Ik heb mij in dit boek meer geconcentreerd op geweldsgebruik jegens *personen* dan tegen *eigendommen*. Verder ben ik ook in het bijzonder geïnteresseerd in terroristisch geweld dat gericht is tegen personen in relatie tot bepaalde *waarden* die deze personen willen verdedigen.

Laat ik proberen dit element iets nader uit te werken. Ik zal beginnen met een opmerking waarover weinig verschil van mening bestaat onder de deskundigen. Terrorisme is mede een strijd voor de aandacht van de media. Terroristen vragen aandacht voor hun zaak door wat men zou kunnen noemen 'theater'.[140] Zij blazen een gebouw op, plegen een spectaculaire moord – kortom, zij opereren doorgaans niet in het verborgene, maar met maximaal spektakel.

Een van de zaken waardoor men veel aandacht krijgt, is door het in gevaar brengen van het veilig verkeer in het publieke transportsysteem: een trein, de metro, het vliegtuig of de bus. Wanneer het niet mogelijk is gebruik te maken van treinen en vliegtuigen zonder dat men de kans loopt te sterven door een aanslag, een vliegtuigkaping of ander geweld, dan treft men een samenleving die gebaseerd is op mobiliteit (en dat is bij moderne samenlevingen het geval), in het hart.

Het ontregelen van het publieke transportsysteem is daarom – zoals artikel 83a van het Nederlandse Wetboek van Strafrecht het formuleert – een heel geschikt middel om een land 'ernstige vrees aan te jagen' of de overheid te 'dwingen iets te doen' wat men anders niet gedaan zou hebben.

Wat willen terroristen nu dat de overheid doet (of juist niet

doet)? In het geval van Amir is dat duidelijk: het staken van de vredesonderhandelingen met de Palestijnen. In het geval van Roeder: stoppen met de Amerikaanse abortuspraktijk. In het geval van Abdulmutallab is het moeilijker om één specifiek punt te noemen, maar duidelijk is wel dat zijn gehele islamistische wereldbeschouwing op gespannen voet staat met de moderne manier van leven. Abdulmutallabs poging om vlucht 253 op te blazen kan men misschien het beste begrijpen tegen de achtergrond van wat als laatste element wordt opgevoerd in artikel 83a Sr over het 'terroristisch motief'. Zijn bedoeling is verstrekkender dan die van Roeder en Amir. Een islamistische terrorist wil de gehele 'fundamentele politieke, constitutionele of sociale structuren van een land of een internationale organisatie ernstig ontwrichten of vernietigen'. Het is ook moeilijker (zo men dat al überhaupt zou overwegen) tegemoet te komen aan de eisen van een type terrorisme à la Abdulmutallab dan aan de eisen van het terrorisme van Roeder en Amir. Laat ik dat proberen duidelijk te maken aan de hand van een voorbeeld uit 2004: de poging van terroristen om Franse wetgeving over de religieus neutrale staat ongedaan te maken.

'Regime change' door terroristen

Het woord 'regime change' is bekend geworden na de inval van de Amerikaanse en Britse troepen in Irak in maart 2003.[141] Wat was daarbij de bedoeling? Het zoeken naar massavernietigingswapens of toch ook een 'regime change' – een verandering van het politieke bewind? En is dat laatste geoorloofd?

Men kan de term ook gebruiken in een andere context. Willen de terroristen tenslotte ook niet een 'regime change' bewerkstelligen in bepaalde landen? Laten we het laatste deel van 83a van het Nederlandse Wetboek van Strafrecht nog eens onder de loep nemen, het artikel waarin een omschrijving van het 'terroristisch oogmerk' wordt gegeven. We lezen daar dat kenmerkend voor terrorisme is: het vernietigen of ontwrichten van de fundamentele politieke, constitutionele of sociale structuren van een land. Is dat ook niet een vorm van 'regime change'?

In augustus 2004 werden twee Franse journalisten geknidnapt door Iraakse terroristen.[142] Het ging om Christian Chesnot van Radio France International en Georges Malbrunot van *Le Figaro*. Zij werden ontvoerd door hetzelfde 'Islamitische Leger' dat op 26 augustus 2004 de Italiaanse journalist Enzo Baldoni (1948-2004) had omgebracht. De terroristen stelden de Franse regering voor een ultimatum: alleen wanneer binnen 48 uur de wet op de *laïcité* zou worden ingetrokken, zouden de journalisten worden vrijgelaten. Zij hebben 124 uur gevangengezeten, maar werden daarna vrijgelaten. Volgens Daniel McGrory (1952-2007) in *The Times* was dat nadat de Franse regering 15 miljoen dollar had betaald.[143]

Dit is een mooi voorbeeld van een terroristische actie waarbij geweld wordt gebruikt om de overheid te dwingen tot iets wat die overheid anders niet gedaan zou hebben. Wat? Het veranderen van de fundamentele politieke en constitutionele structuur van het land. Wat hier in feite wordt geprobeerd is om door middel van terroristische middelen de Franse constitutionele orde te veranderen die gebaseerd is op het beginsel van de *laïcité*. Dat wil zeggen: de religieuze neutraliteit van de staat. De staat wil 'religieus neutraal' zijn in de zin dat de overheid niet kiest ten gunste of ten nadele van een bepaalde religieuze richting. Geen enkele richting. En dat betekent dat men in overheidsgebouwen dus ook geen religieuze tekenen accepteert. Wat bijzonder is aan het Franse systeem, is dat men daartoe ook het openbare onderwijs rekent.[144] Dus ook daar mogen die religieuze tekenen niet worden gedragen (althans niet in het lager en voortgezet onderwijs; het mag weer wel aan de universiteiten, omdat studenten worden geacht hun eigen keuzes te kunnen maken).[145]

Natuurlijk kan die constitutionele structuur worden veranderd. Dat zou kunnen langs democratische weg. Wie dat wil, moet proberen een democratische meerderheid te verkrijgen voor een belangrijke constitutionele verandering. Maar wat zien we nu hier gebeuren? Allereerst dat men geen democratische middelen gebruikt om die *laïcité* afgeschaft te krijgen, maar gewelddadige. Van belang is ook dat men *vanuit het buitenland* probeert om de Franse constitutionele structuur veranderd te krijgen op basis van een soort interreligieuze solidariteit met geloofsgenoten die wonen in

Frankrijk. Het is een poging om een soort 'regime change' te bewerkstelligen. De actie is overigens niet succesvol gebleken en de journalisten zijn vrijgekomen. Maar als *The Times* gelijk heeft is de handhaving van de *laïcité* een dure kwestie geweest voor de Fransen. Wat wel als hoopgevend kan worden gemeld is dat alle Franse moslimorganisaties, inclusief de orthodoxe Union des Organisations Islamiques, zich onvoorwaardelijk achter de Republiek schaarden en zich dus niet solidair verklaarden met de terroristen.[146]

2 De Deense en Zweedse cartoonkwestie

> We waarderen onze democratie zo, dat we haar naar Afghanistan exporteren. Om te voorkomen dat we de levens verspillen van de jongens die we sturen, moeten we eerst hier opkomen voor onze democratie voordat we verder kijken.
>
> Kurt Westergaard[1]

Ik zal nu een tweede voorbeeld geven van een terroristische aanslag op een belangrijke waarde. Dat is daarmee een tweede voorbeeld van een poging om met terroristische middelen de fundamentele politieke, constitutionele of sociale structuren van een land te ontwrichten of te vernietigen, om weer de relevante bewoordingen uit het Wetboek van Strafrecht te gebruiken.

De tweede waarde waarover ik het wil hebben, is niet specifiek voor Frankrijk, voor het Verenigd Koninkrijk of voor de Verenigde Staten van Amerika, maar misschien wel voor álle landen. Althans: universalisten zullen dat verdedigen.[2] Ik doel op het beginsel van de vrijheid van expressie, vrijheid van meningsuiting, de vrijheid om informatie te ontvangen en te verwerken of de vrijheid te lezen ('the right to read'), zoals het weleens is genoemd.[3] Ook die waarde staat de laatste jaren onder druk, omdat radicale groepen en individuen proberen om deze vrijheid met – opnieuw in de bewoordingen van artikel 83a Sr – terroristische middelen te 'ontwrichten of te vernietigen'.

Vanuit het terroristisch perspectief bekeken is het strategisch geen slecht idee om de vrijheid van expressie, die in de Europese cultuur geleidelijk aan steeds groter is geworden,[4] met terroristische middelen proberen te vernietigen. Daarvoor zijn twee rede-

nen aan te voeren. Allereerst gaat het hier om een beginsel dat een centrale instelling is van een vrije samenleving. Terroristen willen die samenleving vernietigen en wanneer zij zich dus richten op het principe van de vrije uitwisseling van ideeën, maken zij strategisch geen slechte keuze. Als tweede is de vrijheid van expressie een middel waarmee men de terroristische ideologie ter discussie kan stellen. Dat terroristen zich tegen vrijheid van meningsuiting keren, kan men dus ook zien als een vorm van zelfbescherming.

Alex J. Bellamy (geb. 1975), hoogleraar in de internationale betrekkingen aan de universiteit van Queensland (Australië), schrijft dat de strijd tegen terrorisme in de eerste plaats een ideeënstrijd is, een strijd die alleen kan worden gewonnen wanneer een belangrijk deel van de mensheid ervan overtuigd raakt dat terrorisme verkeerd is.[5] Vandaar ook dat terroristen deze vrijheid als bedreigend ervaren voor hun manier van denken en handelen.

De ambitie tot het vernietigen van die vrijheid lijkt daarmee een belangrijk onderdeel van het profiel van het religieus terrorisme, zoals ik dat hieronder zal omlijnen, maar waarop ik hier vast een voorschot neem. Niets stoort terroristen zozeer, zo lijkt het, als de vrije kritiek die in de westerse wereld op godsdienst kan worden uitgeoefend. Het is ook een oude doelstelling van religieus extremisten met name *die vrijheid* aan kritiek te onderwerpen als zijnde decadent, schofferend, beledigend en ongepast. Terroristen voelen kennelijk goed aan dat een dergelijke vrijheid *op de langere termijn* voor hun positie bedreigend is. Osama Bin Laden en zijn volgeling Umar Farouk Abdulmutallab willen derhalve niet alleen het transportsysteem raken, maar ook hun eigen wereldbeschouwing door middel van gewelddadige middelen beschermen tegen de (wat zij zien als decadente) vrijheid alles ter discussie te stellen.

De relatie tussen terrorisme en een aanslag op de vrijheid van meningsuiting wordt terecht gelegd in het boek *Radical State* (2010) van de Amerikaanse schrijfster Abigail Esman.[6] De opdracht van haar boek luidt:

> Dit boek is in dankbaarheid en nederigheid opgedragen aan al diegenen die hun leven hebben opgeofferd opdat anderen vrij kunnen spreken.[7]

De eerste grote manifestatie van een terroristisch gemotiveerde aanslag op het beginsel van de vrijheid van expressie en vrijheid van kritiek die internationaal aandacht trok, vond plaats toen de geestelijke en politieke leider van Iran, ayatollah Khomeini (1902-1989), een doodvonnis uitsprak over de Britse schrijver Salman Rushdie (geb. 1947).[8] Door deze fatwa over Rushdie uit te spreken, schrijft de Franse historicus en essayist Jean-Claude Barreau (geb. 1933), tartte Khomeini de moderniteit. Het marxisme wilde 1789 voorbijstreven; het islamisme wilde 1789 vernietigen.[9]

Een andere belangrijke manifestatie van een islamistisch-terroristische aanslag op de vrijheid van expressie vond plaats toen de Nederlandse columnist en filmmaker Theo van Gogh (1957-2004) werd vermoord.[10] Maar ik zal hier de spanning tussen islamistisch terrorisme en de vrijheid om kritiek op godsdienst te leveren voornamelijk illustreren aan de hand van een derde poging van terroristen om de vrijheid van meningsuiting te smoren: de Deense en Zweedse cartoonkwestie. Ik doe dat omdat, ondanks het feit dat de Deense cartoons meer dan vijf jaar geleden verschenen zijn en het hierbij ging om relatief onschuldige tekeningetjes,[11] de kwestie nog steeds doorwerkt in de internationale politiek. Dagelijks moeten Zweedse en Deense politici hun houding ten aanzien van dit conflict bepalen. Moeten de autoriteiten excuses aanbieden voor het feit dat de cartoons zijn gepubliceerd? Mogen de cartoons opnieuw worden gepubliceerd? Moet misschien de wetgeving over blasfemie worden aangepast? En zo ja, in de zin van een verwijdering daarvan of in de vorm van een herinvoering dan wel revitalisering van het vervolgingsbeleid? De vragen zijn legio.

Niet in de laatste plaats is de kwestie van belang voor veiligheidsvraagstukken. Van de twaalf cartoonisten leven er elf min of meer ondergedoken. Een van hen heeft zich echter na eerst een periode van een low profile opnieuw in de openbaarheid begeven: Kurt Westergaard (geb. 1935). Dat is niet zonder gevaar. Half februari 2008 arresteerde de Deense politie drie mannen die ervan werden verdacht een aanslag te beramen op Westergaard en zijn vrouw.[12] Op 1 januari 2010 werd een nieuwe aanslag op het leven van Westergaard gepleegd en bij die gelegenheid ontsnapte de bekendste Deense cartoonist ternauwernood aan de dood. Het

effect van de hele gang van zaken lijkt te zijn dat op dit moment geen enkele cartoonist in Europa het zal wagen om een cartoon te maken over de profeet Mohammed, waarschijnlijk geen krant het zal wagen om zo'n cartoon te publiceren en het zelfs zeer de vraag is of een wetenschappelijke uitgever het zal aandurven dit soort cartoons in een boek op te nemen (ik kom op deze kwestie terug in de paragraaf 'De weigering van Yale University Press tot herpublicatie van de cartoons' in dit hoofdstuk). Een grote meerderheid van de Deense bevolking (84,2 %) heeft inmiddels verklaard het eens te zijn met een besluit van de Deense media om de cartoons níet opnieuw te plaatsen.[13]

Na de aanslag op Westergaard in januari 2010 regende het nieuwe bedreigingen op het internet voor hem, maar ook bijvalsverklaringen.[14] Op 11 januari 2010 werd de aanvaller van Westergaard vervolgd op basis van poging tot moord met terroristisch oogmerk.[15]

Een andere Scandinavische cartoonist die met ernstige intimidaties en verijdelde moordaanslagen te maken kreeg, is de Zweed Lars Endel Roger Vilks (geb. 1946). Vilks is doctor in de kunstgeschiedenis en hij doceerde van 1997 tot 2003 aan de hogeschool voor de kunst in Bergen. In 2007 werd hij uitgenodigd deel te nemen aan een tentoonstelling over de 'hond in de kunst'. Hij maakte drie tekeningen die de profeet Mohammed als 'rotondehond' toonden. Eén dag voor de tentoonstelling besloten de organisatoren van de tentoonstelling de tekeningen niet te tonen. Ook van andere tentoonstellingen werd zijn werk geweerd.

Later werd Vilks via de telefoon bedreigd door een man met een Zweeds accent die aangaf vanuit Somalië te bellen. Vilks, zo zei de man, was 'als volgende aan de beurt'.[16] De leider van de zelf uitgeroepen islamitische staat in Irak had reeds eerder een beloning van 100.000 dollar uitgeloofd voor het vermoorden van Vilks. Volgens Abu Omar al-Baghdadi, tevens topman van de plaatselijke Al-Qaida-afdeling, zou Vilks met een tekening van de profeet Mohammed moslims hebben beledigd.[17] Op 9 maart 2010 werden in Ierland zeven mensen aangehouden die ervan werden verdacht een aanslag te willen plegen op het leven van Vilks.[18] Nadat de verdachten van tussen de twintig en vijftig jaar, oorspronkelijk af-

komstig uit Jemen en Marokko, waren opgepakt werd ook breder bekend dat Vilks reeds sinds 2007 politiebescherming kreeg vanwege een beloning die een plaatselijke afdeling van Al-Qaida op zijn hoofd had gezet. Men zou 100.000 dollar kunnen verdienen door het vermoorden van de cartoonist.[19]

De cartoonkwestie is dus helaas hoogst actueel. Op 13 januari 2010 bekritiseerde de Iraanse regering nog de Noorse krant *Aftenposten* vanwege het herpubliceren van de cartoons.[20] Die 'herpublicatie' vond overigens plaats omdat men een artikel had opgenomen over de aanslag op Westergaard van 1 januari 2010. Bij dat artikel waren in het klein enkele cartoons uit 2005 waarom de hele affaire begonnen was, opnieuw afgedrukt. De Iraanse minister van Buitenlandse Zaken gaf als reden voor afwijzing van de cartoons op dat herpublicatie daarvan zou ingaan tegen de 'heiligheid van religieuze waarden'.[21]

Vier fasen in de cartooncrisis

Wat velen in 2006 hadden verwacht en gehoopt (en waarschijnlijk verwacht omdat het werd gehoopt) heeft niet plaatsgevonden: dat de cartoonkwestie zou overwaaien. De Deense diplomaat Uffe Andreasen legt in een uitvoerige analyse van alle gebeurtenissen rond de cartoons uit dat we niet zouden moeten spreken van één Deense cartoonkwestie, maar twee.[22]

De eerste cartooncrisis speelde zich af in de winter van 2005 en het voorjaar van 2006. Op vele plaatsen in de wereld werd gedemonstreerd. Daarbij werden ongehoord gewelddadige teksten meegedragen door demonstranten. 'Bomb bomb Denmark' en 'Nuke nuke Denmark' viel op spandoeken te lezen. Andere hadden als opschrift: 'Exterminate those who slander Islam' en 'Behead those who insult Islam'.[23] Onbedoeld grappig was de volgende, zichzelf weerleggende tekst: 'Behead those who proclaim Islam is a violent religion'. Pas later zou blijken dat het hierbij niet om loze dreigementen ging.

In het voorjaar van 2008 werden de cartoons herdrukt als een geste van solidariteit met de tekenaars nadat bekend was geworden

dat op een van hen een moordaanslag was beraamd.[24] Dat leidde opnieuw tot grote diplomatieke spanningen en het oplaaien van de discussie over de juistheid van het publiceren van de cartoons.

Deze tweede crisis hing ook nauw samen met een verwante 'Nederlandse crisis' die het gevolg was van de publicatie van *Fitna*, de film van de Nederlandse parlementariër Geert Wilders (geb. 1963), die ook in deze periode uitkwam.

Inmiddels zouden we daaraan een *derde* fase van de crisis kunnen toevoegen, zo kan men Andreasen aanvullen, die dateert vanaf begin januari 2010, toen een aanslag werd verijdeld op het leven van Kurt Westergaard. En misschien moeten we zelfs wel een *vierde* fase onderscheiden, die begon toen de Ierse politie de zeven mensen oppakte die ervan werden beschuldigd Lars Vilks te hebben willen vermoorden. Vilks legde zelf ook een verband tussen de arrestaties en telefonische bedreigingen die hij aan het begin van 2010 had gekregen toen een Somaliër die Zweeds sprak hem te verstaan had gegeven dat hij na Westergaard aan de beurt zou zijn.[25] De vierde fase betekende ook dat de cartoonkwestie niet langer een exclusief *Deense* aangelegenheid was, maar nu ook een *Zweedse*.

De Deense en de Nederlandse benadering

De kwestie van vrijheid van meningsuiting en de intimidatie die dat van terroristische zijde oproept, heeft in de verschillende landen een ander karakter. In Nederland wordt op het verdedigen van de vrijheid van meningsuiting vooral aangedrongen door partijen als de de PVV en de VVD, waarbij PvdA en CDA voor 'fatsoen' en 'respect' pleiten. Bij de PVV worden de grenzen van de vrijheid van meningsuiting verkend door de politieke leider, Geert Wilders, die controversiële uitspraken doet over een wereldgodsdienst. De VVD heeft voorgesteld om de artikelen 137c en d van het Wetboek van Strafrecht in te perken en de grens van de vrijheid van meningsuiting te leggen bij het oproepen tot geweld. De VVD beweegt zich hier in het voetspoor van de klassieke liberale filosoof John Stuart Mill (1806-1873), die in 1859

had geschreven dat meningen vrij bediscussieerd moeten kunnen worden.[26] De grens voor de vrijheid van meningsuiting ligt bij het oproepen tot geweld. De oproep tot het aanwenden van geweld tegen een individu of groep van individuen kan dus niet worden beschermd door de vrijheid van meningsuiting, ook niet in de liberale visie van John Stuart Mill. Maar wie met een beroep op 'respect' wil verhoeden dat zijn religieuze opvattingen kritisch worden bejegend, vindt geen gehoor in het klassiek-liberale gedachtegoed.

De vrijheid van meningsuiting is als ideaal daarmee van politieke kleur veranderd. In de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw gold vrijheid van meningsuiting als een ideaal van 'links'. In het begin van de eenentwintigste eeuw is het een ideaal van 'rechts'.

Het is duidelijk dat de artikelen 137c en d van het Nederlandse Wetboek van Strafrecht in zijn huidige vorm zware concessies doen aan degenen die religie een geprivilegieerde status willen verlenen boven niet-religieuze opvattingen. De relevante tekst van artikel 137c regelt de zogenaamde groepsbelediging en luidt:

> Hij die zich in het openbaar, mondeling of bij geschrift of afbeelding, opzettelijk beledigend uitlaat over een groep mensen wegens hun ras, hun godsdienst of levensovertuiging of hun hetero- of homoseksuele gerichtheid, wordt gestraft met gevangenisstraf van ten hoogste een jaar of geldboete van de derde categorie.[27]

Vele mensen die dit lezen, concentreren zich op het woord 'beledigend'. Vervolgens constateren zij dat iemand 'beledigen' nooit goed is. Tenslotte verklaren zij zich solidair met de geest van dit artikel. Hoe begrijpelijk en sympathiek ook – dat is enigszins kortzichtig. Men moet zich namelijk niet de vraag stellen of het goed is iemand te beledigen (waar elk verstandig mens tegen zal zijn wanneer dat zonder goede reden gebeurt), maar de vraag opwerpen of het verstandig is religieuze groepen een speciale status te geven op dit terrein die niet-religieuze groepen ontberen. We moeten ons heel goed realiseren dat de huidige wetsartikelen niet een ver-

bodsbepaling inhouden over belediging *in het algemeen*, maar over belediging van *bepaalde groepen* mensen. Die groep mensen wordt vervolgens afgebakend op basis van bepaalde criteria: ras, godsdienst (of levensovertuiging) en seksuele geaardheid.

Nu laat ik 'ras' en 'seksuele geaardheid' even buiten beschouwing en concentreer mij op dat woord 'godsdienst' (en eventueel ook 'levensovertuiging'). In dit artikel krijgt een *godsdienstige* overtuiging een sterkere bescherming dan een *niet-godsdienstige* overtuiging. Anders gezegd: men mag een katholiek niet beledigen in zijn katholicisme, maar (om maar iets te noemen) een liberaal wel in zijn liberalisme. Dat levert vreemde consequenties op.[28] Vertegenwoordigers van religieuze wereldbeschouwingen kunnen daarmee hun religieuze iconen en doctrines immuniseren tegen kritiek, terwijl liberalen en socialisten zich een kritische behandeling van hun voormannen moeten laten welgevallen. Mill en Marx zijn vogelvrij; Jezus en Mohammed zijn beschermd cultuurgoed. Is dat wel te verantwoorden? Of is dit nu precies waarvoor het woord 'discriminatie' kan worden gehanteerd? Het maken van een *ongerechtvaardigd* onderscheid?

Uiteindelijk kan men de vraag stellen of de staat met dit soort wetgeving niet zijn religieuze neutraliteit verliest. Afshin Ellian schrijft dat de staat en zijn ambtenaren geen ideologie of religie moeten representeren. Nooit kan en mag een strafrechter ideologische conflicten rond een multicultureel vraagstuk beslechten.[29] Maar kan dat principe wel worden gehonoreerd met wetgeving zoals artikel 137c van het Wetboek van Strafrecht?

Een tweede consequentie van het Nederlandse wettelijke systeem waarbij men vraagtekens kan plaatsen is dat ras, seksuele geaardheid en godsdienst min of meer op één lijn worden geplaatst. Is dat wel juist? Dat een groep mensen niet mag worden beledigd op grond van zijn raciale kenmerken, valt op bepaalde gronden te verdedigen, maar die argumentatie is beslist een geheel andere dan bij godsdienst. Door de systematiek van artikel 137c van het Wetboek van Strafrecht kan de indruk ontstaan dat het hebben van een negatief oordeel over een *ras* ('racisme') vergelijkbaar is ('even erg') als het hebben van een negatief oordeel over een bepaalde *godsdienst* of alle godsdiensten ('atheïsme').

Misschien zal men hier tegenwerpen dat ik 'doordraaf' en dat niemand zal verdedigen dat 'racisme' hetzelfde is als 'atheïsme'. Maar is dat wel zo? Worden we door de logica van het systeem van de artikelen 137c en d niet de facto die kant opgedreven? Ook de hedendaagse praktijk ten aanzien van godsdienstkritiek wijst in die richting. Kritiek op godsdienst wordt tegenwoordig steeds meer met argusogen bekeken. Het hebben van een oordeel over een 'hele godsdienst' wordt afgedaan als 'stereotypen' bevestigend of op zijn minst onkies. Godsdienstkritiek is een heikele zaak geworden.[30]

Hoe komt dat? Het is niet eenvoudig de diepere oorzaken van deze maatschappelijke malaise te doorgronden, maar een deel van het probleem schuilt daarin, denk ik, dat niet alleen de wetgeving, maar ook de bestaande praktijk in Nederland 'multiculturalistisch' is geworden. Daarmee bedoel ik in dit verband dat religieuze opvattingen van groepen mensen een geprivilegieerde behandeling krijgen.[31] Vanuit liberaal perspectief is dat onjuist.[32]

In Denemarken ligt dat, naar het zich laat aanzien, anders. In Denemarken werden de regeringspartij en de premier tot de belangrijkste protagonisten voor het hooghouden van het grondrecht van de vrijheid van expressie. De houding van de Deense regering, zo schrijft Uffe Andreasen, was 'to stand its ground and insist on the basic principle of free speech'.[33] Hij is zeer enthousiast over de houding van de Deense overheid:

> We hebben geen bakzeil gehaald: we stonden voor onze principes. Volgens sommigen op een excessieve wijze, maar onze opstelling heeft op de langere termijn waarschijnlijk geholpen.[34]

Hij verwijst ook in lovende zin naar de toespraak van de Deense minister van Buitenlandse Zaken voor de zevende zitting van de UN Human Rights Council in maart 2008.

Overigens sluit een ferme handhaving van de mogelijkheid van religiekritiek helemaal niet uit dat men de 'dialoog' blijft voeren. Dat maakt Andreasen duidelijk wanneer hij aangeeft dat wat het meeste effect heeft gehad bij de Deense benadering, het voeren van de dialoog is. De Deense regering is voortdurend het gesprek

aangegaan, zowel in Denemarken als in de Arabische wereld, schrijft Andreasen.[35] Alleen: de dialoog aangaan betekent níet dat je cartoonisten het zwijgen oplegt, zoals Nederland heeft geprobeerd met Gregorius Nekschot.[36] De 'dialoog aangaan' betekent letterlijk: praten. Wanneer in Nederland wordt gesproken over de 'dialoog aangaan', komt dat vaak neer op orwelliaans taalgebruik. Men bedoelt dat je dingen níet mag zeggen. Een probleem met de 'dialoogvoerders' is ook dat zij vaak een bijzonder coulante houding aannemen tegenover dreiging met geweld. Men gaat de facto aan de kant staan van de bedreigers, niet die van de bedreigden. Men doet nu net niet wat Andreasen denkt dat 'heeft geholpen', namelijk bedreigde cartoonisten, toneelschrijvers, cabaretiers en anderen steunen. Integendeel: men verklaart het geweld dat hen treft als begrijpelijk gevolg van de onwelkome boodschap die zij verkondigen. De grote vraag is nu of dat geweldsgebruikers niet een aanzienlijk strategisch voordeel oplevert. En kan men zich zelfs niet afvragen of van die gedogende houding tegenover geweld en geweldsdreiging niet een zeker uitnodigend effect uitgaat? Dat is de gewetensvraag die Nederlandse beleidsmakers zichzelf zouden moeten stellen.

Karen Jespersen (geb. 1947) en Ralf Pittelkow (geb. 1948) gaan in hun *Islamisten en naïvisten* (2007), een analyse van de Deense cartooncrisis, uitvoerig in op deze kwestie. De cartooncrisis werkte als een demonstratie van de macht van islamisten. De islamisten konden zien dat hun intimidatie werkte. 'Ze konden Europese politici en opinievormers, waaronder de Deense naïvisten, weifelend, terugdeinzend en handenwringend door schuldgevoel zien reageren – en ze waren verheugd over wat ze zagen.'[37]

Dat handen wringen en weifelen vond in Nederland plaats na de moord op Van Gogh. De eerlijkheid gebiedt overigens te stellen dat de Nederlandse regering zich in de cartoonkwestie minder slecht heeft opgesteld dan ten aanzien van de moord op Theo van Gogh. Jespersen en Pittelkow kritiseren in hun boek verschillende landen vanwege de houding van die landen in de cartooncrisis. Maar Nederland wordt daarbij niet genoemd. Nederland contrasteerde wat dat betreft gunstig met Groot-Brittannië en met de Verenigde Staten van Amerika. 'De vs hadden het in het begin

vooral druk met ervoor te zorgen dat de zaak de relatie met de moslimlanden niet schaadde – voor dit tactische doel werd een vrij waardeloze officiële kritiek op de Mohammedcartoons geuit. Later werd de Amerikaanse steun voor Denemarken echter beter.'[38] Nederland had in de Mohammedcartoons misschien niet een bijzonder slechte opstelling. Dat wil zeggen: men herhaalde niet het standpunt dat zo vaak werd ingenomen na de moord op Theo van Gogh. Jespersen en Pittelkow schrijven:

> De EU reageerde zwak en verdeeld. Diverse landen, met Groot-Brittannië voorop, en de EU-buitenlandcoördinator Javier Solana waren bereid schrikbarend ver te gaan om tegemoet te komen aan de islamistische druk. Dat werd echter gedwarsboomd door andere landen, met Nederland op kop.[39]

Tegenwoordig willen godsdienstige fanatici dicteren hoe over hun godsdienst gedacht en geschreven mag worden in delen van de wereld waarin de islam geen meerderheidspositie heeft en zelfs een betrekkelijk nieuwe godsdienst is. En dat nieuwe geweld heeft aanzienlijke consequenties gehad voor toneelstukken, cartoons, cabaret, wetenschappelijke verhandelingen, columns, films, kortom alle uitingsvormen waarmee standpunten kunnen worden geventileerd.[40] Het grote voorbeeld hiervan is, zoals ik reeds heb aangegeven, de fatwa over Rushdie door ayatollah Khomeini uit 1989, maar er zijn ook verschillende veel minder bekende gevallen.

Hier komt een minder bekend voorbeeld. Dat dateert van tien jaar na de Rushdieaffaire. In 1999 sprak een groep Britse moslims, de Al-Muhajiroun (de emigranten), het doodvonnis uit over de Amerikaanse toneelschrijver Terrence McNally (geb. 1939). McNally had een toneelstuk geschreven, *Corpus Christi*, waarin Jezus Christus als homoseksueel wordt voorgesteld. Aanvankelijk, tijdens de opvoering van het toneelstuk in de Verenigde Staten van Amerika, waren het de katholieken die protesteerden.[41] Maar dat veranderde toen het stuk in Londen werd opgevoerd. Toen gingen radicale moslims zich met de zaak bemoeien. De leider van de moslimgroep, sjeik Omar Bakri Muhammad (geb. 1958), achtte

het stuk van McNally godslasterlijk.[42] Ook voor moslims is dat een probleem, want zij zien Jezus als een boodschapper van God. De sjeik vaardigde een vonnis uit (fatwa) met als inhoud dat McNally zou moeten worden aangehouden en terechtgesteld zodra hij naar een islamitisch land reist.

De zaak was aan het rollen gekomen door de opvoering van het toneelstuk in een theater in Noord-Londen. Aanhangers van de Al-Muhajiroun deelden buiten exemplaren van de fatwa uit. Met name hun leider, sjeik Bakri, deed van zich horen. Sjeik Bakri is een Syrische geestelijke die sinds 1982 op een staatsuitkering met zijn gezin in Engeland leeft. Bakri meent dat hij doet wat de *Church of England* had moeten doen. De eer van de maagd Maria en die van Jezus worden verwaarloosd. Het is 'blasfemie' dat de kerk niet in actie komt tegen McNally.

De aanslag op Kurt Westergaard

Een recenter voorbeeld waaruit blijkt dat vrije meningsvorming over religie een omstreden zaak is geworden, is de Deense cartoonkwestie, zoals ik al heb aangegeven. Met deze kwestie zal ik mij in dit hoofdstuk voornamelijk bezighouden. Of de aanduiding 'cartoon' helemaal gelukkig is, is overigens de vraag. Bij een cartoon denkt men aan een plaatje uit een serie en dat was hier niet het geval. Men spreekt ook wel van de Deense 'spotprenten', maar dat is nog minder gelukkig, want verschillende tekeningen hadden helemaal niet de bedoeling om te 'spotten'. Ook wordt wel gesproken over 'karikaturen', wat misschien nog wel de beste aanduiding is.[43] Hoe het ook zij, de term 'cartoonkwestie' is in Nederland en de Engelstalige landen min of meer ingeburgerd geraakt en ik zal dus ook maar die aanduiding 'cartoons' blijven gebruiken.

De publicatie van cartoons waarin op verschillende manieren de profeet Mohammed wordt afgebeeld, leidde tot wereldwijde protesten in 2006. De protesten kostten aan honderdvijftig mensen het leven, onder wie zes die een zelfmoordaanslag pleegden op de Deense ambassade in Pakistan.[44] Zoals we weten uit de affaire met het losgeld dat betaald zou zijn naar aanleiding van de kidnapping

van de Franse journalisten, kan terrorisme ook zware financiële lasten met zich meebrengen. Volgens berekeningen van de Arhus Business School zou de boycot van Deense producten naar aanleiding van de cartoons de Deense economie een schadepost hebben opgeleverd van 270 miljoen euro.[45]

Nu vallen die protesten onder de vrijheid van betoging en vergadering. Iets anders wordt het wanneer men door middel van geweld probeert schrijvers en cartoonisten 'ernstige vrees aan te jagen', zoals het wordt geformuleerd in de definitie van het terroristisch oogmerk in artikel 83a Sr, of wanneer men probeert om staat en maatschappij door geweld te dwingen 'iets te doen, niet te doen of te dulden', zoals de Iraakse terroristen probeerden door het kidnappen van de Franse journalisten Chesnot en Malbrunot.[46] Sinds de publicatie van de cartoons heeft Westergaard vele telefonische bedreigingen gehad[47] via de mail, en op het internet regende het bedreigingen, zelfs na (of misschien wel vooral door) de aanslag op zijn leven in januari 2010.[48] In het geval van de cartoons ging het erom dat door geweld werd geprobeerd de cartoonisten te dwingen van verdere publicatie van cartoons af te zien. Opvallend in de cartoonkwestie was overigens dat geweld niet alleen werd aangewend om te voorkomen dat cartoons zouden worden geplaatst (want dat was al gebeurd), maar ook om tekenaars te straffen voor het feit dat die cartoons verschenen waren. Anders gezegd: hier wordt het geweld gebruikt voor 'wraak' of 'vergelding', en niet ter preventie van verdere publicaties. Zelfs vijf jaar na verschijning leidde dat nog tot een aanslag op het leven van een van de Deense cartoonisten en werden complotten ontmanteld van mensen die de cartoonisten wilden vermoorden, zoals we hierboven hebben gezien.[49]

Met name het verhaal van Westergaard is gruwelijk, in het bijzonder wanneer men zich realiseert wat had kúnnen gebeuren. Op 1 januari 2010 drong een achtentwintigjarige Somalische man gewapend met een bijl en een mes het huis binnen van de vierenzeventigjarige cartoonist.[50] Volgens sommige berichten zou het gaan om Mohammed Muhideen Gelle (geb. 1982), wiens naam reeds voorkwam op een terreurlijst van de politie van Kenia,[51] maar de huidige openbare aanklager, Joergen Steen Soerensen, wil de

naam van de aanvaller niet openbaar maken.[52] Westergaard was niet alleen thuis, maar verkeerde in het gezelschap van zijn vijfjarige kleindochter Stephanie. Bij het zien van de indringer begreep Westergaard onmiddellijk wat er aan de hand was en hij vreesde voor zijn leven. De advocaat van Gelle, Niels Christian Strauss, ontkende dat het de bedoeling was om Westergaard te doden,[53] maar politie noch justitie achtte een dergelijke verklaring geloofwaardig en Gelle werd 'poging tot moord met terroristisch oogmerk' ten laste gelegd.

Het delict werd echter, zoals strafrechtgeleerden zeggen, 'niet voltooid', want Westergaard vluchtte naar zijn badkamer, die als een zogenaamde *safe room* was ingericht. In die badkamer bevond zich ook een speciale knop om de politie te waarschuwen in geval van onraad. De kleindochter zag hoe de aanvaller met de bijl probeerde de beveiligde badkamerdeur in te slaan.[54] Ondertussen riep de aanvaller: 'Wraak!', en 'Bloed!'. Gelukkig lukte het niet de badkamerdeur te forceren en binnen twee minuten was de politie gearriveerd. Deze kon de aanvaller buiten gevecht stellen.[55] Hij bleek verbonden met de radicaal islamistische groepering Al-Shabaab. Sheik Muktar Robow (geb. 1960), een woordvoerder van Al-Shabaab, noemde Gelle een 'held voor alle moslims'.[56] 'We zijn allemaal bijzonder teleurgesteld dat de missie niet gelukt is,' zei Robow tegenover *Time*. Al-Shabaab zou bidden dat de aanvaller spoedig zou genezen van zijn verwondingen die hij opliep tijdens de confrontatie met de Deense politie.

Opvallend is dat het hier ging om een vergeldingsactie op grond van een cartoon die Westergaard in 2005 had getekend. Het ging om de cartoon van een Arabisch uitziende man waarin men krachtens de opdracht van de *Jyllands Posten* Mohammed zou kunnen zien, getooid met een tulband met daarin een brandende bom. Zoals Westergaard nog eens herhaalde in een interview met d*e Volkskrant* dat plaatsvond na de aanslag op hem, wilde hij daarmee aangeven 'dat extremisten aan de haal waren gegaan met de voor moslims zo belangrijke profeet'.[57] Zo werd het echter niet opgevat door een aanzienlijke hoeveelheid commentatoren, en ook niet door degenen die later gewelddadige protesten zouden voeren tegen de publicatie van de cartoons. Men zag het als een 'provocatie' aan het

adres van 'de moslims' (daarbij geen onderscheid makend tussen de 'extremisten' waar Westergaard het over heeft, en 'alle' moslims).

Terroristische belangstelling speciaal voor Westergaard en Vilks

Nu is het naar aanleiding van de Rushdieaffaire ook reeds vaak geconstateerd: er worden miljoenen tekeningen gemaakt, boeken gepubliceerd, toneelstukken opgevoerd en grappen gemaakt die even aanstootgevend zijn (zo niet aanstootgevender) dan de Deense cartoons, het boek van Salman Rushdie of de tekening van Lars Vilks. Wanneer terroristen álle mensen zouden moeten straffen die de strenge wetten over blasfemie hebben geschonden die terroristen als hun oriëntatiekader hanteren, dan zou dat hun capaciteit verre overschrijden, zowel 'personeel' (daar zijn niet voldoende mensen voor) als financieel (daarvoor ontbreekt het geld). Terroristen moeten zich dus beperken. Waarom gaat dan de belangstelling voornamelijk uit naar de cartoons van Westergaard en van Vilks? Aan de tekening van Westergaard is op zichzelf niet veel beledigends te onderkennen. Men kan daaraan misschien een duiding geven waardoor deze aanstootgevend of beledigend wordt. Men kan in de tekenaar motieven projecteren waardoor deze niet te goeder trouw zou zijn of een oogmerk zou hebben gehad dat minder fraai is.

Een van de meest gehoorde interpretaties is, zoals gezegd, dat Westergaard met zijn cartoon 'alle moslims' als terroristen zou hebben willen afschilderen. Of dat hij zou hebben bedoeld te zeggen dat 'de islam' tout court een terroristische religie is. Maar dat is 'interpretatie' – en bovendien een interpretatie die door de maker van de tekening zelf wordt tegengesproken.

Zowel Westergaard als Vilks spreekt het feit tegen dat zij met hun cartoons geen ander motief zouden hebben gehad dan anderen te beledigen of te kwetsen.[58] Vilks zei: 'Waarom zou je de islam niet mogen kritiseren terwijl dat wel mag met andere religies?'[59] Op deze vraag van Vilks geven regeringen en beleidsmakers die begrip hebben voor de commotie die romans, cartoons en andere artistieke uitingen tegenwoordig oproepen, doorgaans geen

duidelijk antwoord. Velen beperken zich tot het toeschrijven van motieven aan mensen als Vilks en Westergaard die zij naar eigen zeggen helemaal niet hebben: het motief om te beledigen of te kwetsen.

Men kan zelfs een duiding geven aan de cartoon van Westergaard, zoals hierboven geschiedt, en die inhoudt dat de tekening kan worden gezien als een *protest* tegen de kaping van de islam door extremisten. Wat kan daar kwetsend aan zijn? Vertrouwen terroristen misschien niet op de verklaarde bedoeling van de cartoonist zelf? Naar diens eigen overtuiging is er iets anders aan de hand. Wat terroristen ergert aan hem is niet zozeer de cartoon die hij vijf jaar geleden tekende, als wel de houding die hij sindsdien tegenover zijn tekening heeft ingenomen. Die houding is weinig inschikkelijk tegenover de terreurplegers. Wat hen waarschijnlijk irriteert, is dat hij zegt: 'Ik sta achter mijn tekening.'

Naar mijn idee moet vooral daarin de reden worden gezocht waarom met name Westergaard en Vilks het voorwerp zijn van agressie. Wat ergert, is hun onverzettelijke houding in het opgeven van het principe van de vrijheid van expressie.

Daarmee onderscheiden Westergaard en Vilks zich nadrukkelijk van twee andere groepen. Allereerst van de overige cartoonisten. Die hebben ervoor gekozen low profile te blijven. Men kan ervoor kiezen om als het ware niet alleen 'fysiek onder te duiken', maar ook publicitair: proberen te voorkomen dat je naam in de krant genoemd wordt, in de hoop dat je wordt 'vergeten'. Van de overige elf cartoonisten treedt niemand meer naar buiten met interviews waarin wordt uitgelegd dat we moeten 'gaan staan' voor de vrijheden die in onze wetten en mensenrechtenverklaringen zijn vastgelegd. Westergaard doet dat wel.[60] Hij demonstreert een enorme volharding tegenover de aanzienlijke machten die hem bedreigen. Daarbij geeft hij af en toe ook aan dat hij zich realiseert dat de kans groot is dat volgende moordenaars zullen slagen in hun opzet. Maar, zo zegt hij, 'ik hoop dat ik de tachtig haal'.[61]

De tweede groep waarvan Westergaard zich nadrukkelijk onderscheidt, is van de multiculturalistische en cultuurrelativistische elite die met een beroep op 'dialoog' en 'respect' in feite de vrijheden wil inleveren die in westerse samenlevingen sinds de jaren

zestig en zeventig van de twintigste eeuw gemeengoed waren geworden.

Westergaard wordt alleen gesteund door Vilks. Vilks had zelfs nadat de omvang van de moordplannen ten aanzien van zijn persoon bekend waren geworden, nog laten weten niet te zullen capituleren voor dreiging met geweld. 'Ik heb mij voorbereid, ik heb hier een bijl voor het geval iemand door het raam binnendringt,' zei hij tegen het Zweedse persbureau TT, zelfs nadat Gelle met de bijl was gearresteerd bij het huis van Westergaard.[62] Of een bijl voor toekomstige terroristen echter voldoende afschrikwekkend werkt, valt te betwijfelen.

Waarom de cartoons werden gemaakt

Laat ik na deze ontwikkelingen in de cartoonkwestie ook nog iets zeggen over de achtergrond daarvan. Dat is nodig, want die achtergrond wordt in de media vaak onjuist of tendentieus weergegeven en men speculeert over de motieven van de primair betrokkenen (onder anderen Flemming Rose en Kurt Westergaard) zonder dat deze zelf aan het woord worden gelaten of dat kennis wordt genomen van wat zij daarover zelf hebben gezegd of geschreven.[63] Dat was met name het geval in de beginperiode, tussen 2005 en 2006. Er lijkt nu een kentering te bespeuren in de goede richting. De cartoonkwestie wordt steeds meer in haar vele aspecten bestudeerd en becommentarieerd door een bont gezelschap van filosofen,[64] mensenrechtendeskundigen,[65] mediadeskundigen,[66] humorspecialisten[67] en wetenschappers die zich bezighouden met internationale diplomatie.[68] Dat heeft naar mijn taxatie ertoe geleid dat, zo lijkt het, langzaamaan meer begrip ontstaan is voor de motieven van de makers van de cartoons en de kranten die deze aanvankelijk afdrukten.

Wat was het motief van de krant om de cartoons te publiceren? Flemming Rose (geb. 1958), de redacteur cultuur van de *Jyllands Posten*, waarin de cartoons werden gepubliceerd, was onder de indruk van het feit dat op het Internationaal Film Festival in Rotterdam de film *Submission* (2004)[69] van Theo van Gogh en Ayaan

Hirsi Ali om veiligheidsredenen niet werd vertoond (januari 2005).[70] Rose vond dat vreemd. Zou men daarmee niet capituleren voor bedreigingen? Was de vrijheid van meningsuiting dan niet opgeofferd aan veiligheidsoverwegingen en hadden de terroristen dan niet gewoon hun zin gekregen?[71] Dat was de vraag van Rose.

Een andere zaak die te denken gaf, was dat de schrijver van een kinderboek, Kåre Bluitgen (geb. 1959), aangaf geen illustrator te kunnen vinden omdat de tekenaars die werden benaderd allemaal beweerden geen tekeningen over de Profeet te durven maken.[72]

Dit was de context waartegen men de cartoonkwestie moet zien. Het was dus niet zo dat de *Jyllands Posten* om argeloze religieuze minderheden te treiteren bedacht dat men maar eens een paar schofferende tekeningen moest gaan publiceren, zoals daarna zo vaak beweerd is (en door slecht geïnformeerde mensen nog steeds beweerd wordt).[73] Men was bezorgd, bezorgd over de erosie van belangrijke waarden van een vrije samenleving.

Maar Rose en anderen bleek al snel dat velen helemaal niet de indruk hadden dat die vrijheden onder druk stonden. Er was helemaal niets aan de hand, zeiden velen. Toen bedacht hij iets bijzonders. Om te 'testen' of inderdaad die vrijheid om te publiceren in het geding was, nodigde de *Jyllands Posten* 42 cartoonisten uit hun visie op de Profeet te geven, van wie twaalf een tekening inleverden. Daarbij stond niet van tevoren vast dat zij kritiek zouden moeten leveren op de Profeet of de islam of de moslims of religie. Men wilde eenvoudigweg bezien of tekenaars het zouden dúrven een tekening te maken. Zo kwamen de twaalf cartoons tot stand, waarvan die van Westergaard de bekendste zou worden.

Wat heeft de cartoonkwestie bewezen?

Zoals gezegd, de opzet van de cartoonkwestie was dat de *Jyllands Posten* wilde onderzoeken in hoeverre tekenaars inderdaad een vorm van zelfcensuur toepasten. Wie alleen in dat experiment geïnteresseerd is, moet constateren dat dit niet overtuigend kon worden bewezen. Zoals Jytte Klausen (geb. 1954) schrijft in haar boek *The Cartoons That Shook the World* (2009), hebben maar vijf-

tien van de benaderde 42 cartoonisten gereageerd op het verzoek van de *Jyllands Posten*.[74] Van die vijftien gaven drie aan dat zij de opdracht niet wilden aanvaarden. Eén zei dat de opdracht te vaag was, een tweede dat zowel de financiële vergoeding te laag was als het hele project absurd was, en een derde dat hij uit veiligheidsoverwegingen niet wilde meedoen. Bij de overgrote meerderheid (27 van de 42) die niet reageerde, kan men alleen maar gissen naar de reden van de weigering.

Achteraf kan men ook zeggen dat het nogal naïef was van de *Jyllands Posten* te denken dat de tekenaars opening van zaken zouden geven over hun motieven om wel of niet aan het experiment mee te doen. Gesteld dat men níet durft mee te doen, dan zullen de meeste mensen het een beetje gênant vinden om dat openlijk toe te geven. De ene persoon die aangaf inderdaad niet mee te doen om veiligheidsredenen, zal waarschijnlijk een uitzondering zijn. Over de motieven van de meerderheid die niets van zich liet horen, kan men dus alleen maar speculeren, precies wat het geval was voordat men aan het experiment begon.

Als een graadmeter om de zelfcensuur te meten was het cartoonexperiment dus niet geslaagd, want men had ook van tevoren wel kunnen voorspellen dat de uitkomst ons niet zou kunnen informeren over deze kwestie. Niettemin bracht de publicatie van de cartoons die wél werden gemaakt iets heel anders aan het licht. Wat de cartoonkwestie zonder enige twijfel heeft uitgewezen, is dat de ene tekenaar die aangaf uit veiligheidsredenen niet mee te doen, meer dan gelijk had. Het bleek inderdaad letterlijk levensgevaarlijk om een tekening zoals gevraagd te maken. In die zin wees het experiment toch wel iets uit – zij het iets anders dan aanvankelijk werd verondersteld door de bedenkers daarvan. Het cartoonexperiment leek wat dat betreft op 'echte wetenschap'. Je zoekt iets, maar vindt iets anders. Het cartoonexperiment wees niet uit dat de tekenaars zelfcensuur toepasten, maar wel dat zij alle reden zouden hebben gehad om dat te doen.[75] Wat volgens mij een deel van de agressie tegenover de cartoonisten en de *Jyllands Posten* verklaart – nu niet de agressie van de zijde van de terroristen, maar de agressie van de politiek correcte commentatoren – is dat het hen ergert dat Westergaard c.s. gelijk hadden met hun waarschuwin-

gen ten aanzien van het groeiend radicalisme en de godsdienstig gemotiveerde gewelddadigheid. Wat vervolgens gebeurt, is dat men gaat schieten op de boodschappers van het slechte nieuws.

De schaduwzijde van de globalisering

De hoofdredacteur van de *Jyllands Posten*, Jörn Mikkelsen (geb. 1956), keek in 2010 terug op de gebeurtenissen uit 2005. In december 2005, toen de cartoons dus net verschenen waren, deed Associated Press verslag van protesten die tegen de cartoons werden gehouden na het gebed op vrijdag. Waar? In Kasjmir! Aanvankelijk ontstond op de redactie een wat lacherige stemming, geeft Mikkelsen aan. Protesten in Kasjmir tegen een cartoon die in een Deense krant verschijnt – dat klinkt tamelijk absurd. Niettemin, zo gaf Mikkelsen aan in 2010, was er toch wel iets wat hem verontrustte. Ook in 2005 dacht hij al: hoe hadden ze in Kasjmir over de cartoons gehoord? Wie leest de *Jyllands Posten* in Kasjmir?[76]

Sindsdien kunnen we ook andere manifestaties onderkennen van wat men de schaduwzijde van de globalisering zou kunnen noemen. In maart 2008 werden in Afghanistan protesten gehouden tegen de film *Fitna* van de Nederlandse parlementariër Geert Wilders. Betogers in de provinciehoofdsteden Sharan, Jalabad en Pul-i-Alam verbrandden de Nederlandse vlag en riepen de Afghaanse regering op de banden met Nederland en Denemarken te verbreken (dat laatste ook vanwege de cartoons). Opvallend was het commentaar van de VN-woordvoerder in Afghanistan. Deze gaf aan de zorg van de betogers te delen. Immers, men zou 'respect voor religie' moeten hebben en deze was niet te vinden in de film van Wilders noch in de cartoons.[77]

Wat deze berichten ons leren, is dat wat in kleine landen als Denemarken of Nederland plaatsvindt, in toenemende mate repercussies kan hebben in de rest van de wereld. Maar ook dat wat in de rest van de wereld gebeurt, grote consequenties kan hebben voor Nederland.

Het is bijzonder moeilijk een adequate inschatting te maken van de ernst van het probleem van het religieus terrorisme. Een tijd-

lang hebben de autoriteiten die zich daarmee bezighouden de terrorismedreiging in Nederland als 'substantieel' ingeschat.[78] Begin 2010 kwam daarin verandering toen de AIVD aangaf dat het 'homegrown' terrorisme in betekenis afnam.[79] Dat wil zeggen: terrorismegroeperingen van Nederlandse bodem, zoals de zogenaamde 'Hofstadgroep', zouden in aanhang en betekenis afnemen. Er zijn geen nieuwe Hofstadgroepen opgestaan of, zoals het in een kop in de *Volkskrant* wordt geformuleerd: 'Mohammed B. maakte geen school'.[80] Het probleem is alleen: Kurt Westergaard helpt dat weinig. De reden ligt voor de hand. Het maakt voor Westergaard niet zoveel uit of de man met de bijl die voor zijn badkamerdeur staat de Deense, de Nederlandse of de Somalische nationaliteit heeft. Het gaat om die bijl. En als de landsgrenzen van Nederland of Denemarken fluïde zijn en wat in de *Jyllands Posten* staat ook in Somalië, Kasjmir en Pakistan wordt gelezen, dan is dát de realiteit waarmee hij en ook wij te maken hebben.

Was het cartoonexperiment moreel geoorloofd?

Een van de punten die degenen die de zaak van de Deense cartoons nu al een aantal jaren bediscussiëren verdeeld houdt, is of een dergelijk experiment überhaupt verricht had mogen worden. Is dat wel moreel geoorloofd? De *Neue Zürcher Zeitung* sprak in 2010, terugblikkend op de controverse uit 2005, van 'een stuk performatieve journalistiek dat de gebeurtenissen waarover men bericht zelf oproept'.[81]

Dat is een beeld dat velen op het netvlies hebben: de kwestie is 'zelf opgeroepen'. In zekere zin is dat juist. Als de cartoons niet waren geplaatst dan waren alle gewelddadigheden achterwege gebleven. Maar wat zegt dat? Als de in de tram bestolen toerist geen geld bij zich had gehad, was hij ook zijn portefeuille niet kwijtgeraakt. Als het menselijk lichaam niet doorsteekbaar was, was de dood niet ingetreden als gevolg van de messteek. Heeft het lichaam daarmee zelf schuld wanneer het sterft als gevolg van de messteek?

Het beantwoorden van de vraag welke redelijke voorzorg men-

sen in acht moeten nemen om onheil te voorkomen, is niet zo eenvoudig te beantwoorden. Wie niet over straat gaat, kan ook niet beroofd worden. Maar mogen we tegen iemand die beroofd is zeggen: 'Dan had je maar niet over straat moeten gaan'? Iedereen voelt aan dat dit een onaanvaardbaar advies zou zijn. 'Over straat gaan' is immers volkomen legaal. Maar degenen die bezwaren hebben tegen de cartoons zullen aanvoeren dat de vergelijking met 'gewoon over straat gaan' niet opgaat. Het 'gewoon over straat gaan' moeten we veranderen in: 'in een hoogst gevaarlijke buurt volkomen achteloos met een veel te groot geldbedrag op zak over straat gaan'. Wie dat doet, roept het onheil over zichzelf af. Ook wanneer men volkomen legaal met dat geld rondloopt.

Voordat ik daar een oordeel over geef, is het misschien interessant de zaak eerst iets breder te trekken. Men kan namelijk allerlei vergelijkingen trekken met andere experimenten waarvan men het morele gehalte kan becommentariëren. Ik denk ook dat zoiets verhelderend is. Laat ik beginnen met een ander experiment dat in dit boek een centrale rol speelt. Ik doel op een experiment van God – een experiment dat erop gericht was de loyaliteit te testen van de grondlegger van de drie monotheïstische godsdiensten.

In Genesis 22 wordt het verhaal beschreven van Abraham die het bevel krijgt van God om zijn zoon te offeren. Zou Abraham bereid zijn dat te doen? Dat was hij. Hij bewees daarmee – volgens sommigen – dat zijn loyaliteit aan God onvoorwaardelijk was en dat hij bereid was om zelfs het liefste wat hij had (zijn eigen zoon) af te staan voor God (ik kom hierop terug in hoofdstuk 5, in de paragraaf 'Het offeren van Isaak'). Voor sommigen is dit een bewijs van verwerpelijke kadaverdiscipline, voor anderen is dit een bewijs voor het 'vertrouwen' dat Abraham heeft in God en dat iets dat op het eerste gezicht een ongerijmde opdracht lijkt, op het laatste moment toch nog goed zal komen. Maar hoe dat ook zij, men kan bezwaren hebben tegen dit soort 'opdrachten' of tegen dit soort 'experimenten'. Het kan zijn dat je nieuwsgierig bent hoe iemand reageert. Het kan ook zijn dat God nieuwsgierig is naar de loyaliteit van Abraham. Maar om dat te weten te komen mag (zelfs) Hij niet een experiment verrichten, zoals hier wordt beschreven, zou men kunnen verdedigen.

Nu iets wat misschien dichter bij de belevingswereld van de meeste mensen ligt. Eigenlijk zijn ook televisieprogramma's met verborgen camera's die voor amusementsdoeleinden worden gemaakt, op dit soort experimenten gebaseerd. Mensen worden zonder dat ze het weten in een confronterende situatie geplaatst en dan gefilmd. Bijvoorbeeld: de baas neemt een nieuwe secretaresse aan, die zich onmiddellijk begint uit te kleden op kantoor. De 'secretaresse' blijkt in het complot te zitten van de verborgencameraploeg. Gaat de baas in op de avances van de bevallige 'secretaresse'?

Nog een voorbeeld. Een willekeurige voorbijganger wordt op straat aangesproken door een buitenlands uitziende persoon. Of hij even een schijnhuwelijk wil aangaan met deze persoon, want dan krijgt hij of zij een verblijfsvergunning. Nee? Voor geld dan misschien?

Men kan eindeloos variëren op deze thematiek.

Een serieuzere context waarin met dit principe wordt gewerkt is de justitiële. Denk aan de undercoveragent. Hier wordt het experiment gebruikt om te zien of iemand een strafbaar feit gaat plegen wanneer hij daartoe wordt uitgelokt. De undercoveragent doet zich bijvoorbeeld voor als de criminele zakenpartner die geïnteresseerd is om een drugsdeal te sluiten. Is zo'n opsporingstactiek moreel geoorloofd?

Wat het geval van de undercoveragent en de *Jyllands Posten* gemeenschappelijk hebben (en wat ze onderscheidt in vergelijking met de amusementsprogramma's), is dat het hier gaat om een hoger ideëel doel. De undercoveragent wil een potentiële drugsdealer oppakken, en in het geval van de *Jyllands Posten* wil men waarschuwen voor het feit dat een belangrijk beginsel van de vrije samenleving aan erosie onderhevig is. Maar zo wordt het niet door iedereen ervaren. De advocaat van de drugsdealer zal aanvoeren dat de undercoveragent zijn cliënt heeft 'verleid' en dat hij zich keurig aan de wet zou hebben gehouden als de agent niet op zijn pad was gekomen. Zo zijn voor sommigen de cartoonconflicten ook 'uitgelokt' door de *Jyllands Posten* en door de cartoonisten, en ze 'bewijzen' dan ook niets anders dan de malicieuze gezindheid van degenen die dit soort experimenten bedenken. Is het no-

dig religieuze en etnische groeperingen die het toch al zo moeilijk hebben verder te stigmatiseren? Is dit 'experiment' niet even onethisch als het experiment van God met Abraham?

Wie zijn de provocateurs?

Veel van de kritiek op de cartoons heeft betrekking op de morele aanvaardbaarheid van het cartoonexperiment als zodanig. Dus: had dit experiment wel plaats mogen vinden?

Voordat ik probeer op die vraag een antwoord te geven wil ik eerst nog een opmerking maken over de kwestie van het provoceren. Velen verwijten de makers en opdrachtgevers van de cartoons dat zij hebben willen 'provoceren'. Nu is het woord 'provoceren' meerduidig en we zouden ons moeten verdiepen in de verschillende betekenissen die het kan hebben voordat we een antwoord op die vraag kunnen geven, maar één ding wordt door mensen die dit verwijt formuleren doorgaans over het hoofd gezien. En dat is dat Vilks, Westergaard, Rose en anderen die achter het experiment staan, ook wórden geprovoceerd. Zij worden geprovoceerd door de grote massa (nog steeds een meerderheid) die botweg ontkent dan wel relativeert dat het maken van cartoons over Mohammed of het kritiseren van de islam zware veiligheidsrisico's voor de betrokkenen met zich meebrengt. Een dominant vertoog in deze hele kwestie is dat men 'niet moet overdrijven', de dingen 'in perspectief moet blijven zien', 'niet hysterisch moet reageren', niet 'schelden op kwetsbare minderheden', enzovoort. Dit soort commentaren bestaan vaak uit een mengelmoes van op zichzelf juiste stellingen die irrelevant zijn voor het punt dat men wil maken, en soms ook onjuiste constateringen. Maar dominant is de onwil om zich met het probleem bezig te houden, omdat men het idee heeft dat de andere partij te kwader trouw wordt geacht.

Daarmee komen we bij de kern van 'politieke correctheid'. Dit begrip wordt te pas en te onpas gebruikt. Maar wat is het nu?[82] Naar mijn idee dit: het wil zeggen dat je bereid bent feiten te verdoezelen omdat de sociale, politieke of morele consequenties je niet aanstaan. Dat is bij uitstek het geval in deze kwestie. De stel-

ling dat het gevaarlijk is kritiek te leveren op een godsdienst als de islam of de religieuze iconen van die godsdienst, wordt door velen beschouwd als een *politiek incorrect feit.* Sommige uitspraken zijn dus wel waar, de luisteraar weet dat ook, maar hij wil die uitspraken niet horen. Een politiek correcte activist overschreeuwt ook vaak niet alleen zijn politiek incorrecte gesprekspartner, maar ook zichzelf. Het is 'onwelkome kennis' die hem wordt aangereikt. Men steekt dan liever het hoofd in het zand. De emoties die bij de politiek correcte commentator zo'n grote rol spelen (en die vaak zichtbaar van het papier afspatten wanneer het om geschreven uitingen gaat), hebben niet alleen de psychologische functie om de groep te mobiliseren tegen het politiek incorrecte individu, maar ook om de eigen twijfels te onderdrukken.

Wat nu de makers en opdrachtgevers van de cartoons gedaan hebben, is aanstoot nemen aan dit provocerende 'wegkijken'. Zij zijn dus niet de 'provocateurs' waarvoor zij doorgaans gehouden worden, maar 'geprovoceerden' – geprovoceerd door de lakse houding van de meerderheid van de commentatoren (ook degenen die beter zouden moeten weten), die maar blijven doen alsof hun neus bloedt: er is niets aan de hand, niet hysterisch doen, oppassen voor 'stereotypen', 'je wilt toch niet zeggen dat alle...', enzovoort. Het is tegen die achtergrond dat men het cartoonexperiment moet zien. Men bedacht een experiment om ondubbelzinnig aan te tonen dat zij en niet de ontkenners gelijk hadden.[83]

Zoals zo vaak in dit soort situaties is gelijk hebben en gelijk krijgen iets heel anders. De bedenkers van het cartoonexperiment brachten iets aan het licht wat velen niet graag zagen. En dan ontstaat een neerwaartse spiraal van ontkenning. De ontkenners raakten door de uitkomst van het experiment op hun beurt geërgerd en volhardden in hun ontkenning. Er zijn mij geen mensen bekend die aan Flemming Rose en Kurt Westergaard hebben laten weten: 'Dank voor uw experiment. Voordat het cartoonexperiment plaatsvond, dacht ik: 'het valt allemaal wel mee met de terrorismedreiging', maar na het experiment moet ik zeggen: "Ik heb mij schromelijk vergist".'

Na de bedreigingen aan zijn adres hield Westergaard zich aanvankelijk verborgen, zo gaf hij in interviews te kennen. Maar daar hield hij om verschillende redenen mee op. Waarom? Allereerst: met het oog op de veiligheid is het niet echt effectief. Denemarken is een veel te k lein land om je verborgen te kunnen houden, zei Westergaard in een interview met de Duitse journalist en schrijver Henryk Broder (geb. 1946). De terrorist die even zijn best doet, heeft hem zo opgespoord.[84] Een principiëlere reden is dat het zijn missie werd te gaan uitleggen waarom de vrijheid van meningsuiting zou moeten worden verdedigd. Hij trekt een vergelijking met de Deense illustrator Hans Bendix (1898-1984), die de nazi's bespotte in de jaren dertig. Het Deense ministerie van Buitenlandse Zaken vroeg hem daarmee op te houden. Hij 'provoceerde' tenslotte daarmee de Duitsers. Bendix hield op. Maar het belette de Duitsers niet Denemarken te bezetten, zo merkt Westergaard droogjes op. Bendix overleefde de bezetting en begon na de Tweede Wereldoorlog weer met tekenen.[85]

De boodschap die Westergaard met dit voorbeeld wil overbrengen, is duidelijk: denk niet dat je de agressors kunt apaiseren met inschikkelijkheid. Alleen een volk dat bereid is zijn vrijheid te verdedigen, is die vrijheid ook waard. En alleen een volk dat bereid is voor die vrijheid op te komen, zal die vrijheid behouden. Dat is in feite de missie geworden van Westergaard.

Van een 'normaal leven' komt onder die omstandigheden niet veel terecht.[86] En hoe kan het ook als, zoals de BBC ze noemt, 'Islamic militants' een prijs van 1 miljoen dollar op je hoofd hebben gezet?

Reeds twee complotten om Westergaard om het leven te brengen waren al eerder door de politie verijdeld. Zwaar bewaakt gaat de tekenaar verder door het leven. *De Volkskrant* noemde hem in een hoofdredactioneel commentaar na de aanslag die op zijn leven gepleegd was 'een Deense held'.[87] De Deense premier Lars Løkke Rasmussen (geb. 1964) stelde dat het hierbij niet alleen ging om een aanslag op Westergaard, maar ook 'op onze open samenleving en democratie'.

Deze kwalificatie van de premier vraagt om nadere reflectie. Is het juist wat Rasmussen hier opmerkt? Is inderdaad de aanslag op de Deense cartoonist een aanslag op de open samenleving en op de democratie? Dat zal ik in de volgende paragraaf proberen nader te onderzoeken.

Een aanslag op de open samenleving

Het eerste wat we dan moeten constateren, is dat de kwalificatie van Rasmussen volgens velen niet vanzelfsprekend is. De cartoons worden door sommige participanten aan het debat immers gezien als kwetsende en beledigende uitingsvormen. In het voorgaande heb ik wat kanttekeningen geplaatst bij de vraag of het cartoonexperiment geoorloofd was. Laat ik nu wat stemmen opvoeren die direct nadat de cartoons geplaatst waren commentaar gaven op de ontstane commotie. Veel van de reacties die daarna op de cartoonkwestie werden gegeven, waren een herhaling van zetten.

Een van de meest gehoorde klachten was dat de cartoons artistiek geen waarde hadden. Dat werd bijvoorbeeld verdedigd door de Britse historicus Andrew Roberts (geb. 1963). Roberts is een gerenommeerde Britse geleerde die vele boeken heeft geschreven, zoals *The Storm of War* (2009),[88] een geschiedenis van de Tweede Wereldoorlog, *A History of the English Speaking Peoples since 1900* (2008),[89] *Hitler & Churchill* (2004)[90] en vele andere werken. Hij redigeerde het intrigerende *What Might Have Been* (2005),[91] een boek over hoe de geschiedenis zou zijn verlopen wanneer bepaalde historische gebeurtenissen zich net iets anders (of in het geheel niet) zouden hebben voorgedaan. Roberts is dus niet de eerste de beste. Over de cartoons zei hij: 'Ik heb de cartoons bekeken en ik was niet onder de indruk.'[92] Ook noemde Roberts de cartoons 'saai, opzettelijk provocatief en onnodig'.[93] De protesterende moslims hadden een punt, meende hij.[94]

Het commentaar van Roberts roept verschillende vragen op. Zoals: is het voor de vraag naar de legitimiteit van het optreden van de krant en de cartoonisten zelf van belang dat Roberts 'niet onder de indruk was' van de artistieke kwaliteit van de tekeningen

('unimpressed')? Zouden wet en moraal een verschil moeten maken tussen bijvoorbeeld D.H. Lawrence' (1885-1930) *Lady Chatterly's Lover* (1928)[95] en onbeduidende tekeningen? Als dat zo zou moeten zijn, dan zou de overheid, in het bijzonder de rechter, over maatstaven moeten beschikken om literatuur te onderscheiden van gewone lectuur. Dat is niet eenvoudig. Maar even los daarvan: is het verantwoord echte 'literatuur' een bescherming te verlenen die ontbreekt bij gewone lectuur? Dan zou wellicht Salman Rushdie zijn vrijheid van meningsuiting hebben 'verdiend', en John Le Carré (geb. 1931) nog niet. Is dat denkbaar?

Een tweede verwijt dat vaak gemaakt werd, is dat de cartoons zinloze provocaties zouden zijn. Zinloos, maar provocatief. We vinden dat ook bij Roberts. Hij vond de cartoons zelfs zo provocatief dat hij zei: 'Zij zijn het intellectuele equivalent van "brand" roepen in een overvolle bioscoop.'[96]

Daarmee hanteerde Roberts het bekende beeld van John Stuart Mill (1806-1873) over het roepen van 'brand' in een overvolle schouwburg. Nu was het achteraf (Roberts gaf zijn commentaar nadat de rel was losgebarsten) gemakkelijk vast te stellen dat een hoogst ontvlambare situatie was ontstaan. Maar de vraag is misschien niet zozeer of Flemming Rose en de *Jyllands Posten* hadden moeten weten dat de wereld zo ontbrandbaar was geworden, als wel of men daarvoor had moeten zwichten. Het punt dat Lars Vilks maakte blijft relevant. Men kan de vraag stellen of het verantwoord is te accepteren dat men nog wél cartoons kan maken over Jezus Christus, Boeddha en de dalai lama, maar dat hetzelfde met de profeet Mohammed niet meer mogelijk is. Is Roberts bereid dat te accepteren? Is hij van mening dat we ons daarbij moeten neerleggen? En ziet hij dit wellicht als een 'tijdelijk ongemak' dat vanzelf wel weer zal overwaaien naarmate de tijd voortschrijdt, of accepteert hij dat daarmee een nieuwe trend is gezet voor de toekomst? Of, om het concreet te maken met een voorbeeld, kunnen we leven met het feit dat *The Book of Genesis Illustrated* door de cartoonist R. Crumb[97] wel kan worden gepubliceerd, maar zo'n zelfde boek over de Koran niet?

Of is misschien zelfs dat nog te optimistisch? Ik bedoel dit: in de tweede paragraaf van hoofdstuk 2, waar ik het verschil besprak

tussen de Deense en de Nederlandse benadering in het opkomen voor de vrijheid van meningsuiting, heb ik het voorbeeld behandeld van de Amerikaanse toneelschrijver Terence McNally, die werd geïntimideerd door sjeik Omar Bakri Muhammad en diens organisatie. De sjeik meende dat hij moest opkomen voor de eer van Jezus. Immers, Jezus maakt ook onderdeel uit van de islamitische heilige traditie. Zo is het ook heel goed mogelijk dat radicale islamisten aanstoot nemen aan de beledigende manier waarop Crumb Abraham afbeeldt. Abraham is tenslotte de aartsvader van alle drie de monotheïstische godsdiensten. Die worden niet voor niets aangeduid als de 'abrahamitische godsdiensten'.

Onwillekeurig vraagt men zich ook af hoe ver de historicus Roberts zou willen gaan in het sauveren van de gevoelens van mensen die bezwaren hebben tegen het afbeelden van hun heilige figuren of protesteren tegen een onvoldoende idolate beschrijving. Zou je met de logica van Roberts ook niet moeten pleiten voor een verbod op de heruitgave van *De Duivelsverzen* van Rushdie?[98] En zou Roberts bereid zijn die consequentie te nemen? Roald Dahl (1916-1990), een van de eerste schrijvers die zich tegen Rushdie keerden – want hij zou hebben moeten weten welke krachten hij ontketende – ongetwijfeld wel.[99] Of misschien moeten we dichter bij het metier van Roberts zelf blijven: de geschiedwetenschap. Zou hij bijvoorbeeld ook zo begripvol zijn wanneer islamisten bezwaren zouden hebben tegen *historisch* onderzoek naar heilige figuren?

Naar analogie van het historisch-kritisch onderzoek naar Jezus Christus[100] kan men ook vragen: wat zijn de historische bronnen voor het leven van Mohammed?[101] Mogen die kritisch onderzocht worden, zoals historici plegen te doen?[102] Roberts denkt misschien dat islamisten tevreden gesteld kunnen worden wanneer Kurt Westergaard en Lars Vilks het zwijgen kan worden opgelegd. Maar waarom zouden islamisten het daarbij laten? Waarom ook niet het kritisch koranonderzoek verbieden? Waarom niet de collega's van Roberts het werken onmogelijk maken?

Roberts kreeg bijval van Ziauddin Sardar (geb. 1951), schrijver van de boeken *Desperately Seeking Paradise: The Journeys of a Sceptical Muslim* (2004)[103] en *Why People Hate America?* (2003).[104] Hij zei:

> Ik heb mijn hele leven lang moslims en de islam bekritiseerd, maar ik ben absoluut razend over deze cartoons. Zij zijn een provocatie en een opzettelijke belediging aan het adres van de islam, en een gewelddadig misbruik van macht.[105]

Sardar meent ook dat een vergelijking zou moeten worden gemaakt met de jaren dertig van de twintigste eeuw. Toen werden joden in stereotypen afgebeeld, nu worden moslims op die manier neergezet.[106]

Ook dit commentaar roept vragen op. Als Sardar zich reeds zijn gehele leven heeft beziggehouden met het kritiseren van de islam, zou hij dat toch een legitieme activiteit moeten achten. Hoe kan hij nu zo verbolgen zijn over het feit dat anderen één keer hebben gedaan wat hij al, naar eigen zeggen, zijn hele leven doet? Is hier misschien het verschil dat hij, Sardar, wel de islam mag kritiseren omdat hij zelf moslim is, en Flemming Rose en Kurt Westergaard dat niet zijn en zij daarom volgens hem géén kritiek mogen uiten? Als dat het geval is, dan berust de hele argumentatie op de overtuigingskracht van de stelling dat een religie of culturele praktijk alleen mag worden bekritiseerd door mensen die in het algemeen de culturele praktijk of religie billijken. Is dat een overtuigende visie?

Laat ik beginnen met te stellen dat een dergelijke houding lijkt aan te sluiten bij een menselijke intuïtie dat sommige intieme zaken alleen door betrokkenen zelf mogen worden bekritiseerd. Denk aan de vader die naar zijn eigen overtuiging kritiek mag hebben op de handel en wandel van zijn dochter, maar een ander beslist niet. De vraag is alleen of het een gelukkige zaak is wanneer deze persoonlijke gevoeligheid, die we in het diplomatieke verkeer vaak min of meer stilzwijgend respecteren, ook wordt uitgebreid naar religies en wereldbeschouwingen. Kunnen we wel accepteren dat mensen een gedachtesysteem, een leer, een wetenschappelijke hypothese of een ideologie verklaren tot een 'intieme zaak' die alleen door henzelf of leden van de eigen groep of richting mag worden beoordeeld (en eventueel veroordeeld), maar niet door buitenstaanders?

Het gevaar van de opmerking van Sardar lijkt mij dat het een praktijk stimuleert waarbij men onrecht zoals dat plaatsvindt in

andere culturen nooit meer 'van buiten' mag kritiseren. Die opvatting heeft een naam: cultuurrelativisme.[107] Dat wil zeggen: een cultuur mag alleen 'van binnenuit' van kritiek worden voorzien, maar niet door buitenstaanders.[108] Naar het oordeel van de Britse Labourpoliticus Meghnad Desai (geb. 1940) heeft die mentaliteit school gemaakt in het Westen. Maar – en hier komt het verschil met Sardar – hij waardeert dat niet positief. Hij schrijft:

> De humanitaire zorgen van de westerse media en intellectuelen zijn nogal provinciaal: zij zijn alleen verontwaardigd wanneer het westerse soldaten zijn die moorden of vermoord worden in andere delen van de wereld. Als de 'inboorlingen' elkaar uitmoorden in een afgelegen deel van de wereld, dan staat men daar totaal onverschillig tegenover.[109]

De Nederlandse rechtsgeleerde en filosoof Afshin Ellian stelt datzelfde mechanisme aan de kaak in zijn *Brieven van een Pers* (2005). Hij schrijft: 'We moeten de anti-Verlichtingsdenkers niet verkeerd begrijpen: ze zijn tégen de Verlichting in de islamwereld, maar vóór de Verlichting in Europa.'[110]

Dit is dus precies het omgekeerde van wat Sardar beweert. Volgens Desai zijn de westerse media juist eenzijdig gepreoccupeerd met het westerse geweld en krijgen daarmee mensen 'van binnen de islam' een vrijbrief om door te gaan met het plegen van geweld. In feite is de kritiek op cultuurrelativisme van Desai en Ellian ook reeds aan de orde gesteld door de feministische politieke filosoof Susan Moller Okin (1946-2004) in haar kritiek op het multiculturalisme.[111]

Of gaat het Sardar wellicht om iets anders? Is hij soms van mening dat zijn eigen kritiek op de islam zoals uiteengezet in zijn boek *Desparately Seeking Paradise* vriendelijk en acceptabel blijft, terwijl de kritiek die tot uitdrukking komt in de Deense cartoons grof en onacceptabel is?

Een soortgelijke opmerking als die door Sardar werd gemaakt, vinden we bij de Britse Labourpoliticus Tony Benn (geb. 1925). Benn verwoordt een standpunt dat reeds vele malen in deze discussie is verwoord, het standpunt namelijk dat geloof respect verdient. Hij formuleerde het zo:

> Het geloof van mensen verdient respect. Iets zeggen wat aanstoot geeft aan iemands geloof, is een grote fout. De cartoons hebben grote aanstoot gegeven, en dat op een uiterst gevoelig moment. Dit is niet een zaak van onwettigheid; dat is onzin. Je moet gewoon mensen niet beledigen.[112]

Wat moeten we hiervan denken? Dat je mensen niet zinloos moet beledigen, is zo vanzelfsprekend dat het nauwelijks zin heeft dat nog een keer op te merken, ben ik geneigd te zeggen. De vraag is alleen: wat is 'zinloos'? Doorgaans wordt aan die kwestie achteloos voorbijgegaan, maar dat zou toch onverantwoord zijn. Waren de Deense cartoons 'zinloos'? Waren *De Duivelsverzen* van Rushdie 'zinloos'? Was de film *Submission* van Theo van Gogh en Ayaan Hirsi Ali 'zinloos'? Was de opvoering van het toneelstuk *Corpus Christi* van McNally 'zinloos'? En het omstreden niet-opgevoerde toneelstuk van Gurpreet Kaur Bhatti? Ook 'zinloos'?

Doorgaans gaan de tegenstanders van het 'zinloos beledigen' niet in op deze vragen. Zij denken dat zij hun punt gemaakt hebben wanneer zij één of twee voorbeelden van zinloos beledigen kunnen opvoeren. Zij *veronderstellen* doorgaans dat wanneer mensen aangeven bezwaren te hebben tegen een toneelstuk, een roman, of een feministisch-propagandistische film hier wel 'zinloze beledigingen' in het geding zullen zijn. Maar wat moet iemand doen wanneer hij met het volgende probleem wordt geconfronteerd?

(1) Hij meent in het bezit te zijn van bepaalde kennis, een bepaalde waarheid of informatie die hij aan zijn medemensen meent te moeten communiceren.

(2) Hij is ervan overtuigd dat het overdragen van die waarheid van belang is, omdat de wereld moet worden gewaarschuwd voor een belangrijk gevaar dat hij ziet.
(3) Hij weet ook dat het uitdragen van die waarheid anderen onwelgevallig is en dat zijn tegenstanders alles uit de kast zullen halen om te verhoeden dat hij de waarheid, zoals hij die ziet, aan anderen zal communiceren: valse beschuldigingen, maar ook het cultiveren van het gevoel gekwetst of beledigd te zijn wanneer zij de waarheid moeten aanhoren die hij meent aan de mensen te moeten communiceren.

De vraag is dan: wat moet de persoon wiens dilemma ik hier schets doen?

Wat de 'respectdenkers' kenmerkt, is dat zij het primaat volledig leggen bij punt (3). De overheersende vraag voor Tony Benn is: 'Zal iemand worden beledigd of gekwetst door de waarheid die de sociale hervormer meent te moeten presenteren?' Zij stellen nooit de vraag: 'Kan van Martin Luther King, Socrates, Aletta Jacobs of Taslima Nasrin wel worden gevergd dat zij hun irritante vragen en kritiek opschorten om de gevoelens te ontzien van mensen die heftig gekant zijn tegen de hervormingen die de sociale hervormers willen doorvoeren?' Waarom wordt die vraag niet gesteld? Voor de 'respectdenkers' zijn kennelijk niet de gevoelens heilig van de sociale hervormers (die proclameren zij al snel als 'zinloos'), maar de gevoelens van de degenen die gekwetstheid voorwenden (of misschien ook wel werkelijk ervaren).

Je kunt ook de focus verleggen. Dan vraag je niet: 'Heeft Kurt Westergaard het recht om anderen te beledigen?', maar: 'Hebben mensen het recht te verlangen dat Kurt Westergaard een inzicht dat hij heeft en dat hij meent te moeten communiceren aan de mensheid, achterhoudt omdat sommigen dat inzicht verwerpen?'

Aan het erkennen van een dergelijk recht, het 'recht om niet gekwetst te worden', zitten nogal wat consequenties.[113] Honderden jaren ontwikkeling van het concept gewetensvrijheid[114] en vrijheid van expressie[115] zouden door een dergelijke ontwikkeling worden gefrustreerd of op zijn minst bedreigd.

Naar mijn idee maken de voorstanders van het 'respectdenken' het zichzelf dus veel te gemakkelijk. We moeten niet onmiddellijk geïntimideerd zijn wanneer groepen mensen aangeven beledigd te zijn, maar de vraag opwerpen of zij gegronde redenen hebben beledigd te zijn. Dat brengt mij op een paar opmerkingen over de motieven van mensen wie vaak verweten wordt dat zij beledigend optreden. Westergaard werd er aanvankelijk ook van beschuldigd dat hij het alleen op 'de moslims' zou hebben voorzien. Dat bleek al snel onjuist, want hij geeft aan ook een cartoon te hebben gemaakt over Jezus in een Armani-pak. Alleen: dat riep niet die heftige reacties op.[116]

Niettemin, het publiceren van de cartoons is door velen opgevat als een 'provocatie' die geen enkel redelijk doel dient. Temeer omdat het maar 'cartoons' zijn. Wanneer het niet mogelijk zou zijn om een wetenschappelijke verhandeling te publiceren of een politieke ideologie te analyseren, dán zou de zaak anders komen te liggen, zeggen sommigen. Hoe kan Rasmussen spreken van een aanval op de open samenleving? Is die reactie niet een beetje overtrokken? Gaat het niet gewoon om een paar onbeduidende tekeningetjes in de krant, die weliswaar hevige reacties opriepen maar waarbij de vrijheid van meningsuiting niet wezenlijk in het geding is?

Iemand die bepaald niet geneigd was om het publiceren van de cartoons met grote welwillendheid te bezien, is de Deense geleerde Jytte Klausen. Zij heeft een boek geschreven over de cartoonkwestie.[117] Klausen staat – om het zo maar te zeggen – meer aan de politiek correcte kant, die snel gewag maakt van 'provocaties' en 'gebrek aan respect', dan dat zij zich verwant voelt met de verdedigers van het vrije woord. Zij staat dan ook bepaald niet sympathiek tegenover het initiatief van de *Jyllands Posten* om door middel van het publiceren van de cartoons de kwestie van de vrijheid van meningsuiting aan te kaarten, en evenmin kan zij worden beschuldigd van veel waardering voor de volharding van Kurt Westergaard. Wel is zij erg geïnteresseerd in de zaak en zij schreef een boek over de kwestie dat op de kaft wordt aangeprezen als

'zeer goed gedocumenteerd en met gevoel geschreven'.[118]

Maar – en dat is in dit verband interessant – het boek bevat ook afbeeldingen. Afbeeldingen van demonstraties, documenten waarin het publiceren van de cartoons wordt afgewezen en ander relevant materiaal. Een van de schokkendste documenten in haar boek vond ik een kettingbrief waarin de namen worden genoemd van alle twaalf cartoonisten, evenals die van de cultuurredacteur van de *Jyllands Posten*, en waarop mensen konden 'intekenen' met bedragen die zouden moeten worden uitgeloofd aan moordenaars die een van de cartoonisten van het leven zouden willen beroven.[119] De vraag of men opnieuw de namen moet onthullen van mensen die proberen onder te duiken om te ontkomen aan het geweld dat door terroristen over hen werd afgeroepen, lijkt mij een legitieme morele vraag. Daar zouden Jytte Klausen en Yale University Press een diepgaand moreel beraad over kunnen hebben gehad. Of zij dat inderdaad hebben gehad, is mij niet bekend, maar dat zij het zouden moeten hebben gehad, lijkt mij duidelijk. Maar dat is kennelijk niet wat Klausen en haar uitgever bijzonder heeft bezighouden. Waar de discussie zich op toespitste, was op de vraag of de Deense cartoons waaraan het boek van Klausen gewijd is, zelf in het boek zouden kunnen worden opgenomen. Klausen had dat bepleit bij haar uitgever, maar die wilde dat niet doen. Waarom niet? Omdat dit een gevaar voor de uitgever en haar medewerkers zou kunnen opleveren.

De weigering van Yale University Press tot herpublicatie van de cartoons

Zo kwam een boek op de markt dat vol staat met illustraties, maar niet met de illustraties waarom de hele zaak begonnen was: de cartoons. Dat is vreemd. Hoe kun je een boek schrijven over het aanstootgevende karakter van cartoons wanneer die cartoons zelf niet in dat boek staan afgebeeld? Kan men een boek maken over de Sixtijnse Kapel zonder dat daarvan een afbeelding in het boek is opgenomen, zoals een van de participanten aan het debat als vraag opwierp?

Het boek begint met twee verklaringen: een van de uitgever en een van de auteur. De uitgever legt uit waarom men heeft geweigerd een op zichzelf begrijpelijk verzoek van de auteur te honoreren, namelijk het opnemen van de cartoons in het boek. Yale University Press geeft aan dat men vóór de vrijheid van meningsuiting is ('deeply committed to free expression'). Men was ook graag de auteur ter wille geweest met het opnemen van de cartoons, zo verklaart de uitgeverij. Alleen na het consulteren van deskundigen ('scholars in islamic studies') had men daar toch van afgezien. 'Het overheersende oordeel van de experts was dat een herpublicatie van de cartoons door Yale University Press het serieuze risico met zich meebrengt dat tot geweld zou worden aangespoord.'[120]

In een verklaring die direct onder de verklaring van de uitgeverij is afgedrukt, geeft de auteur haar eigen visie op de gang van zaken. Zij wilde de cartoons opnemen met als doel om een 'beredeneerde analyse en een debat over de cartoonkwestie te stimuleren'.[121] Toen de uitgever niet bereid bleek te zijn de cartoons in het boek op te nemen, heeft Klausen toch ingestemd met publicatie van het boek zonder de cartoons. Maar met spijt ('with sadness'). En dan maakt Klausen weer een toevoeging die vragen oproept: 'Maar ik heb nooit bedoeld dat het boek opnieuw een demonstratie zou worden vóór of tegen de cartoons, en ik hoop dat het boek nog steeds zijn functie kan vervullen zonder illustraties.'[122]

Het is allemaal begrijpelijk, gezien de voorgeschiedenis van geweld, maar het is toch opvallend wat hier gebeurt.[123] Ook een wetenschappelijk boek als dat van Klausen wordt dus getroffen door een vorm van zelfcensuur – in dit geval geïnitieerd door de uitgeverij, maar vervolgens iets waar de schrijfster zich, zij het schoorvoetend, bij neerlegt. De Canadese politiek commentator Mark Steyn (geb. 1959) maakt hierover de volgende droge opmerking: 'Als een moslim zich voorneemt geen afbeeldingen van Mohammed te maken, laat hij zich daaraan houden. Maar waarom zou Yale University Press zich daaraan conformeren?'[124] De Amerikaanse journaliste Anne Applebaum (geb. 1964) vroeg zich in een beschouwing over de neergang van de persvrijheid in Amerika af: 'De uitgeverij Yale is een van de beste in het land: als de redacteuren van Yale aangeven de cartoons niet meer te zullen publice-

ren, waarom zou iemand anders het dan nog doen?'[125]

Tegen deze achtergrond lijkt misschien toch iets te zeggen voor de houding van de Deense premier, die van een 'aanslag op de open samenleving' spreekt. Misschien kan men ook zeggen: het is een aanslag op het vrije onderzoek als een van de pijlers van de ontwikkeling van de wetenschap. Misschien is het zelfs een aanslag op de 'academische vrijheid', de vrijheid om vrij wetenschappelijk onderzoek te doen naar zaken die gevoelig liggen.

De fout van de 'respectdenkers' (en ook van Jytte Klausen) lijkt mij dat zij veronderstellen dat terroristen alleen bezwaren hebben tegen het afbeelden van hun profeet in een spottende context. Dat is niet zo. De experts door wie Yale University Press zich heeft laten voorlichten, hebben in één opzicht gelijk: terroristen zullen echt niet zeggen dat zolang Jytte Klausen de cartoons alleen in een wetenschappelijk boek wil herpubliceren, en dat alles met de beste bedoelingen, het afbeeldingsverbod uit de heilige traditie wel even buiten werking kan worden gezet. Men kan de vraag stellen of Klausen, ondanks haar uitvoerig gedocumenteerde boek en ondanks haar jarenlange bestudering van de zaak, de essentie van wat hier aan de hand is niet volledig is ontgaan.

3 De cartoonkwestie en religieus terrorisme

> De zaak is dat het gebruiken van terreur zeer veel begrip doet ontstaan voor de idealen van de terrorist. Zoals je van iemand die hard schreeuwt min of meer vanzelf aanneemt dat hij dan ook wel erge pijn zal hebben, zo neemt men van iemand die veel mensen doodmaakt – vooral wanneer die mensen ongewapend zijn – al gauw aan dat hij dat allemaal niet zou doen als hij daartoe niet gedwongen werd door grote bewogenheid met het lot van zijn medemens die als Palestijn of Molukker uit zijn vaderland verjaagd is of als Westduitser door Berufsverbote gekweld wordt.
>
> Karel van het Reve[1]

In hoofdstuk 2 heb ik uiteengezet waarom de cartoonkwestie vaak vertekend wordt weergegeven in de berichtgeving in de media daarover (zij het dat de laatste tijd een kentering ten goede valt te constateren). Ook hebben we gezien dat belangrijke commentatoren daarover opvattingen huldigen die zich lenen voor enig kritisch commentaar. Verder heb ik enkele opmerkingen gemaakt over de morele aanvaardbaarheid van het 'cartoonexperiment'.

In hoofdstuk 3 wil ik nog iets langer stilstaan bij een belangrijk aspect van de cartoonkwestie dat tot nu toe weliswaar is aangestipt maar onderbelicht is gebleven. Ik doel op de relatie tussen wat ik noem 'religieus terrorisme' en de cartoonkwestie.

Volgens velen is de cartoonkwestie een 'incident'. Men verwacht dat de zaak zal overwaaien als de wereld weer 'tot rust is gekomen'. Sommigen zien het ook als een kwaadaardige grap of als een provocatie van de zijde van de bedenkers van het experiment. In zekere zin is de hele kwestie dus opgeroepen door de makers

van de cartoons zelf en van de kranten die deze cartoons publiceerden. Wanneer men zou stoppen met dit soort provocaties, dan waait de zaak vanzelf over.

Het zou mooi zijn als dat zo zou gaan. Maar de vraag is: is dat realistisch? Vijf jaar na de eerste protesten tegen de cartoons is de zaak nog steeds niet 'tot rust gekomen'. Garanties dat dit zál gebeuren als men de zaak maar negeert, zijn er evenmin. Er zijn aanwijzingen voor de stelling dat de cartoonkwestie een voorbode is van verdere conflicten tussen wat men zou kunnen noemen een moderne liberaal-democratische staats- en maatschappijorde en religieus fundamentalisme. Dat de aanhang voor fundamentalisme in tegenstelling tot wat velen verwachten weleens zou kunnen toenemen in plaats van afnemen, wordt in ieder geval uiteengezet door schrijvers als Eric Kaufmann, zoals we hebben gezien in de eerste paragrafen van hoofdstuk 1 van dit boek.[2]

Als mijn vermoeden juist is dat het hier geen 'incident' betreft, maar een kwestie die ons de komende tijd nog verder bezig zal houden dan lijkt het verantwoord nog iets dieper op de zaak in te gaan. In hoofdstuk 3 wil ik dat doen door met name te belichten wat precies de relatie is tussen religieus terrorisme en de publicatie van de cartoons. Als het namelijk juist is dat het religieus terrorisme zich de komende tijd mede zal richten op het ondermijnen en aanvallen van het principe van de vrijheid van expressie dan dienen zich allerlei vragen aan die doorgaans niet op een systematische manier worden geanalyseerd. Men kan denken aan het volgende.

Is het verantwoord publicatie van de cartoons op te schorten? Moet men het maken van nieuwe cartoons ontmoedigen? Hoe goed bedoeld al die waarschuwingen tegen provocaties en het schenden van heilige gevoelens ook zijn, men kan niet uitsluiten dat ze een omgekeerd effect zullen hebben. De schroomvalligheid die tegenwoordig in de westerse wereld wordt gecultiveerd ten aanzien van kwetsingen aan het adres van religieuze fanatici, zouden weleens een aanmoedigend effect kunnen hebben op terroristen. Zij worden niet gepacificeerd, maar aangemoedigd door al die inschikkelijkheid.

Als deze bedenkingen enige grond hebben, dan zou dat betekenen dat bestuurders en politici die aandringen op een – zoals zij

het zelf beschouwen – 'pragmatische houding', 'gematigdheid' en 'geen olie op het vuur gooien', ons – alle goede bedoelingen ten spijt – dieper in het moeras trekken.

Het is ook niet denkbeeldig dat het feit dat het religieus terrorisme zoveel voet aan de grond heeft kunnen krijgen in de westerse en niet-westerse wereld, te wijten is aan de coulante, begripvolle en vermeend tolerante houding van juist die bestuurders en politici die hebben geprobeerd met concessies de fanatici tevreden te stellen. De Peruviaanse schrijver Mario Vargas Llosa (geb. 1936) heeft in dit verband weleens de vraag gesteld wat er gebeurt met een wild dier dat je een lap rauw vlees toewerpt. Zal dat zijn honger stillen? Of smaakt dat, wat het dier betreft, alleen maar naar meer?[3]

Een ander gegeven dat religieus terrorisme wind in de zeilen blaast, zijn de verkeerde diagnoses door intellectuelen die proberen het verschijnsel te duiden.[4] Een belangrijk onderdeel van die verkeerde diagnose is naar mijn idee dat degenen die geweld over zich hebben afgeroepen, dat hebben gedaan door het provocatieve karakter van hun uitingen. De gedachte dat terroristen alleen meningsuitingen willen beknotten die kunnen worden gebrandmerkt als 'provocatief', is veel te optimistisch gebleken. De gedachte van bijvoorbeeld Jytte Klausen dat terroristen cartoons die voor academische doeleinden in een boek worden gepubliceerd met welwillendheid zullen bezien en daarmee zullen gedogen, en alleen zullen aanslaan op de met boosaardige motieven gepubliceerde tekeningen in de *Jyllands Posten*, is misschien wel een gevaarlijk soort misvatting. Wat dat betreft is het jammer dat het boek *Islamisten en naïvisten. Een aanklacht* (2006) van Karen Jespersen en Ralf Pittelkow niet meer aandacht heeft gekregen.[5] Dit is een van de beste boeken die over de cartoonkwestie verschenen zijn, maar de werking is beperkt gebleven tot Denemarken, Spanje en Nederland. Het is oorspronkelijk in het Deens verschenen en vervolgens in het Nederlands en in het Spaans vertaald. De Engelstalige wereld heeft echter alleen kennis kunnen nemen van het boek van Klausen, een boek dat een – in de terminologie van Jespersen en Pittelkow – 'naïvistische' ondertoon heeft.

Nu ben ik in hoofdstuk 2 voornamelijk ingegaan op de morele

aanvaardbaarheid van het cartoonexperiment. Ik heb ook verdedigd dat hoewel de tegenstanders van het experiment in de veronderstelling verkeren dat zij de belangen behartigen van kwetsbare religieuze en etnische minderheden, zij de facto de belangenbehartigers zijn geworden van terroristen. Terroristen blijken niet alleen gewelddadig te zijn, maar blijken ook nog eens grote strategen te zijn. Het is voortreffelijk gelukt westers schuldgevoel[6] te exploiteren en een principe in het defensief te drukken (het principe van vrije kritiek) dat op de lange termijn zo noodzakelijk is om het religieus fundamentalisme te kritiseren.

In dit hoofdstuk wil ik een tweede punt bespreken waarom de cartoonkwestie omstreden is. Het betreft enerzijds moderne principes als het vrije onderzoek, de vrije meningsuiting, het recht om dingen te lezen enerzijds, en anderzijds de aanspraken van de religie. Dat is nodig, want velen zien hier een uiterst harmonieuze relatie, terwijl er toch duidelijk spanningen te onderkennen zijn. Dat religie zich op gespannen voet kan verhouden met vrijheid van expressie, wordt door velen als een vorm van tendentieuze kwaadsprekerij beschouwd. De rol van religie wordt vaak zelfs volledig ontkend. Opvallend is bijvoorbeeld dat in het boek van Jytte Klausen de rol van religie geheel ontbreekt. Zij gaat uitvoerig in op alle politieke verwarring, miscommunicatie en de wijze waarop de cartoonkwestie politiek is 'misbruikt', maar dat wordt zo zwaar aangezet dat de religieuze achtergrond van de zaak geheel achter de coulissen verdwijnt. Dat is iets wat mij al jarenlang fascineert, en ik wil proberen in dit boek hiermee in het reine te komen. Laat ik dus beginnen met de vraag wat religie precies met terrorisme te maken heeft. Naar mijn idee is de westerse geseculariseerde elite blind geworden voor religie als een gedragsbeïnvloedende factor. Men denkt dat omdat religie in het eigen leven geen rol speelt, religie ook geen rol speelt in het leven van anderen. Men denkt dat, omdat religie alleen in een verdampte en vrijzinnige vorm een plaats heeft gekregen in Europa, dat ook wel in de rest van de wereld het geval zal zijn (of binnenkort het geval zal worden). Maar dat is misschien naïef.

Stel dat we aan Umar Farouk Abdulmutallab zouden vragen: 'Waarom wilde jij het vliegtuig van vlucht 253 laten ontploffen?' Dan is zijn antwoord dat hij dit moest doen van zijn religie. Stel dat we aan Jigal Amir vragen waarom hij Jitzak Rabin vermoordde. Dan antwoordt hij: 'Omdat het mijn religieuze plicht was.' En wat nu wanneer we dezelfde vraag stellen aan Scott Roeder, de moordenaar van George Tiller? Dan antwoordt deze dat abortus verboden is in de Heilige Schrift; de passages in de Bijbel waarin dat het geval is, voert hij op als legitimatie voor zijn handelen.[7] En stel dat we aan Mohammed Muhideen Gelle vragen waarom hij Westergaard wilde vermoorden? Dan antwoordt hij: 'Omdat men geen dingen mag schrijven die de Profeet in een kwaad daglicht stellen.' Hoe hij dat weet? Dat weet hij omdat het hem geleerd is in de heilige traditie en omdat het teruggaat op uitspraken uit zijn heilige boek (in zijn geval de Koran). Kortom, in al deze gevallen wordt voor het geweld een religieuze legitimatie aangevoerd.

Een dergelijke verklaring, zo is mij gebleken tijdens lezingen die ik over dit onderwerp gegeven heb de afgelopen jaren, wordt door maar weinig mensen die ik hierover spreek (gelovig of ongelovig – dat maakt niet uit) geaccepteerd. Bijna iedereen zegt: 'Maar je gelooft toch niet dat religie hier iets mee te maken heeft?'

Ik zeg dan: 'Dat verzin ík niet. Dat zeggen die mensen zelf. Abdulmutallab, Amir, Roeder en de man die Westergaard wilde vermoorden, zeggen dat zelf.'

Maar dat gelooft niemand. Dat verschijnsel van het retoucheren van het plaatje waardoor de religieuze factor uit het beeld verdwijnt, is mij enorm gaan fascineren, omdat het zo afwijkend is van de wijze waarop we doorgaans met dit soort zaken omgaan.

Let wel: ik zeg dus niet dat de relatie tussen terrorisme en religie eenvoudig valt te beschrijven. Het is een heel ingewikkelde relatie en het zal dus ook de nodige nuances vergen om die relatie goed te analyseren en beschrijven (wat ik hieronder zal proberen te doen). Wat ik alleen wil aangeven, is dat we het hedendaags religieus terrorisme nooit zullen begrijpen wanneer we op die manier te werk gaan.

Laten we om te beginnen het contrast aangeven met het niet-religieus terrorisme. Stel dat aan een IRA-terrorist tijdens zijn proces wordt gevraagd waarom hij een aanslag heeft gepleegd. Dan presenteert hij een politieke argumentatie die iets te maken heeft met de onafhankelijke status van Ierland.[8] Stel dat aan een Baskisch terrorist wordt gevraagd naar zijn redenen om een aanslag te plegen. Dan antwoordt hij dat hij een onafhankelijk Baskenland wil. Stel dat we aan een lid van de RAF vragen wat hem of haar bewoog tot het plegen van aanslagen.[9] Je hoort nooit dat die IRA-terrorist, RAF-terrorist of Baskische terrorist niet worden geloofd. Men neemt hier voetstoots aan wat deze mensen zélf als motieven voor hun handelen opgeven. Met de religieus gemotiveerde terrorist is dat heel anders. Daar gelooft de buitenwereld in beginsel níet dat hij betrouwbare informatie geeft over zijn eigen motieven. De motieven van de religieuze terrorist worden moeiteloos omgetoverd tot iets wat niets met religie te maken heeft.

Hoe valt dat te verklaren? Hebben we hier te maken met een blinde vlek bij het grote publiek en ook bij een aanzienlijk deel van de deskundigen? Zijn zij eenvoudigweg niet in staat een religieus motief als 'religieus' te duiden? Of hebben terroristen inderdaad totaal geen besef van het feit dat zij door heel andere dingen worden gemotiveerd dan zijzelf aangeven? Weten de 'deskundigen' misschien beter wat de terrorist bezielt dan hijzelf?

Er is ook nog iets anders fascinerend aan dit onderwerp. Dat is dat het niet zelden voorkomt dat in een gedachtewisseling over het onderwerp dat ik hier aan de orde stel, mijn gesprekspartner een wonderlijke tournure maakt. Hij zegt dan: 'Luister, je moet begrijpen dat voor sommige mensen religie enorm belangrijk is. Niet voor jou of voor mij, maar voor sommige mensen wel. Daar moet je rekening mee houden en mensen vooral niet provoceren met het soort van opvattingen zoals je die nu presenteert.' Ik noem dit een 'wonderlijke' opvatting, want een en dezelfde persoon die eerst verdedigde dat religie een quantité négligeable is, blijkt in een latere fase van het gesprek ineens doordrongen van het feit dat religie een allesdoordringend verschijnsel is, waarmee

men met de grootst denkbare voorzichtigheid moet omgaan.

Waarom voorzichtig? Eerst volgt dan iets over 'respect' en 'dialoog', maar al snel blijkt mijn gesprekspartner hoogst bezorgd te zijn over het geweld dat kan worden ontketend wanneer religie op dezelfde wijze zou worden behandeld als we heel gewoon vinden wanneer het gaat om de theorieën van John Stuart Mill of die van Albert Einstein (1879-1955). 'Religie kun je nu eenmaal niet vrij bespreken,' lijkt mijn gesprekspartner te willen zeggen, 'filosofie en natuurwetenschap wel. Het enige wat hier past is apaiseren. Je moet tenslotte een tijger niet op zijn staart gaan staan. Zo is het toch?'

Religieus terrorisme is echt 'religieus'

Wat deze gang van zaken bijzonder maakt, is dat mensen die ontkennen dat terrorisme en religie iets met elkaar te maken hebben soms ook geen enkele speciale kennis hebben van het onderwerp. Zij hebben geen studie gemaakt van terrorisme en vaak ook niet van religie, laat staan van de *relatie* tussen godsdienst en geweld.[10] Maar één ding blijken zij met een enorme stelligheid te weten: religie kan géén aanleiding zijn voor geweld. Zij hebben intuïtief kennelijk een aanzienlijke kennis van de ware aard van religie, en trouwens ook van de aard van het terrorisme. Zij hebben, zo lijkt het bijna wel, aangeboren kennis in de platoonse zin. Zij weten zonder ooit een stap in de empirische wereld te moeten zetten dat de idee 'religie' zuiver, schoon en mooi is. Als een platoonse *eidos*.

Het komt ook wel voor dat ik verbijsterde gezichten zie als ik mijn theorie ontvouw. Is die man een serieuze wetenschapper? Hoe kan hij zo naïef en onwetend zijn dat hij denkt dat die religieuze terroristen een inzicht hebben in hun eigen motieven? Vervolgens probeert men mij soms collectief uit de droom te helpen door te laten zien dat de 'problemen waar we nu voor staan' iets te maken hebben met 'de politiek', de 'machtsverhoudingen in de internationale betrekkingen', 'marginalisering', de te vaak bekritiseerde 'rol van religie in het openbare domein', spotzucht van atheïstische schrijvers, discriminatie op de arbeidsmarkt – een keur

aan verklaringen voor terrorisme trekt aan ons voorbij. Geen enkele verklaring is zo wonderlijk of ze is wel beter dan de verklaring van terroristen zelf.

Op deze plaats van het boek wil ik alleen maar van de lezer vragen dit ook enigszins 'fascinerend' te vinden. Hoe komt dit? Ik begrijp dat ik nog uitvoerig moet uitleggen wat terrorisme en religie met elkaar te maken zouden kunnen hebben. Immers, hóe die relatie precies moet worden geconstrueerd, heb ik nog helemaal niet aangegeven. Maar voorlopig moet ik het even laten bij het delen van deze 'fascinatie' met de lezer.

Ik wil dus beginnen met een observatie van de terrorist zelf en dat is dat hij (ik ga voor het gemak even uit van een 'hij')[11] religieus is gemotiveerd. Men kan het ook als volgt zeggen. Het lijkt erop dat bepaalde terroristische acties:

(1) religieus *gemotiveerd* zijn in de zin dat de pleger van het geweld daartoe gestimuleerd wordt door religieuze overwegingen;
(2) religieus *gerechtvaardigd* worden in de zin dat men zich beroept op godsdienstige argumenten om te rechtvaardigen wat men doet;
(3) gericht zijn op de *bescherming van religie* in de zin dat men probeert een bepaalde interpretatie van het geloof met gewelddadige middelen af te dwingen.

Dat laatste is van belang. Het terrorisme probeert een bepaalde interpretatie van de heilige traditie te beschermen. Maar het doet dat niet met vreedzame middelen (een boek, een artikel, een column, een film, een toneelstuk, een preek – wat ook maar), maar met geweld. De man die Kurt Westergaard wilde vermoorden, heeft de stellige overtuiging het hoogste wat er is, de religie, te moeten beschermen tegen de 'aanslag' (zo zal hij dat ongetwijfeld ervaren) die daarop gepleegd wordt door mensen als Westergaard. Roeder heeft de indruk dat hij religieuze waarden zoals de heiligheid van het leven moet beschermen.

Door dat laatste lijkt het hedendaags terrorisme weer een beetje op de inquisitie, zoals deze werd georganiseerd in een samenwer-

king tussen kerk en staat.[12] Is Al-Qaida misschien een soort 'wilde inquisitie'?

Als dit alles ook maar enigszins plausibel is, dan lijkt het van belang dat we proberen te begrijpen wat terroristen bezielt. Hoe kan het dat iemand zijn eigen interpretatie van religie zo graag wil verdedigen dat hij daarvoor wel wil sterven?

Het profiel van de religieuze terrorist

Langzaamaan begint zich nu het profiel te concretiseren van wat men de 'religieuze terrorist' zou kunnen noemen. In de paragraaf 'Vijf kenmerken van religieus terrorisme' in hoofdstuk 1 heb ik het religieus terrorisme getypeerd aan de hand van vijf kenmerken: (1) het gebruik van geweld, (2) gericht tegen de staat, (3) gericht op een bepaald strategisch doel, (4) van een ideële geaardheid, (5) ter bescherming van de religie. Het laatste element, de religiositeit, heb ik echter nog onvoldoende uitgewerkt. Wat maakt het doel van de religieuze terrorist nu precies 'religieus'?

In het vervolg van *Het monotheïstisch dilemma* zal ik proberen te laten zien hoe het religieuze element aansluit bij verhalen uit de monotheïstische traditie. In die verhalen zoals ik die hier zal interpreteren, komt dan een zekere preoccupatie naar voren met telkens dezelfde thema's. Het religieuze element uit het profiel van de religieuze terrorist laat zich typeren aan de hand van vier kenmerken: morele heteronomie, martelaarschap, duaal burgerschap en antimodernisme. Ik zal nu bij elk van die vier kenmerken enkele kanttekeningen plaatsen.

Morele heteronomie. Een eerste kenmerk dat we bij Abdulmutallab, Amir, Roeder en de aanvaller van Kurt Westergaard tegenkomen, is – hoe vreemd dat ook moge klinken – een gemeenschappelijke opvatting over ethiek. Die opvatting over ethiek is gebaseerd op de bereidheid om persoonlijke morele overwegingen opzij te zetten wanneer die strijden met een moraal van een hogere – en dat wil zeggen – *religieuze* orde. Voor hen is moraal alleen maar gelegitimeerd wanneer deze gegrondvest is in een goddelijke zijnsorde. Dit is niet een idee dat alleen extremisten hebben ver-

zonnen. Zoals de Amerikaanse terrorismedeskundige Walid Phares schrijft in *The War of Ideas* (2007), hebben religies een enorme invloed gehad in de vorming van beschavingen.[13] De gedachte dat ook moraal ondenkbaar is zonder religieus fundament, is wijdverbreid.[14] Vanuit een transcendente werkelijkheid (een wereld aan gene zijde van deze wereld) krijgen zij de opdracht tot het verrichten van handelingen die wellicht met de gewone alledaagse moraal in strijd lijken, maar die vanuit het goddelijke perspectief toch moeten worden gesanctioneerd. Voor religieuze terroristen geldt altijd dat zij niet de religie gebaseerd zien in moraal, maar de moraal gebaseerd in religie. Het is niet de ethiek die bepaalt welke religieuze geboden aanvaardbaar zijn en welke niet, maar het is juist de religie die bepaalt welke morele geboden moeten worden nagevolgd.

In de theorie van de ethiek duiden we die positie aan als die van de 'morele heteronomie'.[15] Het goede is goed omdat God het voorschrijft. Het kwade is kwaad omdat God het verbiedt. Een andere legitimatie van de moraal dan de goddelijke wil is non-existent.

Dat idee – in verschillende verhalen te vinden binnen de monotheïstische traditie, die ik nog nader zal analyseren – is een belangrijk onderdeel van wat ik het 'profiel van de religieuze terrorist' zou willen noemen. Ik zal hieronder duidelijk maken hoe dat samenhangt met bepaalde verhalen uit de monotheïstische traditie, zoals het verhaal van Abraham die het goddelijk bevel krijgt zijn zoon te offeren (zie de paragraaf 'Het offeren van Isaak' in hoofdstuk 5) en het verhaal van Pinechas, die de ketter Zimri straft (zie de tweede paragraaf van hoofdstuk 7, 'Pinechas' moord op de afgodendienaars').

Morele heteronomie houdt de ontkenning van morele autonomie in. Morele autonomie is – voorzover het wordt gehanteerd in de context waarin ik het begrip nu hanteer – de visie op de moraal waarbij deze onafhankelijk van religieuze openbaring wordt gedacht.

Morele autonomie heeft een lange geschiedenis, maar kreeg vooral in de negentiende eeuw verbreiding door het toenemende rationalisme en de secularisatie.[16] Daarbij waren de vaandeldra-

gers van de morele autonomie niet altijd de grote denkers, zoals we die nu in de geschiedenissen van de wijsbegeerte aantreffen. Vaak waren het denkers die nu vergeten zijn, maar die toch de moed hadden de consequenties te trekken uit bepaalde aanzetten die de grote denkers niet altijd tot hun logische eind doordachten. Ten aanzien van de morele autonomie zou men bijvoorbeeld kunnen denken aan een van de moedigste schrijvers over religie in de negentiende eeuw, namelijk Francis William Newman (1805-1897), de jongere broer van de bekendere kardinaal John Henry Newman (1801-1890). Ook Francis Newman verdient nog steeds onze aandacht omdat hij, zoals Alfred William Benn (1843-1915) schrijft in zijn *The History of Rationalism in the Nineteenth Century* (1906), de moed heeft gehad de heersende orthodoxe religie ter discussie te stellen op punten waarop Mill en George Grote (1794-1871) dat niet durfden, en Carlyle (1795-1881) zich daar niet om bekreunde.[17]

De proclamatie van morele autonomie door Newman vinden we in zijn commentaar op het evangelie. Hij stelt een belangrijk punt aan de orde. Toen degenen die naar Christus luisterden de conclusie trokken dat de leringen en het gedrag van Christus 'heilig' en 'goed' waren, beschikten zij kennelijk over een criterium om dat vast te stellen.[18] In al zijn eenvoud is dit een belangrijk argument voor de stelling van de autonomie van de moraal. Dit inzicht, dat moraal niet 'van boven' komt maar te maken heeft met de menselijke natuur, werd populairder in de achttiende eeuw en raakte wijdverbreid in de negentiende eeuw. Uiteindelijk gaat het terug op Socrates. Daarom is op het omslag van *The Secular Outlook*, mijn vorige boek, een schilderij afgebeeld van de onbekende Franse schilder Jacques-Philip-Joseph de Saint-Quentin (1738-?), *De dood van Socrates*. Daarmee won Saint-Quentin in 1762 de Grand Prix de l'Académie Royale. Het jaar 1762 was tevens het eerste jaar waarin het mogelijk werd gemaakt voor degenen die naar de prijs wilden dingen, te kiezen voor een antiek en niet alleen een bijbels onderwerp voor hun schilderijen. Het jaar 1762 is tevens het jaar waarin Rousseau zijn *Du contrat social* publiceert, met daarin een pleidooi voor een *civiele* religie.[19]

Martelaarschap. Een tweede punt is veel bekender dan het eer-

ste en het zal door iedereen onmiddellijk worden herkend als een onderdeel van het profiel van de religieuze terrorist. Ik doel op het 'martelaarschap'.[20] Men kan veel ten nadele van de religieuze terrorist zeggen, maar niet dat het hem ontbreekt aan de bereidheid om zeer zware offers te brengen voor het realiseren van zijn idealen. We kennen allemaal mensen die met de mond iets belijden maar in hun dagelijks leven niet handelen in overeenstemming met hun pretenties. De martelaar doet dat niet. Hij blijkt tot zware offers bereid te zijn. In zijn algemeenheid heeft de Britse rechtsgeleerde en advocaat Norman Bentwich (1883-1971) gelijk wanneer hij schrijft:

> De menselijke geschiedenis heeft aangetoond dat door de eeuwen heen mensen gemakkelijker bereid waren om anderen te doden voor hun opvattingen dan daar zelf voor te sterven.[21]

Wat de martelaar onderscheidt van de rest van de mensheid, is dat de martelaar wel degelijk bereid is ook zelf te sterven voor zijn opvattingen. De Amerikaanse intellectueel Dinesh D'Souza heeft dan ook gelijk wanneer hij over de instructies aan zelfmoordterroristen schrijft: 'Dit zijn niet de instructies die men geeft aan lafaards of aan gekken.'[22] Ik zal hieronder verhalen analyseren uit de Bijbel waarin ons dat als ideaal wordt voorgehouden.[23] Dat Abdulmutallab, Roeder, Amir en de aanvaller van Westergaard tot die 'martelaren' behoren, is duidelijk. Abdulmutallab was bereid te sterven. Roeder is bereid een zware straf te ondergaan. Amir kan ook niet de illusie hebben gekoesterd dat hij niet zou worden opgepakt om voor jaren uit de samenleving te worden verwijderd. Zoals Hillel Halkin schrijft:

> Jigal Amir zou de rest van zijn leven in de gevangenis verblijven, en dat zonder verlof. Hij had van tevoren uitvoerig nagedacht over wat hij zou gaan doen voordat hij het deed. Hij had besloten dat hij bereid was de volle prijs te betalen en die zou hij ook betalen. Hij heeft herhaaldelijk aangegeven dat hij geen spijt had van wat hij had gedaan, en er is geen reden hem niet op zijn woord te geloven.[24]

Voor de aanvaller van Kurt Westergaard ligt dat niet anders. Een buitenstaander kan bijna niet anders dan zich verbijsterd afvragen waar mensen de motiverende kracht vandaan halen om zulke offers te brengen. De deuterocanonieke boeken uit de Bijbel leren ons daarover meer.

Duaal burgerschap. Een derde punt dat we bij alle religieuze terroristen tegenkomen, is onderbelicht in de literatuur en wordt ook in het algemeen bewustzijn niet onmiddellijk met religieus terrorisme geassocieerd. Toch is het van grote betekenis, zoals ik hierboven impliciet duidelijk heb gemaakt en hieronder nog verder zal doen door het analyseren van bijbelse verhalen. Ik doel op het idee van een soort 'duaal burgerschap', zoals ik dat in het zevende hoofdstuk van dit boek zal uitwerken. De terrorist ervaart zichzelf als burger van twee werelden. Hij is enerzijds iemand die deel uitmaakt van een nationale staat, maar anderzijds leeft hij geestelijk in een andere wereld, die eisen aan hem stelt die zo klemmend zijn dat hij grove misdaden in deze wereld voor zijn rekening wil nemen.[25] Het is vanuit die andere wereld dat hij opdrachten ontvangt (of meent te ontvangen) over daden die hij hier moet verrichten en die wellicht geheel in strijd zijn met de wetten en de morele normen van de natiestaat (hier ligt dus ook een duidelijke relatie met het eerste onderdeel van het profiel van het religieus terrorisme: morele heteronomie).

Ik noem dat 'duaal burgerschap', maar men zou met evenveel recht kunnen zeggen dat het helemaal geen burgerschap is. Het is althans geen burgerschap van de natiestaat. De religieuze terrorist voelt zich ook altijd een vreemdeling in de staat waarin hij leeft. Het staatsgezag is voor hem non-existent. Zijn rijk is niet van deze wereld. De sharia is zijn norm, niet de wetten van het land waarin hij woont (Abdulmutallab). De joodse Bijbel geeft aan welke claims op land rechtmatig zijn, niet het Israëlisch parlement (Amir). Deuteronomium bepaalt wanneer het leven begint en beschermenswaardig is, niet het Supreme Court van de Verenigde Staten van Amerika (Roeder). Ik zal in hoofdstuk 7, de paragraaf over 'Pinechas' moord op de afgodendienaars', laten zien hoe het duaal burgerschap een basis heeft in het verhaal van Pinechas in Numeri 25.

Antimodernistisch. Een vierde element dat we bij de religieuze terrorist tegenkomen, is een bij uitstek antimodernistische opstelling.[26] De religieuze terrorist lijkt alle vrijheden die de moderne wereld heeft gebracht te verwerpen. Het verst daarin gaat misschien nog wel de islamistische terrorist Abdulmutallab. Alles wat met name de westerse wereld te bieden heeft wordt met grote beslistheid van de hand gewezen: democratie, rechtsstaat, burgerlijke vrijheden als seksuele vrijheden of religieuze vrijheden – alles. Het enige wat telt, is religieuze zuiverheid. De islamisten zijn trouwe volgelingen van Sayyid Qutb (1906-1966).[27] Hetzelfde zien we bij Gelle (de Somaliër die bij Westergaard binnendrong), maar ook bij Roeder.

In de definitie van de AIVD van terrorisme die hierboven werd geciteerd (zie de paragraaf 'Het Wetboek van Strafrecht over terrorisme' in hoofdstuk 1) werd gesproken van het gebruik van geweld om 'maatschappelijke veranderingen te bewerkstelligen of politieke besluitvorming te beïnvloeden'.[28] Artikel 83a van het Nederlandse Wetboek van Strafrecht drukt het nog iets duidelijker uit wanneer men het terroristisch oogmerk aanduidt als het streven om 'fundamentele politieke, constitutionele of sociale structuren van een land of een internationale organisatie ernstig te ontwrichten of te vernietigen'.

Voor een goed begrip van het religieus terrorisme is nu van belang dat men begrijpt dat deze ambitie tot het vernietigen van de nationale politieke structuren geschiedt om *religieuze* redenen. Het zijn redenen die ontleend zijn aan de heilige traditie, de Heilige Schrift, legenden over religieuze leiders en dergelijke, maar soms ook directe openbaringen die aan de individuele terrorist zijn gedaan en die voor hem prioriteit hebben boven de aardse morele en juridische wetten (ik kom hier nog op terug bij de bespreking van het verhaal van Pinechas in hoofdstuk 7).

Bij de *pro-life*-activisten groeide één punt waarop zij heftig van mening verschilden met de rechtsorde van de natiestaat waarin zij leefden geleidelijk uit tot een volledige verwerping van modern Amerika. Bij het verzet tegen de vrijheid van expressie, zoals we die bij de aanvaller van Westergaard aantreffen, wordt de vrijheid van meningsuiting gezien als het ankerpunt voor andere

onvrede die men heeft met de 'moderniteit'.

Dit sluit overigens niet uit dat religieuze terroristen op allerlei manieren aansluiten bij *onderdelen* van het moderne denken.[29] In zekere zin zijn het 'anarchisten' of 'individualisten' die zich weinig aantrekken van de traditionele gezagsstructuren van religieuze organisaties. Zij laten zich niet in het gareel houden door de paus of de ayatollah. Men kan ook zeggen: zij luisteren alleen naar de paus of de ayatollah wanneer zij denken dat de geestelijk leiders handelen in overeenstemming met de wensen van God. De religieuze terroristen zijn daarom meer 'protestants' dan 'katholiek'.[30]

Ook kan men constateren dat hun gewelddadige religiositeit eerder 'modern' dan 'traditioneel' te noemen valt, in de zin dat pas sinds de jaren zeventig van de twintigste eeuw het radicalisme is toegenomen.[31] Dat zou er ook op kunnen wijzen dat maatschappelijke gebeurtenissen en politieke processen radicalisering stimuleren. Het probleem met die maatschappelijke gebeurtenissen en politieke processen is alleen dat deze zo enorm vaak als de enige oorzaak van religieus terrorisme worden opgevoerd dat er voor wat ik noem de 'theologie van het terrorisme' te weinig aandacht bestaat. Daarmee miskent men een belangrijk maatschappelijk fenomeen. Men loopt ook het gevaar de verkeerde therapieën toe te passen, omdat de diagnose gebrekkig is. 'Modern' is verder dat de terroristen gebruikmaken van de modernste middelen om de strijd tegen de moderniteit te voeren.

De overheid probeert terrorisme te begrijpen

Hierboven gaf ik aan dat het a priori uitsluiten van de religieuze factor als motiverende kracht voor het religieus terrorisme wijdverbreid is. Dat geldt ook voor de hoogste autoriteiten die met terrorismebestrijding zijn belast. De voormalige Nederlandse minister van Justitie, J.P.H. Donner (geb. 1948), gedurende een belangrijke periode verantwoordelijk voor de coördinatie van het Nederlandse terrorismebeleid (van 2002 tot 2006), heeft verschillende keren benadrukt dat het hedendaagse terrorisme geen religieuze basis heeft. Zo verzette de minister van Justitie zich tegen de

stelling 'dat de aanslagen in New York uit religie voortvloeiden'.[32] Geweld heeft niet te maken met de religies, maar met gewelddadige mensen, meende Donner. Hij verwoordde daarmee een standpunt dat velen met hem deelden en ongetwijfeld nog steeds delen. De religie wordt immers 'gebruikt' om aan het geweld zin te geven. Het is niet de oorzaak van het geweld zelf.

Opnieuw de vraag: zou dat zo zijn? Hoe weet Donner dat geweld niet kan voortvloeien uit religies? Heeft hij dat onderzocht? En hoe kan het zijn dat precies het omgekeerde wordt beweerd in sommige overheidsstukken? In het AIVD-rapport *Van dawa tot jihad* (2004) bijvoorbeeld wordt uitvoerig ingegaan op de religieuze bronnen van het terrorisme.[33] Die liggen in radicale stromingen als het salafisme en wahabisme, zegt de AIVD. Dat wordt ook bevestigd in het rapport *Ideologie en strategie van het jihadisme* (2009) van de Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding.[34] Het is ook een stelling die door verschillende deskundigen op het terrein van terrorisme wordt verdedigd.[35] Hoe kan de minister dan zeggen dat terrorisme niet met religie te maken heeft?

Dat religieuze tradities geen aanknopingspunten bieden voor geweld, is zo'n wijdverbreide overtuiging dat het doorgaans niet eens expliciet wordt beargumenteerd. Men gaat daar gewoon van uit. Dat blijkt ook uit een krantenkop boven een artikel in *The Washington Post* uit 1995, waarin uitvoerig wordt stilgestaan bij de theologische redeneringen waarmee Jigal Amir zijn moord op Jitzak Rabin rechtvaardigde.[36] Die krantenkop luidde: 'Religion Student Twisted Jewish Law to Justify Rabin's Assassination'. In vertaling: 'Student van godsdienst verdraaide het joodse recht om de moord op Rabin te rechtvaardigen'.

Het gaat mij nu om het woord 'twisted' ('verdraaide'). In een dergelijke kop ligt al een interpretatie besloten. De kop had ook kunnen luiden: 'Religion Student Used Jewish Law to Justify Rabin's Assassination'. In dat geval zouden de schrijvers van het artikel, Barton Gellman en Laura Blumenfeld, in de kop althans, nog open hebben gelaten of de rechtvaardiging voor de moord daadwerkelijk steun zou vinden in joodse bronnen. Maar dat willen de journalisten kennelijk uitsluiten, nog voordat ook maar één argument geleverd is. De onuitgesproken redenering is kennelijk deze:

(1) Jigal Amir heeft iemand vermoord.
(2) Moord is iets heel kwaads.
(3) Jigal Amir beroept zich op religieuze bronnen.
(4) Religie is uit de aard der zaak niet iets wat oproept tot kwaad.
(5) Jigal Amir moet dus wel een verkeerde interpretatie ('twisted') hebben gegeven aan die religieuze bronnen.

Een werkelijk nieuwsgierige journalist die de zaak iets minder vooringenomen zou benaderen, zou geïntrigeerd kunnen zijn door de betogen van Jigal Amir, uitzoeken op welke teksten hij zich precies beroept, om vervolgens te beoordelen of deze teksten inderdaad worden 'verdraaid' om een moord te kunnen rechtvaardigen.

Het artikel van Gellman en Blumenfeld biedt daarvoor ook verschillende aanknopingspunten. Zo constateren zij bijvoorbeeld dat Amir geen gek is ('freak nor misfit'). Hij is een 'verontrustende figuur' voor vele Israëli's, zeggen de journalisten, want Amir is een zeer gedisciplineerde man die serieuze studie heeft gemaakt van de religieuze bronnen van zijn geloof. In het bijzonder onderzocht hij onder welke omstandigheden het verantwoord zou zijn iemand te vermoorden. Hij kwam na rijp beraad tot de slotsom dat zijn religieuze plicht hem niets anders toeliet dan de gekozen leider van zijn volk ter dood te brengen.

Op de Hayishuv Hedadash High School in Tel Aviv had hij les gehad van ultraorthodoxe leraren die een visie op de geschiedenis hooghielden waarin straf en vergelding een centrale eschatologische betekenis hadden. Zij leerden ook dat de Thora het primaat had over het gewone seculiere recht. Op het universitaire Bar Ilan Instituut voor Voortgezette Thora-studies had hij geleerd dat de hoogste morele plicht bestond in het verrichten van een zware opdracht die voor de meesten te hoog gegrepen zou zijn.

Tijdens zijn studententijd had hij ook geleerd dat religieuze plichten voorgaan boven seculiere plichten. Hij ontwikkelde een mystiek geloof in de lotsbestemming van het land van Israël. Wat zou moeten gebeuren met het hedendaagse land, kon allemaal worden afgeleid uit de bijbelse bronnen. De West Bank werd door hem aangeduid met de oorspronkelijke bijbelse namen, Judea en

Samaria, en hij was ervan overtuigd dat dit tot het erfgoed behoorde dat God aan Abraham en zijn navolgers had geschonken. Arafat zag hij als een terrorist, maar, wat belangrijker is, als een hedendaagse volgeling van de Amalekieten, de belangrijkste vijand van Israël, zoals beschreven wordt in de Bijbel.[37]

Amir stond ook bij zijn medestudenten in hoog aanzien. Niet alleen vanwege zijn moed, maar ook vanwege zijn denkkracht en geloofsijver. Sommigen vonden hem ook angstaanjagend en zij verwierpen het fanatisme waarmee hij seculiere joden argumentatief te lijf ging.

Sommigen van zijn leraren hadden hoge verwachtingen van hem als Thora-geleerde. Gellman en Blumenfeld noemen in hun uitvoerige artikel over de achtergronden van de moord op Jitzak Rabin de argumentatie van Amir daarvoor 'rich and complex', waarbij hij putte uit de Talmoed, maar ook uit het werk van de joodse filosoof Maimonides (1135-1204). Maar ondanks al dat materiaal dat Gellman en Blumenfeld zo uitvoerig beschrijven, lijken zij toch grote moeite te hebben met het feit dat het mogelijk is dat men daadwerkelijk aanknopingspunten kan vinden voor geweld in de religieuze traditie van het jodendom. Om die aanknopingspunten te kunnen vinden moet men wel, zo denken zij, de bronnen hebben 'verdraaid'.

Het verschijnsel dat men de religieus terroristische *mindset* toch niet geheel serieus kan nemen, komt men ook wel tegen bij terrorismebestrijders of bij leden van het Openbaar Ministerie en de rechterlijke macht. Op 20 januari 2010 begon het proces tegen de Nederlandse parlementariër Geert Wilders met een regiezitting. De advocaat van Wilders, Bram Moszkowicz (geb. 1960), gaf aan zeventien getuigen te willen horen, onder wie Mohammed B., de moordenaar van Theo van Gogh (uiteindelijk werden door de rechtbank maar drie getuigen toegelaten).[38] Maar nu komt het punt waarom het mij te doen is: de officier van justitie had geen behoefte aan de verschijning van B. ter zitting, want bij voorgaande gelegenheden waren de verklaringen van B. 'warrig'. De officier zei: 'We kennen hem geen enkele autoriteit toe op het gebied van de islam.'[39]

Wat moeten we hiervan denken? Zoals Bernard Lewis,[40] Amin

Maalouf (geb. 1949)[41] en vele andere commentatoren hebben uiteengezet, is wat de islam doet verschillen van het katholicisme, of zelfs het protestantisme, dat men in de islam geen centraal leergezag kent dat uitmaakt wat de inhoud van het geloof is. Dat heeft verschillende consequenties. Allereerst een politieke: gelovigen handelen meer op eigen initiatief. Zij laten zich de wet niet voorschrijven door middelaars die moeten duiden wat de wil van God is die de mensen als richtsnoer moeten accepteren voor hun handelen. Maar het heeft ook consequenties voor de wetenschap. Het is veel moeilijker voor wetenschappers en deskundigen om aan te geven wat 'de islam' precies zegt of leert. B. kan dat niet gezaghebbend verklaren, maar ook gerenommeerde wetenschappers zullen daar moeite mee hebben. Men kan geleerden oproepen, zoals de advocaat van de verdediging wilde in het proces tegen Geert Wilders. Maar de Nederlandse islamdeskundige Hans Jansen (geb. 1942) zal iets anders verklaren dan (om maar iemand te noemen) zijn Amerikaanse collega John Esposito (geb. 1940). Men kan moslims zelf oproepen. Maar B. zal iets anders verklaren dan de meiden van Halal. De vraag is of men hier ooit uit komt. En belangrijker zelfs: is het van belang? Is het van belang te weten wat 'de islam' over iets leert? Wat van belang lijkt, is dat men inzicht krijgt in het *religieus radicalisme*, meer in het bijzonder: in de wereldbeschouwing die ten grondslag ligt aan het religieuze terrorisme. En die wereldbeschouwing is bepaald niet 'warrig', maar is betrekkelijk consistent en is tevens theologisch gefundeerd. Zij heeft ook, helaas, aanhang. Desai ziet het naar mijn idee goed wanneer hij over wat hij noemt het 'mondiaal islamisme' schrijft:

> Het doet er niet toe hoe kwaadaardig het moge zijn, we moeten inzien dat het een coherent verhaal vertelt dat duizenden moslims inspireert, en dat hen ertoe aanzet absurde risico's te nemen of zelfs zichzelf op te blazen bij een zelfmoordactie. Iets dat zoveel invloed heeft op mensen, moeten we serieus nemen en moeten we begrijpen als we het willen bestrijden.[42]

Dit zijn verstandige woorden. Of, zoals de Duitse terrorismedeskundige Guido Steinberg zegt:

> Succes in de bestrijding van het terrorisme betekent dat niemand meer naar Bin Laden luistert en niet dat Bin Laden door een Amerikaanse raket wordt gedood.[43]

Desai maakt verder duidelijk dat het waar moge zijn dat niet 'de islam' maar het 'islamisme'[44] een probleem vormt, maar dat daarmee nog niet is uitgesloten dat de kwaadaardige ideologie van het islamisme wel degelijk aantrekkingskracht uitoefent op moslims en dat men zich dus moet bezinnen op een strategie om daarmee om te gaan. Natuurlijk moet en mag dat niet tot een 'stereotypering' van 'alle' of zelfs maar de 'meeste' moslims leiden. En men moet de gematigde meerderheid niet van zich vervreemden door onjuiste generalisaties over de meerderheid. Maar we moeten wel kritisch blijven staan tegenover processen van radicalisering en extremisme. Dat is in het bijzonder voor de autochtone elite een enorme uitdaging. Beleidsmakers en politici hebben namelijk enorme moeite om hun houding te bepalen tegenover het islamistisch fundamentalisme waarmee zij op het ogenblik worden geconfronteerd.

Desai geeft ook goed het verschil aan met het christelijk fundamentalisme. Het christelijke fundamentalisme wordt door de meeste mensen krachtig afgewezen. Zij voelen zich ook vrij om dat te doen. Met het islamistisch fundamentalisme ligt dat anders. De weerbaarheid van met name westerse intellectuelen tegenover dat islamistisch fundamentalisme is zeer rudimentair ontwikkeld. Hoe komt dat? Desai, zelf iemand met een niet-westerse achtergrond en daardoor minder gehinderd door politiek correcte remmingen, zegt over die westerse beleidsmakers: 'De mogelijkheid dat zij van racisme beschuldigd worden, verlamt hun kritische vermogens.'[45]

Dit is een belangrijke opmerking. Ook Irshad Manji (geb. 1968), de schrijfster van *The Trouble with Islam* (2003),[46] heeft weleens gezegd dat zich regelmatig westerse blanke mensen bij haar vervoegen, die dan zeggen: 'Irshad, ik zou je wel willen steunen, maar dat kan ik niet, want dan word ik van "racisme" beschuldigd.' Dit soort remmingen, hoe begrijpelijk ook, betekenen feitelijk dat de westerse wereld betrekkelijk weerloos is tegenover het islamistisch fundamentalisme. Het betekent ook dat serieuze hervormers

van de islam (mensen als Irshad Manji) grote moeite hebben in het verkrijgen van bijval voor hun standpunt. De westerse progressieve elite steunt voornamelijk die hervormers die het dichtst bij de islamisten staan, dat wil zeggen: mensen als Tariq Ramadan. De opvattingen van Ramadan over zaken als man-vrouwverhoudingen, homoseksualiteit en burgerlijke vrijheden zouden door diezelfde elite worden weggehoond wanneer die zouden worden verdedigd door een christen. Maar omdat het gaat om een moslim, denkt een progressieve intellectueel zijn 'tolerantie' te kunnen demonstreren door allerlei betrekkelijk bizarre en reactionaire standpunten van Ramadan over een 'moratorium' op de steniging van vrouwen te moeten gedogen of althans daaraan geen ruchtbaarheid te moeten geven.[47]

Ook een realistische inschatting van het gevaar of de dreiging die uitgaat van terrorisme wordt door dit mechanisme bepaald. 'Bij een beoordeling van het jihadisme ligt het gevaar van overdrijving of juist onderschatting van de gevaren op de loer,' schrijft de Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding in *Ideologie en strategie van het jihadisme*.[48] Dat lijkt mij juist en weinigen komen tot een evenwichtig oordeel in deze kwestie. Zo is het een beetje 'stoer' als nuchtere intellectueel in een praatprogramma te verklaren dat je je echt het hoofd niet op hol laat brengen door de rapporten van de AIVD of het NCTB. Laten we nu wel zijn, hoeveel aanslagen zijn er in Nederland gepleegd? Toch maar één of twee? En zijn die jongens van de Hofstadgroep niet voor het overgrote deel weer vrijgesproken? Laten we niet gaan 'handelen in angst'.

Van Desai horen we iets heel anders en – naar mijn idee – zonder in overdrijving te vervallen heeft hij het over een belangrijke militaire uitdaging. Hij schrijft:

> Het mondiale islamisme plaatst ons voor een ernstige militaire uitdaging en dat niet alleen voor het Westen, maar voor de gehele wereld.[49]

Als ik zelf een oordeel zou moeten geven over de vraag wat de toekomst van het internationaal terrorisme inhoudt, zeg ik eerlijk dat ik dat niet weet. Maar ik denk ook dat niemand dat echt kan weten,

ook deskundigen niet. De Berlijnse Muur viel ook onverwacht. De aanhang voor de Rote Armee Fraktion was 'ineens' verdwenen. Ook valt van tevoren moeilijk te voorspellen hoe het zal gaan met de IRA of de ETA. Als de geschiedenis ons iets leert dan is het wel dat 'it is hard to prophesize, especially about the future'. Maar één ding denk ik wel te weten, en dat is dat de werkelijkheid verandert onder invloed van *mensen*. Veel mensen ervaren zichzelf niet als handelend in deze wereld. Vooruit, laat ik het chic zeggen: 'als handelend subject'. Zij vragen: 'Gaat het de goede of de slechte kant op?' Ik zeg dan altijd: 'Dat hangt van u af, mevrouw.' Maar mijn vragensteller denkt vaak dat zíj daar geen invloed op heeft. Wat kan zij nou doen? Ik antwoord dan: 'Wat kan ík nou doen?'

Terrorisme, zegt Desai, behoeft een ideologisch tegenwicht, en dat kan alleen maar uit de samenleving komen. We moeten daarom ook zicht krijgen op de aard van dat terrorisme. Tijdens een proces tegen de Hofstadgroep heeft B. ook coherente verklaringen afgelegd waaruit men kan leren hoe die wereldbeschouwing in elkaar steekt.[50] Het probleem is dat de politieke, bestuurlijke en intellectuele elite wel dénkt te weten hoe die wereldbeschouwing in elkaar zit. Men denkt ook te weten dat men die nauwelijks serieus hoeft te nemen en dus ook niet hoeft te bestuderen (denk aan de officier van justitie die vertelde dat Mohammed B. niet 'met gezag' over de islam zou kunnen spreken). Voor dat gebrek aan kennis en inzicht in het religieus radicalisme en eigenlijk ook de onwil om zich die kennis eigen te maken is een aanzienlijke maatschappelijke prijs betaald.

Hoe men op terrorisme moet reageren

Direct na de mislukte aanslag tijdens vlucht 253 kwam in de Verenigde Staten een discussie op gang over de wijze waarop de Amerikaanse samenleving zich zou moeten beschermen tegen terroristen. Opvallend is dat men zich bij die discussie – ook president Obama deed dat – sterk concentreerde op maatregelen die zouden moeten worden genomen op luchthavens en andere kwetsbare locaties. Maar de vraag die de aanslag op Kurt Westergaard op-

roept, is of de veiligheidstechnische aspecten van de zaak niet ten onrechte het enige zijn waarop de aandacht geconcentreerd lijkt. Westergaard werd bezocht door iemand die vijf jaar na de publicatie van de gewraakte cartoons in zijn huis inbreekt om een moord te plegen. Hoe kan een samenleving zich daartegen beschermen? Hier helpen controles op vliegvelden maar zeer ten dele. We zullen ons tevens moeten verdiepen in de ideologie die terroristen inspireert. We zullen de bezieling van het gedachtegoed moeten leren begrijpen. Op dat terrein hebben we nog niet veel vorderingen gemaakt, is mijn indruk. En verkeerde diagnoses leiden tot verkeerde therapieën.

Velen denken het met 'dialoog' te kunnen oplossen. Desai zegt dit:

> Vele mensen die het goed bedoelen hebben om begrip gevraagd voor de islam, een dialoog tussen de vele geloven, een oecumenisch samenkomen. Hoewel al dit soort zaken wenselijk zijn op zichzelf, zijn zij niet relevant wanneer het aankomt op de strijd tegen het mondiaal islamisme.[51]

Alleen een confrontatie met die ideologie kan op de lange termijn samenlevingen beveiligen tegen terroristische aanslagen, denkt Desai. In *Het monotheïstisch dilemma* zal ik mij op die ideologie concentreren. Met andere woorden: in dit boek staan niet de veiligheidsaspecten centraal, maar de religieus-ideologische wortels van het terrorisme.

Over de oorzaken van het religieus terrorisme wordt zeer verschillend gedacht. Dat meningsverschil blijkt niet minder te worden wanneer we ons wenden tot de vraag hoe we hiermee moeten omgaan. Er zijn allerlei manieren waarop men kan reageren op terrorisme.

De belangrijkste vraag is daarbij of men soms eisen moet inwilligen. Men kan een stuk land afscheiden dat terroristen opeisen. Men kan ook proberen om het vliegverkeer te minimaliseren. De Fransen hadden ook kunnen beloven in hun constitutionele orde veranderingen aan te brengen, zodanig dat religieuze tekenen mogen worden gedragen tijdens de lessen op school. Ook kan men

veranderingen aanbrengen in de wetgeving, zodanig dat de vrijheid om aanstootgevende cartoons, toneelstukken, romans of andere uitingsvormen te maken aan banden wordt gelegd, zoals de kidnappers hebben geëist. Het klinkt heel stoer om te zeggen dat 'nooit mag worden onderhandeld met terroristen', maar de alledaagse werkelijkheid geeft een ander beeld te zien, zoals de Amerikaanse jurist en rechtsgeleerde Alan Dershowitz (geb. 1938) duidelijk maakt in zijn boek met de veelzeggende titel *Why Terrorism works* (2002).[52]

Tot de antimodernistische tendenzen van het religieus terrorisme behoort dat men zich richt op de vernietiging van twee soorten zaken die een nauwe band onderhouden met de moderniteit: (1) alles wat te maken heeft met mobiliteit; (2) de vernietiging van de waarden van vrijheid van godsdienst, vrijheid van meningsuiting en religiekritiek. Men zou deze twee punten zelfs nog als twee loten van dezelfde stam kunnen zien. In het eerste geval gaat het om fysieke dynamiek en verandering, in het tweede geval om geestelijke dynamiek en verandering.

Dat religieus terrorisme een aanval is op fysieke mobiliteit is niemand ontgaan. Beelden van 9/11 staan iedereen op het netvlies gebrand. Maar het tweede, de aanslag op geestelijke dynamiek en verandering, heeft men doorgaans niet zo helder voor ogen.

Wie tegemoet zou willen komen aan de eisen van terroristen (appeasement) zou kunnen verdedigen dat op allebei de punten waarop de terroristen met eisen komen, concessies kunnen worden gedaan. Dat betekent dat men zou kunnen stellen dat enerzijds de mobiliteit aan banden zou moeten worden gelegd, maar dat anderzijds ook de vrijheid van meningsuiting moet worden beknot.

Merkwaardig genoeg wordt nooit een pleidooi voor het eerste punt gehouden, maar wel voor het tweede. Wat gebeurt, is dat luchthavens worden beveiligd, passagiers door detectiepoorten moeten gaan en dergelijke, maar de mobiliteit is niet wezenlijk veranderd. Zij is lastiger geworden, maar wel gehandhaafd. Het lijkt dus alsof burgers dat punt niet 'onderhandelbaar' achten. Maar als het op de aanslag op de vrijheid van expressie en vrijheid van meningsuiting aankomt, ligt dat kennelijk anders. Dan blijken

politici en een deel van de samenleving zeer creatief in het verzinnen van compromissen die men met radicalen en fundamentalisten wil sluiten. Het is terroristen kennelijk gelukt ten aanzien van dit principe velen in verwarring te brengen. Op het terrein van de vrijheid om godsdienstige symbolen te kritiseren zijn de laatste tijd vele (en vaak verregaande) concessies gedaan aan terroristen. En het grootste resultaat vanuit het terroristisch perspectief bekeken is ongetwijfeld: westerse samenlevingen zijn ernstig gaan twijfelen aan de vrijheid van godsdienst, de vrijheid van meningsuiting en religiekritiek die tot voor kort als de meest vanzelfsprekende zaak werden gezien. De nasleep van het 'experiment' van de Deense cartoons heeft dat overtuigend aangetoond.

Een onmiskenbaar succes voor het terrorisme is ook dat oude principes als vrijheid van godsdienst, inclusief de vrijheid om een godsdienst te kritiseren, tegenwoordig door een aanzienlijk deel van de elite geherinterpreteerd worden, waarbij wordt aangedrongen op 'matiging' en 'verantwoordelijkheid'.

Wie enigszins argwanend staat tegenover de opmars van het vocabulaire van 'verantwoordelijkheid', 'dialoog' en 'respect' wordt met een wedervraag geconfronteerd. Men zegt: 'Maar ben je dan voor ónverantwoordelijk optreden? Voor dísrespect? Voor beledigen in plaats van de dialoog zoeken?' Het antwoord is: 'Nee, maar de vraag is of het beknotten van de vrijheid van meningsuiting en het laten eroderen van het ethos dat de vrijheid van expressie schraagt, als een vorm van verantwoordelijk gedrag mag worden beschouwd.' De vraag is of het als contraterroristische strategie verstandig is deze processen ongehinderd te laten plaatsvinden.

Rushdies opstel *In Good Faith* (1990) verdient wat mij betreft een plaats in de geschiedenis naast *Aeropagitica* (1644),[53] *Two Treatises of Government* (1690)[54] en *On Liberty* (1859).[55] Rushdie schreef (en ik zal dit nu eens in het Engels laten staan, omdat het wat mij betreft een klassieke tekst is):

> What is freedom of expression? Without the freedom to offend, it ceases to exist. Without the freedom to challenge, even to satirize all orthodoxies, including religious orthodoxies, it ceases to exist.[56]

Door de nieuwe vijanden van de vrijheid van expressie wordt dit standpunt verdraaid tot: 'Kijk, Rushdie zegt dat het hem er *alleen maar* om gaat te schokken, te provoceren, te kwetsen. Hij eist "het recht om te beledigen" op. Arme zielige mensen moeten tot in het diepst van hun religieuze ziel worden gekwest, louter voor het genoegen van de grootstedelijke atheïstische elite.'

Maar dat is dus niet wat Rushdie zegt. Velen dreigen in de val te trappen waarin Jytte Klausen is getrapt. Door concessies te doen aan terroristen verwacht men ook concessies van hen. Maar het omgekeerde is het geval. Als je de vrijheid om cartoons te maken in een journalistieke context opgeeft (waartoe velen geneigd waren, zoals de reacties op het Deense cartoonexperiment hebben uitgewezen), dan zul je vroeg of laat ook de vrijheid om cartoons in een wetenschappelijke context te publiceren verliezen. Klausen heeft zich vergist. Beperking die wordt gedicteerd door terrorismedreiging, smaakt naar meer. Waarom ook niet de wetenschappelijke vrijheid beperken als het gelukt is ten aanzien van de vrijheid in een cabareteske of artistieke context, zullen terroristen denken?

Daarmee wil ik niet zeggen dat het zo'n schone deugd is om altijd ongezouten je mening ten beste te geven, maar wel dat het in de strijd tegen religieus terrorisme van belang blijft dat religie kan worden geanalyseerd en bekritiseerd, net als met wetenschappelijke en politieke standpunten het geval is. In toenemende mate worden echter degenen die zich deze maatschappelijke verantwoordelijkheid aantrekken, in de hoek gezet als 'provocateurs'.

De bizarste manifestie van de ambitie om geen aanstoot te willen geven is misschien nog wel dat soms ook antiterroristische maatregelen als aanstootgevend worden ervaren. Melanie Phillips, een scherpzinnig commentator van de wonderlijke wijze waarop in Europese samenlevingen wordt gereageerd op terrorismedreiging, schrijft:

> Om het antioorlogsargument tot zijn logische voltooiing te brengen moet het Westen niets doen om zich te verdedigen tegen de moorddadige agressie of de duidelijke dreiging van dit soort agressie, immers dat zou gebruikt kunnen worden om nieuwe rekruten voor het terrorisme te werven.[57]

Hoewel de term 'pacifisme' niet wordt gebruikt, lijkt het erop dat vele intellectuelen de facto een soort pacifisme prediken wanneer het aankomt op terrorismedreiging. Althans wanneer het gaat om het nieuwe religieus terrorisme.

Karen Armstrong schrijft in *The Case for God*:

> Wanneer men een obscurantistische religie aanvalt, dan moeten de critici zich bedenken dat die aanval naar alle waarschijnlijkheid de religie nog extremer zal maken.[58]

En daar laat Armstrong het dan bij. Zij legt niet uit wat er vervolgens moet gebeuren. Maar de suggestie is duidelijk: een obscurantistische religie moet men kennelijk nooit kritiseren ('aanvallen', zoals Armstrong dat noemt). In de 'dialoogretoriek' wordt elke vorm van kritiek of kritisch commentaar onmiddellijk omgeduid in militaristische termen: een 'aanval'. Kritiek is daarmee altijd 'agressief' of 'militant' en een onoorbare inbreuk op de rechtsvrede die bestaat uit het gedogen van soms zeer gevaarlijke en gewelddadige opvattingen. Het obscurantisme mag zich vrij verbreiden over de wereld. Bestrijden heeft toch geen zin. Is dat verantwoord? Daarover is Armstrong veel minder spraakzaam, maar geïnsinueerd wordt dat wanneer we nu maar allemaal meegaan met een poëtisch verstaan van de heilige geschriften, terroristen vanzelf van hun moorddadige plannen zullen afzien. Is dat realistisch?

Rushdie is geen 'felle' verdediger van de vrijheid van expressie

In het verlengde van het voorgaande ligt ook de houding die velen tegenwoordig innemen tegen mensen die opkomen voor waarden die tot voor kort onomstreden waren en werden gezien als bij uitstek progressief. Ten aanzien van de waarde en betekenis van vrijheid van expressie heeft zich bijvoorbeeld de laatste jaren een opmerkelijke ontwikkeling voorgedaan. Die ontwikkeling is dat degenen die als vanouds bepaalde waarden verdedigen waarop die westerse samenlevingen zijn gebaseerd, 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.[59] Maar tegenwoordig wordt dit steeds meer – en merkwaardig genoeg ook (of vooral) door de intellectuele elite – als een illegitieme of verdachte opstelling beschouwd.

Laat ik dat illustreren aan de hand van een berichtje dat verscheen in het *Leidsch Dagblad* van 23 april 2010 waarin wordt aangekondigd dat Salman 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.[60] 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.[61] 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'. Het *Leidsch Dagblad* voegt een zinnetje toe 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. Waarom fel? Het Leidse alumniblad *Leidraad* zegt het positiever. Daar wordt Rushdie aangeduid als een 'fervent voorvechter' van de vrijheid van meningsuiting.[62] 'Fervent' dus in plaats van 'fel'. Het gaat mij om dat woord 'fel'. De krant geeft hier alleen maar weer, kan men zeggen, zoals Rushdie wordt gezien. Men zegt niet: '*Wij* vinden Rushdie fel, *anderen* vinden Rushdie fel.' Toch vind ik dat significant. Het pleidooi van Rushdie voor vrijheid van meningsuiting wordt onder de huidige omstandigheden kennelijk als 'fel' ervaren.

Nu ken ik wat Rushdie over dat onderwerp heeft geschreven vrij goed.[63] Wie Rushdies artikelen over vrijheid van meningsui-

ting daadwerkelijk zou lezen, zal constateren dat daarin helemaal niets te bekennen is dat de kwalificatie 'fel' zou rechtvaardigen. Hij legt heel gewoon en naar mijn smaak uiterst rustig uit wat het belang is van vrijheid van meningsuiting voor de ontwikkeling van een democratie en van de wetenschap. Als dat 'fel' is, dan is de ontwikkeling van de Europees-rechtelijke jurisprudentie rond artikel 10 van het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens en Fundamentele Vrijheden (het artikel waarin vrijheid van meningsuiting is gewaarborgd) ook 'fel'. Dan zou een uitspraak van het Europees Hof voor de Rechten van de Mens, zoals de Handysidezaak (1976), waarin werd bepaald dat vrijheid van meningsuiting niet alleen geldt voor informatie of ideeën die populair zijn, maar 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 nooit aangetroffen in een handboek van het Europese recht,[64] maar wie weet, misschien zal dat nog veranderen.

De vraag is dan: hoe valt die ontwikkeling te verklaren? Naar mijn idee heeft dat iets te maken met wat men het 'publicitair succes van het terrorisme' zou kunnen noemen. Immers, wie vindt de opvatting van Rushdie over vrijheid van meningsuiting nu 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.[65] Maar wat vreemd is, is dat de wijze waarop mensen als ayatollah Khomeini de wereld in kijken 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 gaan ervaren. 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 vaak als 'tolerantie' wordt verkocht, zou op de lange duur weleens heel schadelijke consequenties kunnen hebben.

De prijs die Westergaard betaalt

Op dit moment betalen schrijvers, cabaretiers, tekenaars en anderen die de gramschap van terroristen over zich hebben afgeroepen al een zware prijs voor de verkeerd begrepen 'tolerantie' van de bestuurlijke en intellectuele elite die zich in bochten wringt om de 'radicale ander' te begrijpen.[66] De prijs die bijvoorbeeld Westergaard en Rushdie hebben betaald voor hun engagement met de vrijheid van meningsuiting, is hoog. Wat is de situatie waarin iemand verkeert die tot voorwerp van terroristische dreiging is gemaakt? Die positie is verre van rooskleurig. Mensen als Westergaard of Vilks, die religieus extremisme aanklagen, worden geconfronteerd met drie krachten.

De eerste is het veroordelende vonnis van de politiek correcte gemeente. Je kunt zeggen dat men daar maar tegen moet kunnen. Dat is waar, maar het is vervelend en het knaagt aan iemand. Dat kun je bijvoorbeeld duidelijk onderkennen in de essays van Rushdie, waarin hij regelmatig terugkomt op de kwestie dat hij niet te goeder trouw zou hebben gehandeld.[67] De tweede klacht betreft de problemen met justitie die men kan krijgen. Men kan worden vervolgd wegens groepsbelediging of het aanzetten tot haat. Hoe absurd ook, dit is een reëel risico. Hoe vreemd en paradoxaal dat ook moge klinken, maar iemand die het geweld van radicale groeperingen aan de orde stelt, moet goed op zijn woorden passen. Het derde gevaar is echter het ingrijpendst: men wordt tot voorwerp gemaakt van terroristische aanslagen.[68] Dat is nu de situatie van Westergaard of van Vilks. Zij moeten zich onophoudelijk zorgen maken over hun eigen veiligheid.

Zelfmoordterroristen worden doorgaans gekarakteriseerd als enigszins zielige of wanhopige figuren (zie het motto van Karel van het Reve dat boven dit hoofdstuk staat). Vanuit een bepaald perspectief bekeken is dat ook begrijpelijk. Hoe wanhopig moet

iemand zijn om het belangrijkste wat hij heeft, zijn leven, te offeren voor een in de ogen van de meeste mensen illusoir ideaal? De zelfmoordterrorist lijkt daarmee model te staan voor de ultieme 'loser'.

Toch is dat in zekere zin ook misleidend. De zelfmoordterrorist is ook een 'winnaar', althans iemand die het individu en de samenleving waarop hij zijn agressie richt voor enorme dilemma's kan plaatsen. Het probleem met een terroristische aanval zoals die gepleegd is op Westergaard, is dat de dader in het voortraject de volledige beheersing heeft over het hele proces. Hij kan zorgvuldig zijn eigen motivatie voor de aanslag opbouwen door gebedsoefening en door zich te isoleren van de omgeving. Hij kan nadenken over het juiste moment waarop hij de aanslag wil plegen.

Vergelijk dat eens met de positie van het potentiële slachtoffer. Die kan gedurende al die tijd maar één ding doen: zich (laten) beveiligen. De terrorist heeft de regie over het gehele proces. Het potentiële slachtoffer is gedwongen tot passiviteit en wachten.

Dat brengt afgezien van de persoonlijke stress enorme kosten met zich mee voor hem, die ten dele worden gedragen door de samenleving en het land waarin hij leeft en die weer stof opleveren voor diepgaande en pijnlijke discussies, waarin het potentiële slachtoffer niet zelden zelf betrokken is. Daarbij geldt: je moet altijd serieus rekening houden met het feit dat de volgende aanvaller zal slagen in zijn opzet. De persoonlijke vrijheid van Westergaard is zo goed als verdwenen. Niet ten onrechte staat boven een interview met hem 'Westergaards levenslange gevangenisstraf'.[69] Het is moeilijk dat anders te zien. Wie de gramschap van terroristen heeft opgewekt, is levenslang veroordeeld.

Verder moeten vaak in het eigen huis van de te beveiligen criticus zodanige maatregelen worden genomen dat men zelfs in zijn eigen huis niet meer 'thuis' is. Henryk Broder verhaalt van een ontmoeting met Westergaard in diens huis, waarbij voortdurend drie politieofficieren meekijken wie het huis komen bezoeken, en werklui voorzieningen aanbrengen in het huis. Van de rust die 'thuis' met zich mee zou moeten brengen, is geen sprake meer. Volgens de jongste berichten kan Westergaard zelfs niet meer in zijn eigen huis verblijven en moet hij regelmatig van land en lo-

catie veranderen.[70] In een in Jemen gepubliceerd blad met onder andere gebruiksaanwijzingen over hoe men zelf bommen kan maken en propaganda voor Bin Laden worden Ayaan Hirsi Ali, Geert Wilders, Salman Rushdie en Kurt Westergaard aangewezen als doelwitten voor een terroristische aanslag.[71]

Hoe journalisten reageren

Ik wil ook nog een paar opmerkingen maken over het eerste punt waarmee iemand te maken heeft die de gramschap van terroristen heeft opgeroepen. Als eerste punt voerde ik op dat wie de aandacht van terroristen trekt, ook nog eens te maken krijgt met het veroordelend vonnis dat de politiek correcte gemeenschap uitspreekt over eenieder die religie niet met het tegenwoordig nieuw opgeeiste 'respect' behandelt. Dat is lang niet zo ernstig als het veiligheidsprobleem dat ik in de vorige paragraaf heb besproken, maar het is toch vervelend. Het is soms tenenkrommend te zien hoe de media interviews voeren met mensen als Redeker, Hirsi Ali, Westergaard, Vilks of Rushdie.

Laat ik Westergaard weer als voorbeeld nemen. Het eerste interview dat na de aanslag met Westergaard werd uitgezonden op radio en tv vond plaats op 19 januari 2010 voor BBC World News. De journalist Malcolm Brabant stelde toen het soort van vragen die talloze keren aan mensen als Salman Rushdie,[72] Robert Redeker[73] of anderen die vele jaren onder de dreiging met geweld hebben geleefd, zijn gesteld nadat zij de gramschap van gewelddadige islamisten over zich hadden afgeroepen. Of Westergaard geen 'spijt' had van zijn cartoon? Of hij achteraf niet liever een 'minder aanstootgevende cartoon' zou hebben willen tekenen?

Hoe kan het zijn dat een journalist van een van de belangrijkste omroepen, BBC World News, een dergelijke vraag durft te stellen aan een cartoonist die zijn gehele leven niets anders gedaan heeft dan dit soort cartoons te maken, en nu plotseling met aanslagen op zijn leven wordt geconfronteerd? Waarschijnlijk heeft die journalist geen enkel idee dat deze kwestie iets met zijn eigen werk te maken heeft. Hij realiseert zich volstrekt niet dat het werk

van zijn eigen omroep, BBC World News, gebaseerd is op hetzelfde principe van vrije nieuwsgaring en vrijheid tot het doorgeven van informatie dat de ervaren cartoonist hier probeert met zoveel moeite en gebrekkige steun overeind te houden. Voor de journalist is de cartoon van Westergaard iets geïsoleerds, zo lijkt het, iets wat een voor hem onbegrijpelijke categorie religieuze mensen verontwaardigd heeft gemaakt, en dus is de journalist zich vertwijfeld aan het afvragen of men daarvoor dan toch maar niet een beetje 'begrip' moet opbrengen (denk aan het citaat van Van het Reve dat boven dit hoofdstuk staat). Had Westergaard niet beter moeten weten?[74]

Een andere vraag die aan Westergaard werd gesteld, is of hij geen 'spijt had' van het feit dat hij zijn kleindochter Stephanie niet had meegenomen naar de *safe room*, omdat hij haar daarmee aan de mogelijke agressie van de aanvaller had overgeleverd.

Geduldig legde de vierenzeventigjarige oude man uit dat zijn kleindochter een gebroken been had en in het gips zat, en dus niet snel kon lopen. Bovendien: hij zou ook geen schijn van kans hebben gehad tegen een negenentwintigjarige aanvaller die met een mes en een bijl gewapend zijn huis was binnengedrongen. De enige manier waarop hij de aanval had kunnen overleven, was zo snel mogelijk in de gelegenheid te komen de rode knop in zijn badkamer in te drukken. Had hij dat niet gedaan dan zou hij voor de ogen van zijn kleindochter zijn afgeslacht:

> Ik heb niet alleen mijn leven gered. Ik heb voorkomen dat mijn kleindochter een bloedbad heeft gezien waarbij haar opa voor haar ogen zou worden afgeslacht. Want dat zou zijn gebeurd als ik het gevecht was aangegaan. Ik ben een oude man. Ik maak geen schijn van kans tegen een jonge man van 29 met een mes en een bijl.[75]

Ogenschijnlijk liet Westergaard zich niet van de wijs brengen door de impertinente vragen van de BBC-journalist en legde hij rustig uit wat hem kwaad maakte. Dat was dat hij in wat hij noemde 'zijn eigen land' als een onderduiker moest leven. Dat hij niet zijn werk kon doen als cartoonist. Zijn hele leven had hij dat kunnen doen.

Hij was ook nooit in botsing gekomen met de Deense wetgeving. Ook nu was dat niet het geval. Maar de grenzen van wat men zonder gevaar voor eigen leven kan tekenen, worden in feite niet meer bepaald door de staat waarin men leeft, maar door geweldplegers.

Hier maakt Westergaard een belangrijk punt, denk ik. Het sluit nauw aan bij wat ik in de omschrijving van het terrorisme heb opgenomen als het verzet tegen de staat. Hoe dat verzet tegen de staat samenhangt met de monotheïstische traditie, zal ik hieronder uitwerken in mijn analyse van de verhalen over de aartsvader van het religieus terrorisme, Pinechas, en de geestelijke legitimatie van dat terrorisme in de figuur van de profeet Elia (zie hoofdstuk 6, de paragraaf 'Elia en de profeten van Baäl').

Westergaard gaf ook aan dat het grootste deel van zijn collega's zich aan de nieuwe toestand had geconformeerd (hierop kom ik terug in hoofdstuk 8). 'Heeft men dan niet in feite gecapituleerd?' durfde de BBC-journalist nog te vragen, die hiermee een nieuw argument leek te hebben gevonden om niet de aanvaller maar het slachtoffer in de beklaagdenbank te zetten. Hebben de terroristen dan niet in feite gewonnen, vraagt de journalist dus eigenlijk.

Laten we dit eens goed op ons laten inwerken. Dus Westergaard was eerst iemand die anderen had geprovoceerd met zijn tekeningen. Daarna had opa zijn dochter niet beschermd tegen een indringer. En ten slotte waren de overige cartoonisten ook weer niet dapper genoeg wanneer zij niet bereid waren de vrijheid met gevaar voor eigen leven te verdedigen.

Nu zou men kunnen zeggen dat interviewers (ook in Nederland) hun vragen moeten afstemmen op het lage niveau (zowel moreel als intellectueel) van het algemene publiek. Of je het nu leuk vindt of niet, dit zijn nu eenmaal de vragen die opkomen bij de kijkers en de luisteraars. De interviewer is doorgaans niet meer dan een doorgeefluik. Hij vindt het zelf ook impertinent of gênant om sommige vragen te stellen, maar dat wil 'het volk' nu eenmaal weten. De grenzen tussen 'serieuze' programma's en 'infotainment' zijn vaag tegenwoordig.

Zou dat zo zijn? Of hebben journalisten toch ook nog een eigen verantwoordelijkheid?

Westergaard bleef beleefd. Ja, in zekere zin was het capitulatie

van zijn collega's, gaf hij toe. En nadat ook dát punt was binnengehaald in het interview, liet de BBC uitvoerig het 'andere geluid' aan het woord. Dat wil zeggen: een hele serie getuigen passeerde de revue die zich ernstige zorgen maakten over..., ja, over wat? Over het 'gepolariseerde klimaat'. Wat toch wel erg zorgelijk was, vonden velen, was dat over 'de islam' tegenwoordig zo negatief werd gesproken. Er werden allemaal 'generaliserende oordelen' geveld, 'stereotypen bevestigd', en over die generalisaties werd vervolgens zo veel misbaar gemaakt dat het leek alsof de moordpoging op een man die een tekeningetje had gepubliceerd, van geringe betekenis was in vergelijking met de 'generalisaties' die over een godsdienst werden geveld.

Het programma werd zakelijk afgesloten met de mededeling dat Kurt Westergaard waarschijnlijk nooit meer een 'vrij man' zal zijn in Denemarken. Voor de rest van zijn leven zal hij zich met bewakers moeten omringen. Het werd gebracht als een nuchtere constatering, zoals het weerbericht wordt doorgegeven of de winkelsluitingstijden. Nooit meer een vrij man – zo was dat nu eenmaal.

Kan Westergaard niet beter zwijgen?

Een fascinerende vraag is dan: maakt Westergaard de juiste keuze? Moet hij inderdaad vasthouden aan de principes van de 'vrijheid van tekenen', om het zo maar te zeggen, terwijl hij in zijn omgeving op niet meer dan lauwe reacties en halve steun kan rekenen? De ondertoon van het interview is meer die van de ondervraging van een verdachte die nog eens mag uitleggen waarom hij de gramschap van terroristen over zich heeft afgeroepen dan een solidariteitsverklaring (de journalist blijft tenslotte 'kritisch', nietwaar?)

In abstracto kun je zeggen: natuurlijk moet Westergaard die vrijheid verdedigen. Dat is mooi, maar tegen welke prijs? Wat nu wanneer het met name de intellectuele elite helemaal niet blijkt te interesseren? Wat nu wanneer zij blijven denken dat het hier om een 'incident' gaat dat niets met hun eigen bestaan te maken heeft? Of wat nu wanneer zij denken (wat zij denken) dat het hier 'slechts'

gaat om 'cartoons'? Bovendien om cartoons die, in de woorden van de hierboven aangehaalde historicus Roberts, 'saai, opzettelijk provocatief en onnodig' zijn?[76] Wat nu wanneer zij denken dat de motivatie van Westergaard niet deugt, en zich om die reden totaal niet om de zaak bekommeren?

De grens tussen een held en een gek is vaag. Iemand die de rol van de held kiest in een situatie waarin de gehele omgeving het laat afweten, 'hangt de held uit', maar hij ís geen held. Of toch wel?

Een van de dingen die onmiddellijk opvallen wanneer men de interviews met Westergaard doorleest of de gesproken interviews bekijkt op het internet, is de afstandelijke objectiviteit waarmee de meeste journalisten de zaak bekijken. De journalist die hem interviewde voor BBC World News is geen uitzondering. Het gaat niet om een beginsel van 'ons' dat ter discussie staat, maar van 'hem', van Westergaard, zo is de dominante teneur. Men kijkt naar de hele situatie alsof het iets is wat niet-cartoonisten niet aangaat. Het is 'zijn' probleem.

Het heeft iets treurigs om de cartoonist zich in al die interviews steeds maar te horen herhalen tegenover een sceptisch of lauw of geestelijk afwezig gehoor van journalisten. We zouden moeten opkomen voor de vrijheid van expressie, zo herhaalde Westergaard in januari 2010. 'Ik zal nooit zwijgen. Dat is mijn temperament. Ik heb me er destijds over uitgesproken en dat doe ik nog steeds.'[77] Ook zei hij: 'Ik ben wie ik ben. De vrijheid van meningsuiting moet verdedigd worden.'[78] Hij komt daarmee tot hetzelfde standpunt als zijn landgenoten Karen Jespersen en Ralf Pittelkow, die in hun *Islamisten en naïvisten* schrijven:

> De effectiefste verdediging van de vrijheid van meningsuiting is eenvoudigweg om die op grote schaal te blijven gebruiken, wat deel uitmaakt van de Europese vrijheidstraditie – ongeacht de protesten van de islamisten. Als de Europeanen weigeren zich te laten intimideren, zullen de protesten op den duur langzaam verdwijnen.[79]

Zeker, maar de vraag is natuurlijk wie dat moet doen? En of je zoiets in je eentje kunt doen? Eén ding is zeker: van de intellectuele

en bestuurlijke elite heeft Westergaard weinig steun te verwachten. De paradoxale situatie waarin we tegenwoordig verkeren, is dat de kapper en de taxichauffeur meer het gevoel hebben dat die cartoon iets met hun leefwereld te maken heeft, dan de sterjournalist van een wereldomroep of de redacteur van een kwaliteitskrant. Je vraagt je weleens af of bij Westergaard, ondanks de verzekering dat hij in zijn zaak gelooft, niet af en toe de gedachte opkomt: hoe ben ik toch in hemelsnaam in de verleiding gekomen om met *mijn* leven *hun* vrijheid verdedigen?

4 Religieus terrorisme en nationale soevereiniteit

> Het waarlijk religieuze element in religie is altijd goed geweest; dat wat onhoudbaar is gebleken in doctrinair opzicht en verwerpelijk in de praktijk, is altijd het niet-religieuze element geweest; en daarvan heeft het zich bevrijd.
>
> Herbert Spencer[1]

We hebben nu een beeld gekregen van het religieus terrorisme aan de hand van het optreden van drie religieuze terroristen. Ook hebben we een idee gekregen van wat 'terrorisme' inhoudt, en 'religieus terrorisme' in het bijzonder. We hebben gezien dat de religieuze terrorist ter bescherming van zijn religie en gemotiveerd en gelegitimeerd door wat hij beschouwt als 'zijn religie', bereid is tot het plegen van ernstige misdaden. Ik zal nu proberen de vier verschillende elementen uit het profiel van het religieus terrorisme (zie de paragraaf 'Het profiel van de religieuze terrorist' in hoofdstuk 3) nader te analyseren. Ik doe dat niet precies in de volgorde waarin ik deze heb opgevoerd, maar ik begin met het duaal burgerschap en de problemen daarvan voor nationale soevereiniteit. Duaal burgerschap en de verwerping van nationale soevereiniteit vormen namelijk een goede introductie voor een bezinning op de andere kenmerken van het religieus terrorisme.

Lange tijd heeft nationale soevereiniteit een minder goede naam gehad, iets waar misschien alleen de laatste tijd enigszins verandering in lijkt te komen. Nationale soevereiniteit werd verbonden geacht met 'nationalisme', en dat leek in het bijzonder in de jaren tussen de twee wereldoorlogen een hoogst omstreden gedachtegoed te zijn geworden. Een agressieve vorm van nationa-

lisme had zowel Duitsland als Frankrijk geïnspireerd tot een zinloze en gruwelijke oorlog in 1914-1918 (althans, die zinloosheid werd door velen achteraf als zodanig ervaren). Bovendien kwam in de jaren dertig van de twintigste eeuw een vorm van nazistisch nationalisme naar voren die gebaseerd was op de gedachte van één volk, één Führer, één Rijk. Na de Tweede Wereldoorlog was het nationalisme duidelijk in diskrediet geraakt. De Britse filosoof Richard Robinson (1902-1996) schreef in zijn boek *An Atheïst's Values* uit 1964: 'Het optuigen van een bepaalde staat als de eigen god staat ook bekend als nationalisme en dat is algemeen verbreid sinds de achttiende eeuw.'[2] Hij brengt, zoals men kan verwachten van iemand die schrijft in de naoorlogse periode, het nationalisme direct in verband met nazi-Duitsland.[3] Het is mede tegen die achtergrond dat we de eurofilie moeten begrijpen, die in de naoorlogse periode wind in de zeilen kreeg. Het idee van de natiestaat leek in toenemende mate te worden geassocieerd met een bekrompen mentaliteit, gebrek aan 'kosmopolitisme', een oriëntatie op 'provincialisme', kortom, met alles waarvoor de moderne intellectueel niet *begeisterd* kon raken.

Maar toen kwam 9/11 (2001). En in Nederland 11/2 (2004). In Engeland 7/7 (2005). En in Spanje 3/11 (2004). De progressieve kosmopoliet keek ineens in het gelaat van wat we de 'religieuze terrorist' van 'islamistische signatuur' zouden kunnen noemen: Osama Bin Laden, Ayman Al-Zawahiri, Mohammed Atta (1968-2001), Mohammad Sidique Khan (1974-2005) en in Nederland de poldervarianten daarvan: Mohammed Bouyeri als de bekendste.[4]

Religieus is dit terrorisme omdat het zichzelf presenteert als gefundeerd in een wereldreligie. *Terrorist* zijn de genoemde figuren omdat zij geweld gelegitimeerd achten voor het realiseren van hun doelstellingen, die niet ondergeschikt worden geacht aan de nationale wetgevingen en constituties (de wetten van het land, kan men zeggen). *Islamistisch* is dit terrorisme omdat de deskundigen voor de gewelddadige politieke vormgeving aan de islam een speciale term hebben geijkt (namelijk 'islamisme') om het te onderscheiden van de godsdienst zelf ('islam').[5]

Impliciet is daarmee al de uitdaging aangegeven voor de nationale staat. De religieuze terroristen geven aan dat zij geen staatsburgers wensen te zijn van de Europese natiestaten, hoewel zij hier vaak wel geboren en getogen zijn ('homegrown').[6] Zij oriënteren zich op een – vaak geïdealiseerd – verleden (en, hopen zij, een toekomst) waarbij niet de democratie het laatste woord heeft, maar de theocratie. Niet de nationale rechtsorde vormt het referentiepunt, maar een geïdealiseerd heilig recht dat voorrang heeft boven de democratische wetgeving van natiestaten.

Het monotheïstisch dilemma gaat uit van de veronderstelling dat hiermee een probleem wordt geformuleerd voor Europese (en ook niet-Europese) natiestaten. Natiestaten worden geconfronteerd met burgers die geen staatsburgers wensen te zijn (althans niet van de staat waarvan zij het paspoort hebben).[7] En aan die onvrede geven zij op zo'n gewelddadige manier gestalte dat een aanzienlijk probleem ontstaat, zelfs wanneer het hierbij om relatief kleine aantallen gaat. Bernard Lewis vatte het probleem treffend samen, zoals ik hierboven al heb aangegeven, met de woorden 'Voor terrorisme heb je maar weinig mensen nodig' ('terrorism requires only a few').[8]

In het vervolg zal ik ervan uitgaan dat dit een reëel maar niet onoverkomelijk probleem is.[9] Terrorisme ondermijnt de sociale cohesie, maar vooral ook de soevereiniteit in Europese staten en kan zelfs ontaarden in een situatie waarin kleine maar toch aanzienlijke groepen staatsburgers zich keren tegen de nationale rechtsorde, waarbij zelfs grof geweld niet wordt geschuwd. Natuurlijk besef ik dat alleen al het formuleren van de hierboven beschreven situatie als een 'probleem' een soms omstreden zaak is. Verder is ook de wijze waarop het probleem wordt geformuleerd een voorwerp van vaak heftige controverse.

Eerst het probleem zelf. Men kan zeggen: '9/11, 11/2, 7/7 en 3/11 zijn *incidenten*, geen patroon.' Sommigen zeggen ook: '11/2 hoort in het rijtje niet thuis; dat was een gewone moord door een gevaarlijke gek.' Misschien zelfs dat sommigen zeggen: 'Het is een probleem, maar het is al weer voorbij – wanneer was ook al weer

de laatste aanslag?'[10] Maar daar staan andere – en ik ben geneigd te zeggen: realistischer – inschattingen tegenover die aangeven dat de strijd tegen het terrorisme wel eens langdurig kan zijn. Zoals Meghnad Desai aangeeft in zijn boek over terrorisme: 'De strijd tegen terrorisme zal lang duren en we zullen geduld moeten betrachten als we die willen winnen'.[11] Ik zal een uitvoerige behandeling van deze vraag hier niet thematiseren, omdat het mij te ver zou voeren van mijn eigenlijke onderwerp en omdat ik dat op andere plaatsen heb gedaan.[12]

Maar men kan ook de wijze waarop het probleem door mij geformuleerd wordt, aanvechten. Men kan zeggen: 'Er is wel een probleem, maar dat heeft helemaal niets met religie te maken.' (Zie het motto van Spencer dat boven dit hoofdstuk is opgenomen.) Een veelgehoorde variant hierop is: 'Het probleem heeft niets met de islam te maken.' Deze reacties zijn gedeeltelijk juist, gedeeltelijk ook onjuist, maar vooral overwegend irrelevant. Laat ik maar met het laatste (en ook meest omstreden punt) beginnen: het heeft niets met de islam te maken. Zoals gezegd: dit is ten dele juist. Ik zal hieronder proberen te betogen dat het probleem is gelegen in het feit dat in de monotheïstische traditie (jodendom, christendom en islam) aanknopingspunten liggen voor een vorm van 'duaal burgerschap': een burger die niet alleen zijn oog gericht heeft op de nationale, vaak seculiere rechtsorde, maar ook op (en in geradicaliseerde vorm: vooral of zelfs exclusief) de hogere rechtsorde van het heilige boek, de religieuze leider en de heilige traditie.

Het verschil tussen islam en islamisme

Zoals nog duidelijk zal worden in het vervolg van mijn verhaal, maakt deze benadering het niet langer relevant of we in het geweld het 'ware gezicht' van religie te zien krijgen of alleen maar 'religie die voor gewelddadige doeleinden wordt misbruikt'. Of het de 'ware aard' van de godsdienst is die men te zien krijgt in geweld, is tegenwoordig misschien een kwestie die voor gelovigen en voor theologen van belang is, maar politicologen, politieke fi-

losofen en deskundigen op het terrein van terrorisme kunnen dat debat laten voor wat het is. Ik heb het hierboven al kort aangegeven: waar het voor die laatste categorie deskundigen (en ook voor mij dus) om gaat, is niet de islam, maar het islamisme. Het gaat om een politiek-religieuze vormgeving aan een godsdienst die mensen tegenwoordig tot geweld stimuleert. Dat laatste noemen we het 'islamisme'. Of de aanhangers van het islamisme zich terecht op godsdienst beroepen, is niet van belang.

Omdat over dit onderwerp zoveel verwarring bestaat ga ik daar nog even op door. Denk aan de veelvuldig geventileerde uitspraak dat de islam is 'gekaapt'. Dat zou kunnen. Maar trek die vergelijking eens door naar het gekaapte vliegtuig. Maakt het voor de ernst van de situatie ook maar iets uit wanneer we bij een vliegtuigkaping signaleren dat het vliegtuig onbevoegd wordt bestuurd?[13] Maakt het ook maar iets uit dat het vliegtuig wordt gebruikt voor doeleinden die wij afwijzen? Levert het ook maar de geringste bijdrage aan het terroristisch probleem wanneer we constateren dat vliegtuigen doorgaans gebruikt worden om mensen op *vreedzame wijze* naar een zonnige bestemming te vervoeren?

Ik denk het niet. Wat voornamelijk van belang is, is in hoeverre de luchtvaart beschermd kan worden tegen kapingen. Van belang is dat vliegtuigen kennelijk de eigenaardigheid hebben dat zij gekaapt kunnen worden. En hoe gemakkelijker vliegtuigen kunnen worden gekaapt, hoe groter het probleem.

Een soortgelijke opmerking kan men maken ten aanzien van de frequent geslaakte verzuchting dat het religieus terrorisme niets met 'religie' te maken heeft. Dat is voor degenen die als belangrijkste doelstelling hebben om het verschijnsel 'religie' voor een slechte reputatie te behoeden (waarvan ik de voormalige minister van Justitie Donner weleens verdenk, zie wat ik hierover gezegd heb) misschien een geruststellende gedachte, maar voor wetenschappelijke en analytische doeleinden is dit van gering belang. Je kunt zeggen dat als de paus in Rome seksuele onthouding predikt en voorbehoedsmiddelen in Afrika verbiedt (en daarmee het voortwoekerende aidsvirus weinig in de weg legt), hij niet 'waarlijk katholiek' handelt. Men kan ook – op een iets hoger niveau van abstractie – stellen dat hiermee de paus geen 'religieus', maar een

'politiek' standpunt inneemt (wat hij niet zou moeten doen). Dat is voor degenen die respectievelijk het 'katholicisme' of 'religie' in het algemeen willen sauveren, misschien een aantrekkelijk idee. Je kunt ook stellen dat wanneer ayatollah Khomeini een fatwa uitvaardigt dat Salman Rushdie moet worden gedood,[14] of Bin Laden oproept tot een oorlog tegen de ongelovigen en de kruisvaarders, zij níet de islam als legitimerende grond kunnen opvoeren of zelfs dat zij slechte moslims zijn door dit te doen.[15] Men heeft dan respectievelijk de 'islam' en de 'moslim' gesauveerd van een daad die men afwijst. Maar opnieuw geldt: wat is de zin daarvan? Het probleem is dat de paus en de ayatollah voor velen een gezag vertegenwoordigen dat intiem verbonden wordt geacht met respectievelijk het katholicisme en met de islam (en dus ook met religie). Discussie over de *zich ten onrechte 'moslim' noemende* ayatollah of de *zich ten onrechte 'katholiek' noemende* paus helpen ons niet zo veel verder. Wie geïnteresseerd is in religie als een sociale realiteit (het perspectief op religie dat bijvoorbeeld door Bassam Tibi wordt bepleit),[16] kan zich dus geheel gelegitimeerd bezighouden met de gewelddadige of anderszins verwerpelijke 'verschijningsvormen' van islam, christendom, jodendom, boeddhisme, hindoeïsme[17] of welke andere religie ook en afzien van uitspraken over het 'Ding an sich' (de religie 'op zich'). Men kan dus husserliaans een discussie over 'de islam' tussen haakjes plaatsen en de aandacht richten op de politiek-religieuze ideologie die de inspiratie vormt voor het hedendaagse religieus terrorisme. Ten aanzien van die politiek-religieuze ideologie (in de ondertitel van dit boek ook aangeduid als de 'theologie' van het terrorisme) worden verschillende termen gehanteerd: 'petro-islam', 'woestijnislam', 'knip-en-plakislam', 'politieke islam' en de laatste tijd dus steeds meer 'islamisme'. Ik zal mij bij dit taalgebruik aansluiten.

Twee scholen in het denken over de islam

Het hanteren van een onderscheid tussen 'islam' en 'islamisme' betekent overigens niet dat ik partij wil kiezen in een debat over wat de verhouding is tussen die twee. Het impliceert dus niet dat

ik daarmee te kennen geef dat die twee 'niets met elkaar te maken' hebben. Door deskundigen (wat ik niet ben) worden twee standpunten onderscheiden, die allebei uitersten zijn.

Aan de ene zijde staat wat ik maar de school-Armstrong noem. Deze verdedigt in navolging van de schrijfster en voormalige non Karen Armstrong de stelling dat religie wezenlijk mooi en vredelievend is, ook de islam.[18] Wanneer een religie geweld te zien geeft, en andere minder mooie kanten, dan heeft dat te maken met 'fundamentalisme', 'radicalisme', 'extremisme' en dat moet allemaal verklaard worden uit oorzaken die niets met die religie zelf te maken hebben: menselijke machtshonger, ontwikkelingen in de internationale politiek, sociaal-economische deprivatie en andere zaken.[19] Deze houding kan men voorbeeldig adstrueren aan de hand van een citaat van de negentiende-eeuwse Britse filosoof Herbert Spencer (1820-1903) dat ik als motto boven dit hoofdstuk heb opgenomen.[20] Het lijkt mij interessant ons eens af te vragen hoe we het woord 'altijd' ('always') in het citaat moeten verstaan. Zou Spencer empirisch onderzoek hebben gedaan naar religies en is daarvan het resultaat dat deze 'altijd' goed waren? Of heeft hij evenmin als minister Donner onderzoek gedaan, maar met zichzelf afgesproken dat telkens wanneer hij een verwerpelijk element in een religie aantreft dit niet als 'religieus' kan worden beschouwd? Ik vrees het laatste.

Dat leidt ertoe dat men in deze benadering altijd de volgende strategie volgt ten aanzien van het interpreteren van 'struikelteksten' in de Heilige Schrift. Als in de Schrift 'Heb de ander lief' staat, dan zegt de spenceriaan: 'Kijk eens, wat mooi, dat moet je letterlijk nemen. Religie is vreedzaam en goed.' Staat drie regels verder 'Jaag de ongelovigen over de kling', dan zegt de spenceriaan: 'Dat kun je niet letterlijk nemen. Die tekst moet je in zijn context zien. Het moet metaforisch worden verstaan.'

De Britse filosoof A. C. Grayling (geb. 1949) stelt ditzelfde mechanisme aan de kaak met een kritische opmerking in zijn boek *To Set Prometheus Free* (2009): 'Genesis is symbolisch, de opstanding van Jezus Christus letterlijk waar.'[21] Op die manier wordt de Heilige Schrift heilig *gemaakt:* de lastige onderdelen worden interpretatief buiten de orde verklaard en de mooie teksten worden

tot de 'ware kern' van de religie verklaard. J. Collins (geb. 1946), 'Holmes Professor of Old Testament Criticism & Interpretation' aan Yale Divinity School van Yale University, spreekt van de hermeneutiek van het terrorisme ('terrorist hermeneutics')[22], die men kan beschouwen als de duivel die de Schrift voor zijn eigen doeleinden gebruikt.[23] Anderzijds, zo zegt Collins, wordt het de duivel ook niet erg moeilijk gemaakt om materiaal ter ondersteuning van zijn lezing te vinden.[24]

Op de kwestie van de hermeneutiek zal ik hieronder nog dieper ingaan. Hier wil ik nu verdergaan met een tweede school in het denken over de islam, een school die juist de relatie met geweld zwaar aanzet. De tweede school zouden we (voorzover het om de islam gaat) de 'school-Delcambre' kunnen noemen. Die stelt in navolging van de Franse islamologe Anne-Marie Delcambre (geb. 1943) dat wat men ziet in het islamistisch radicalisme *de ware aard* van de religie aan de dag legt.[25] Het onderscheid tussen 'islam' en 'islamisme' is voor de school-Delcambre een concessie aan politieke correctheid, want de islam is naar zijn aard een politieke religie. In boeken als *L'Islam* (2004),[26] *La Schizophrénie de l'Islam* (2006),[27] *Mahomet: La Parole d'Allah* (2009)[28] en *L'Islam des interdits* (2003)[29] becommentarieert Delcambre de verklaring die men veel hoorde na 11 september van de zijde van de regeringsleiders en anderen, die zeiden: 'Dit heeft niets met de islam te maken.' Delcambre gelooft dat niet. Die verklaring is iets 'te snel' en bovendien 'te gemakkelijk'.[30] Zijn inderdaad de islamisten 'deviante moslims' of gaat het hierbij om de hoofdstroom?[31]

Ook stelt Delcambre de 'ziektemetafoor' van haar Franse collega-islamoloog Abdulwahab Meddeb (geb. 1946) aan de kaak.[32] Is het inderdaad een 'zieke islam' die we voor ons zien in de gebeurtenissen van 11 september of is het de ware aard van de islam die we hier te zien krijgen?[33] Een probleem met deze verzoenende benadering is dat we niet om de 'fundamentele teksten' ('textes fondateurs') van de islam heen kunnen, en die zijn betrekkelijk duidelijk, zegt Delcambre. We moeten de moed hebben om eerlijk uit te spreken dat het fundamentalisme ('intégrisme') diepe wortels heeft in de godsdienst zelf, en niet zomaar een 'ziekte' is.[34]

Een probleem met de islam is, zo zegt Delcambre, dat de funda-

mentele teksten een universele en niet-historische status hebben gekregen. Zij worden gezien als modellen 'voor alle tijden en voor alle plaatsen' ('pour tous les temps et pour tous les lieux').[35] Ook plaatst Delcambre kritische kanttekeningen bij het traditionele onderscheid dat gemaakt wordt tussen de Mohammed van Mekka en de Mohammed van Medina.[36] De onaangename kanten van de islam worden vaak in verband gebracht met de Mohammed van Medina, en de Mohammed van Mekka wordt ons als voorbeeld voorgehouden. Wat men nalaat te vermelden, zo stelt Delcambre, is dat de Mohammed van Medina voor een grote meerderheid van de moslims het model is.[37] De Koran wijst de oorlog niet af. De Al-Azhar-universiteit bepleit het ontwikkelen van nucleair potentieel.[38] Wat niemand durft uit te spreken, zo zegt Delcambre, is dat martelaarschap en doodslag regelmatig worden gerechtvaardigd in de heilige geschriften van de islam.[39] Dat hoeven we niet op haar gezag aan te nemen, zo verzekert zij ons, maar kunnen we ook begrijpen wanneer we tussen de regels door lezen in de meer politiek correcte standaardliteratuur. Zo valt uit de biografie van Maxime Rodinson (1915-2004) over Mohammed duidelijk op te maken dat politieke moorden door de Profeet werden gerechtvaardigd.[40] En dan hebben we het nog niet eens over de visie van de heilige islamitische geschriften op vrouwen, joden, christenen en de wonderlijke verhouding waarop de islam zich verhoudt tot de wetenschap.[41] Vrij onderzoek naar de Koran is in vele islamitische landen onmogelijk. De Soedanese theoloog Mahmoud Taha (1909-1985) werd opgehangen louter omdat hij een andere visie had op de wijze waarop de Koran over oorlog spreekt.[42]

Een voor een loopt Delcambre de onderwerpen langs en zij constateert dat de islam op zijn best een ambivalente houding heeft tegenover democratie, gelijke rechten voor vrouwen, homoseksualiteit, secularisme, mensenrechten en andere elementen van het moderne denken.

Een bekende aanhanger van die tweede school is ook de Amerikaanse islamdeskundige Robert Spencer (geb. 1962). Spencer is de schrijver van een grote hoeveelheid boeken over de islam, zoals *Islam Unveiled* (2002),[43] *Onward Muslim Soldiers* (2003),[44] *The Truth about Mohammed* (2006),[45] *Religion of Peace? Why Christianity*

Is and Islam Isn't (2007)[46] en vele andere boeken en essays. Hij is ook de drijvende kracht achter een website (Jihad Watch) waarop gediscussieerd wordt over de aanslagen die in naam van de islam worden gepleegd.

Zoals uit de laatste aangehaalde boektitel al blijkt, is Spencer zelf een christen die niet alleen de islam kritisch wil bespreken, maar het grote contrast met het christendom wil belichten. Zijn benadering verschilt dus van die welke ik in dit boek praktiseer. Terwijl ik hier sterk de nadruk leg op de overeenkomsten tussen de islam, het jodendom en het christendom, worden bij Spencer juist de verschillen belicht.[47] In 2003 schreef hij samen met een tot het katholicisme bekeerde moslim een verdediging van het katholicisme: *Inside Islam: A Guide for Catholics* (2003).[48]

Niet de islam, maar de politieke islam

Tussen de beide uitersten van de school-Armstrong en de school-Delcambre bevinden zich de vele posities van andere schrijvers. Veel schrijvers oriënteren zich op de *politieke* islam of het islamisme. Hiervan is de Amerikaanse politieke commentator en islamdeskundige Daniel Pipes (geb. 1949) een voorbeeld. Pipes schreef een van de eerste (en beste) boeken over de Rushdieaffaire: *The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatollah, and the West* (2003).[49] In *Militant Islam Reaches America* (2002)[50] presenteerde hij een analyse van de uitdaging waarvoor het nieuwe religieus terrorisme de Amerikaanse staat en samenleving nog zou plaatsen. In *Miniatures* (2004), een serie korte commentaren, schreef hij over de problemen in het Midden-Oosten, die steeds meer de aandacht vragen van de rest van de wereld.[51]

Een tweede auteur die zorgvuldig onderscheidt maakt tussen islam en islamisme, is de Duitse politicoloog, cultuurfilosoof en hoogleraar internationale betrekkingen Bassam Tibi. Tibi, zelf een moslim, is van Syrische afkomst en kwam in 1963 naar Duitsland. Hij heeft een enorm oeuvre opgebouwd, dat geschreven is in het Arabisch, Duits en Engels. In *Europa ohne Identität* (1988)[52] introduceerde hij het begrip *Leitkultur*, dat sindsdien een eigen leven is

gaan leiden en waarvan Tibi zich inmiddels weer heeft gedistantieerd. Ook introduceerde hij het begrip 'euro-islam', waarop ik nog zal terugkomen in de laatste twee paragrafen van hoofdstuk 8, waar het secularisme in relatie tot het werk van Tibi besproken wordt.[53] In *Im Schatten Allahs* (2003) probeert hij aan te geven waar de spanning ligt tussen de islamitische traditie en mensenrechten.[54]

Tibi geeft aan beïnvloed te zijn door de Duitse filosoof Ernst Bloch (1885-1977), wiens boek *Avicenna und die Aristotelische Linke* (1963)[55] het islamitisch rationalisme van Avicenna (Ibn Sina, 981-1037) prees tegenover de wereld van de moefti's, die de dienst uitmaken in de islamitische wereld.[56] Geïnspireerd door Bloch schreef Tibi zijn boek *Die Arabische Linke* (1969),[57] waarin hij een Arabisch kritisch denken omlijnde dat afwijzend staat tegenover de salafistische islam en het islamisme.[58]

Tibi probeert aanknopingspunten te vinden binnen de rationalistische traditie in de islam en zich te verzetten tegen het hedendaags jihadisme. Hij pleit ook voor een 'open islam'. Hij bedoelt daarmee dat men in de Middeleeuwen in de islam een traditie van rationalisme en openheid voor de geleerdheid van andere culturen aan de dag legde. Die openheid is geheel verdwenen in de hedendaagse politieke islam, schrijft Tibi. De hedendaagse politieke islam kan worden vergeleken met een vorm van totalitarisme.[59]

Tibi benadrukt dat het een voordeel was van de klassieke islam dat men daarin de Griekse culturele erfenis had opgenomen. De islamitische rationalisten waren gehelleniseerd. De islamitische filosoof al-Farabi (ca. 870-950) incorporeerde in zijn boek *Al-madina al-fadila* (De perfecte staat) het Griekse denken over democratie. Ook hedendaagse moslims zouden dat kunnen en moeten doen, meent Tibi. Er zijn daarvoor aanknopingspunten in hun eigen traditie. Maar dan zal men over de ontaarding van de politieke islam moeten teruggrijpen op denkers en boeken die nog openstonden voor de Griekse erfenis.[60] De *madina al-fadila* is een perfecte staat die wordt geregeerd door een filosoof (in de hellenistische zin van het woord), niet door een imam die zich op de sharia baseert. Elke pretentie van de *Hakimiyyat Allah* (de heerschappij van God) over niet-moslims zou men moeten afzweren.[61]

Tibi denkt ook – net als de Franse islamoloog Kepel (geb. 1955)[62] – dat Europa een belangrijke functie kan vervullen. De strijd tussen de politieke islam en de seculiere islam wordt uitgevochten op Europese bodem. Als het zal lukken om een seculiere islam in Europa te realiseren dan kan dat een voorbeeld zijn voor andere delen van de wereld.[63] Tibi citeert met instemming de Amerikaanse theoloog John Kelsay, die heeft gezegd dat we niet langer kunnen spreken van de islam *en* het Westen, maar moeten spreken van de islam *in* het Westen.[64]

Hoewel Tibi moslim is, is hij niet blind voor problematische kanten van de islamistische traditie en zelfs voor bepaalde uitspraken in de Koran. Een probleem is volgens Tibi dat in de Koran wordt opgeroepen het geloof over de gehele wereld te verbreiden (34:28). Wanneer niet-moslims zich vrijwillig voegen naar de islam als gevolg van prediking (*dawa*), dan heeft dat de voorkeur. Maar wanneer zij dat niet doen, dan zijn de moslims gehouden geweld te gebruiken (*jihad*) om de ongelovigen te onderwerpen.[65] Vrede kan alleen bestaan wanneer niet-moslims zich onderwerpen aan de islam. Dat kan door middel van bekering, maar ook door te kiezen voor de status van een religieuze minderheid. Men is dan *dhimmie* en is verplicht tot het betalen van de *jizya* (belasting). Deze 'dhimmitude' is een privilege dat alleen is voorbehouden aan de aanhangers van de monotheïstische godsdiensten. Volkeren die aanhankelijkheid betuigen aan niet-monotheïstische godsdiensten, worden gezien als *kafirun* of ongelovigen.[66] De agressieve taal van het jihadisme en de glorificatie van geweld zijn een recent verschijnsel, zegt Tibi, maar zij hebben wel hun wortels in de klassieke islam.

Een hedendaags islamist als Hassan al-Banna (1906-1949) spreekt de taal van het geweld. Men zou hem kunnen vergelijken met iemand als George Sorel (1847-1922) uit de westerse traditie.[67] Ook Qutbs traktaat *World Peace and Islam* (1951) moet men in deze traditie plaatsen. De oorsprong van de nieuwe jihadistische lijn zoekt Tibi in het werk van Hassan al-Banna vanaf de jaren dertig van de twintigste eeuw.[68]

Ik heb hierboven (zie onder andere de paragraaf 'De overheid probeert terrorisme te begrijpen' in hoofdstuk 3 en de definitie

van islamisme, zoals gegeven door Desai) het onderscheid tussen islam en islamisme geïntroduceerd. Het islamisme heeft allerlei klassieke concepten van de islam opgepakt, verdraaid en geradicaliseerd, schrijft Tibi. Het onderscheid tussen de klassieke jihad, die een oorlog was die aan zekere regels was gebonden, en het modern jihadisme, dat daarvan niet wil weten, begon met Hassan al-Banna. Hassan al-Banna laat zich inspireren door Koran 2:216: 'U is voorgeschreven te strijden, ook al is het met tegenzin.' (vert. Kramers)[69] De overeenkomst met Sorels *Réflexions sur la violence* (1908) dringt zich op.[70] Maar ook die met Bin Laden in zijn toespraak die hij voor 11 september hield.[71]

Tibi wijst ook op de noodzaak van *tafkir* of vrij denken. Dat moet niet worden gemarginaliseerd of zelfs worden bedreigd met *takfir* of het beschuldigen van een ander van ongeloof (met alle gewelddadige consequenties van dien).

Een niet-metafysische benadering van godsdienst

Ik heb al aangegeven: mijn eigen standpunt is dat een beoefenaar van de rechtswetenschap, politieke filosofie of terrorismestudies geen bindende conclusies hoeft te trekken over wat de aard is van een godsdienst. Dat is niet zijn vakgebied. Een beoefenaar van deze laatste disciplines kan zich uit oogpunt van arbeidsdeling concentreren op de gewelddadige en politieke manifestaties van een godsdienst, en de vraag naar het 'wezen' van de godsdienst buiten beschouwing laten (zich 'agnostisch' opstellen). Daarmee voorkomt men dat een belangrijk onderwerp (een analyse van het geweld en wat daartegen ondernomen kan worden) wordt gesmoord in metafysische speculaties over het 'wezen' van een bepaalde godsdienst. De niet-metafysische benadering van godsdienst, zoals deze in *Het monotheïstisch dilemma* wordt gevolgd, houdt in dat men kijkt naar de wijze waarop een godsdienst zich in de ons omringende wereld manifesteert. En voorzover het gaat om de gespannen verhouding tussen monotheïsme en nationale soevereiniteit, is het dus alleszins gerechtvaardigd dat men dit problematische element van het monotheïsme bestudeert onder

de erkenning dat daaraan talloze andere aspecten te onderkennen zijn die hier niet tot voorwerp van studie worden gemaakt. Ik houd mij dus niet bezig met het christendom als zodanig, maar met de politieke vormgeving daaraan. Ook niet met de islam als zodanig, maar met de politieke islam. Ook niet met het jodendom als zodanig, maar met de politieke vertaling daarvan.

Nu nog een belangrijk punt. Door commentatoren van de school-Armstrong wordt het bovenstaande doorgaans met instemming begroet, maar zij verbinden daaraan vaak de verkeerde conclusie. Zij concluderen haastig dat er 'dus' niets mis is met de drie monotheïstische godsdiensten (die allemaal op vrede en harmonie zijn gericht), om vervolgens alle kwaad toe te schrijven aan 'enkele' extremisten (gevaarlijke gekken aan wie je niet te veel aandacht moet besteden om te voorkomen dat religie in het algemeen imagoschade oploopt).[72] Zij laten zich bij hun wetenschapsbeoefening leiden ('verleiden' is misschien het juiste woord) door het geloofsstandpunt van Herbert Spencer dat het 'waarlijk religieuze element in religie altijd goed is geweest'.

Helaas is die constatering iets te optimistisch. Zoals blijkt uit dit boek (en nog verder geïllustreerd zal worden in de volgende hoofdstukken), zitten in de monotheïstische traditie verschillende aanknopingspunten voor geweld. In de drie monotheïstische godsdiensten zitten ook leerstukken die reeds voor veel problemen hebben gezorgd en zullen *blijven zorgen* wanneer men de rozige bril die velen op hebben wanneer zij naar religie kijken, niet afzet. Wat de *toekomst* van de religie ons zal brengen, zal voor een belangrijk deel bepaald worden door de analyse die we *nu* plegen. Wie blijft geloven in sprookjes, wordt mede debet aan een verkeerd soort religiositeit dat groeiende is. Wanneer de Britse politicoloog Eric Kaufmann gelijk heeft, dan zou de opmars van het secularisme tegen het jaar 2050 worden gekeerd door de spectaculaire groei van het fundamentalistische deel van de wereldbevolking.[73] Nu hebben dit soort op demografie gebaseerde voorspellingen altijd iets onzekers.[74] De toekomst voorspellen kan niemand. Bovendien zullen ook schrijvers als Kaufmann hopen – mag men aannemen – dat hun voorspellingen geen self-fulfilling, maar self-denying prophecy's zullen zijn. Wie bereid is om op realisti-

sche wijze naar religie te kijken, kan meehelpen aan een oplossing. Helaas willen veel mensen 'op het hek blijven zitten' en gadeslaan hoe anderen de toekomst gestalte geven. Het geweld dat Westergaard en Vilks treft, is hun probleem, niet mijn probleem, denken vele mensen. Zij zijn tenslotte geen cartoonist, dus waarom zouden zij zich zorgen maken? Dat is een gevaarlijk soort passiviteit. Bovendien is het moreel nogal kwestieus.

De eenheid van de drie monotheïstische godsdiensten

Overigens gaat het bij die politieke vormgeving aan het monotheïsme om een vorm van politieke religiositeit die het islamisme in belangrijke opzichten deelt, zoals ik hierboven al heb aangegeven, met de twee andere monotheïstische godsdiensten. Daarom concentreren in de politieke filosofie en in de leer van de internationale betrekkingen steeds meer auteurs zich op het analyseren van de betekenis van het monotheïsme voor de politiek. Dit verklaart ook waarom de belangstelling voor de politieke theologie van het monotheïsme[75] weer terug is, zoals men kan onderkennen in het werk van onder anderen Bassam Tibi, Daniel Philpott, Jonathan Kirsch en anderen.[76] Daarmee wordt weer aansluiting gezocht bij een oude traditie, vooral in Duitsland, die zich richt op de betekenis van theologie voor de staatsrechtswetenschap en de politieke theorie. Auteurs als Carl Schmitt (1888-1985) hebben daaraan belangrijke bijdragen geleverd,[77] maar ook de later naar de Verenigde Staten uitgeweken Duitse geleerde Eric Voegelin (1901-1985).[78] Er lijkt een toenemende aandacht te ontstaan voor de politieke betekenis van het monotheïsme, en dan voornamelijk de politieke betekenis van het monotheïsme onder de huidige omstandigheden. Die omstandigheden zijn: globalisering (een cartoon in een Deense krant wordt in Pakistan gesignaleerd, zoals Kurt Westergaard zal kunnen bevestigen), een multicultureel samengestelde bevolking ('godslasteraars' en zij die daarvoor de doodstraf gepast achten wonen naast elkaar) en radicalisering (religieuze identiteiten worden ernstig genomen).[79] Maar nu is het tijd om nader te specificeren wat ik bedoel met de term 'mo-

notheïsme' en het tegenovergestelde daarvan, 'polytheïsme' (dat hierboven nog niet aan de orde is geweest). Dat doe ik het in het volgende hoofdstuk.

5 Theologisch en cultureel monotheïsme

> Geen enkele polytheïst achtte het mogelijk dat de gehele mensheid op precies dezelfde manier zou leven, immers, polytheïsten gaan ervan uit dat mensen altijd verschillende goden zullen aanbidden.
>
> John Gray[1]

Het zijn verwarrende tijden. Het lijkt wel alsof iedereen op zoek is naar houvast, naar waar hij vandaan komt, naar waar hij vaste grond onder de voeten kan voelen, zoals de Libanese schrijver Amin Maalouf (geb. 1949) uiteenzet in het prachtige essay *Le dérèglement du monde* (2009).[2] Vandaar ook die preoccupatie met 'identiteit', met de vraag: 'Who are we?'[3]

Vaak hoort men daarbij dat de Europese cultuur of de westerse cultuur zou zijn gestempeld door 'het christendom' of door de 'joods-christelijke traditie'.[4] Tot op zekere hoogte is dat waar. De godsdiensten uit het Midden-Oosten – niet alleen het jodendom en christendom, maar ook de islam – hebben een belangrijk stempel gedrukt op de Europese geschiedenis. Daarmee is het monotheïsme van grote betekenis voor een goed begrip van de Europese cultuur.

Maar men behoeft die betekenis niet onverdeeld positief te waarderen. De Ierse schrijver G. B. Shaw (1856-1950) betreurt het dat Europa nooit een eigen religie heeft ontwikkeld. 'We gebruiken een soort van oosterse religie als de kern van onze eigen religie – een hoop legenden waar we van af zouden moeten.'[5] Hij zegt dat niet uit een atheïstische overtuiging. Shaw is ervan overtuigd dat men geen wereldrijk kan besturen zonder een religie ('You can't

have an Empire without a religion') en dat zo'n rijk alleen maar kan voortbestaan wanneer mensen gemeenschappelijk in iets geloven ('If the Empire is to be a real thing all the people in it must believe the same truth').[6] We hebben in Europa alleen de verkeerde religie geadopteerd, helaas.

Overigens kan men die invloed van het joods-christelijk element in de Europese cultuur ook overschatten. Immers, in die Europese cultuur werkt ook de erfenis door van de antieken, van de Grieken en vooral de Romeinen. En die waren, zoals bekend, van oorsprong 'polytheïstisch'.[7] De Romeinse cultuur adopteerde pas vanaf het optreden van Constantijn de Grote (ca. 287-337) het christendom als de officiële godsdienst van het rijk en daarvóór onderhield men het polytheïsme.[8] De vraag die ik nu aan de orde zou willen stellen is deze: in hoeverre werkt die erfenis van het polytheïsme door in Europa? Is het polytheïsme iets wat nog steeds ons denken enigszins beïnvloedt, zoals het geval is met de monotheïstische wortels van onze cultuur? En waarom wordt die vraag nooit gesteld? Waarschijnlijk omdat er geen sluimerende polytheisten aanwezig worden geacht in onze cultuur.

Maar is dat van belang? Zou men niet ondanks het feit dat men geen pleidooi wil houden voor een revitalisering van het geloof in de antieke goden, toch kunnen bepleiten dat bepaalde onderdelen van de polytheïstische erfenis hun betekenis houden voor onze hedendaagse cultuur? Wie op een dergelijke manier redeneert, ontwikkelt een soort van 'cultuurpolytheïsme', zoals het werk van Theodore Dalrymple[9] en Roger Scruton[10] doortrokken is van cultuurchristendom. Cultuurchristenen zeggen: 'Onze cultuur is diepgaand gestempeld door het christendom. Ook wanneer de christelijke leerstukken, strikt genomen, niet waar zijn, dan nog is in de christelijke traditie veel behartigenswaardigs te vinden.' Goed, maar kan men niet hetzelfde zeggen van het polytheïsme? En zou het niet in een tijd van opkomend religieus fundamentalisme en radicalisme beter zijn ons op cultuurpolytheïsme te orienteren dan op cultuurmonotheïsme?

Dit zijn, lijkt mij, relevante vragen, en een aantal daarvan zal ik proberen hier te behandelen. Daarvoor is dan nodig dat we twee betekenissen onderscheiden waarin we de begrippen 'mo-

notheïsme' en 'polytheïsme' kunnen hanteren. Dat is allereerst de alledaagse, courante of theologische betekenis. Het gaat om het geloof in één god met bepaalde eigenschappen als volkomen goedheid en almacht. De term 'polytheïsme' staat voor het geloof in vele goden (Gr. *poly* = meer). De polytheïstische goden zijn in tegenstelling tot de monotheïstische god niet noodzakerlijkerwijs goed. Moreel goed, bedoel ik. Die polytheïstische goden lijken sterker op mensen, met al hun menselijke zwakheden. Ik zal deze begrippen 'monotheïsme' en 'polytheïsme' echter in een andere dan de gebruikelijke of theologische betekenis hanteren. Ik spreek van een 'culturele betekenis'.

Voordat ik die culturele betekenis zal toelichten, moet ik eerst nog enkele consequenties bespreken van het monotheïsme in de alledaagse of theologische betekenis. Bij een monotheïst in de theologische zin gaat het om de betekenis die ik hierboven heb gepresenteerd.[11] Een monotheïst gelooft in het bestaan van één god met eigenschappen als volkomen goedheid, almacht, persoonlijkheid en enkele andere zaken.[12] Voor ons thema is van belang dat een monotheïst ertoe tendeert God op te vatten als de grondslag van de moraal en van het recht. En met 'grondslag' bedoel ik dan letterlijk 'grondslag'. Dat wil zeggen dat de monotheïst in zijn radicaalste vorm ertoe kan komen maar één ware bron van moraal, recht en politiek te erkennen: de wil van God. Hij is dan niet 'geinspireerd' door de wil van God, maar hij erkent eenvoudigweg geen enkele andere bron van moraal dan de wil van God. Dat kan verstrekkende gevolgen hebben.

Radicaal en radicalisering

We zijn dan nu aangekomen bij een centraal begrip in de discussie over religieus terrorisme. Dat is het begrip 'radicaal' en het daarmee samenhangende 'radicalisering' en 'radicaliseren'.

Het is iedereen opgevallen dat het overgrote deel van de religieus gelovigen zich keurig aan de wet houdt en geen geweld gebruikt. Slechts een zeer kleine minderheid doet dat niet. Die hele kleine minderheid wordt gevormd door mensen als Roeder,

Amir en Abdulmutallab, die ik in hoofdstuk 1 heb geïntroduceerd. Om die kleine minderheid aan te duiden is het sinds de jaren zeventig gebruikelijk deze te kwalificeren als 'radicale' gelovigen. Zo heeft de Nederlandse overheid bijvoorbeeld rapporten uitgebracht over 'radicale moslims' en wordt hun levensbeschouwing ook wel aangeduid als de 'radicale islam'.[13] De notie 'radicaal' wordt doorgaans door elkaar gebruikt met 'extreem'. Men heeft dus 'extreme moslims', en men zou Meir David Kahane (1932-1990) een 'extremist' in het jodendom kunnen noemen. Kahane, afkomstig uit de Verenigde Staten, was een rabbijn die de Kach-beweging had opgericht om alle Arabieren uit Israël te verdrijven. Hij kwam in 1990 bij een aanslag in New York om het leven.[14]

De identificatie van 'radicaal' met 'gewelddadig' heeft tot gevolg gehad dat de gevoelswaarde van het woord 'radicaal' de afgelopen jaren ingrijpend van betekenis is veranderd. De Britse historicus Jonathan Israël (geb. 1946) prees nog in 2001 de 'radicale Verlichting',[15] maar dat is een echo uit een tijd toen het woord 'radicaal' nog onbelast was of zelfs een enigszins positieve gevoelswaarde had. Libertinage, spinozisme, epicurisme waren 'radicale bewegingen' in de positieve zin van het woord.[16] Tegenwoordig staat het woord 'radicaal' vaak synoniem voor 'gewelddadig' en daarmee voor onwenselijk.

Over onwenselijkheid gesproken: men kan zich afvragen of deze betekenisverschuiving op zichzelf niet onwenselijk is. Is immers 'radicaal' noodzakelijkerwijs slecht? Wat is verkeerd aan een 'radicaal' engagement om de honger de wereld uit te helpen?[17] Die tendens om alles wat enigszins anders klinkt als 'radicaal' en 'extremistisch' ter zijde te schuiven kan negatieve effecten hebben, zoals ik heb aangegeven in de paragraaf 'Rushdie is geen "felle" verdediger van de vrijheid van expressie' in hoofdstuk 3. Het kan ertoe leiden dat het grijze midden de norm wordt. Het lijkt meer verantwoord dat we ons bezinnen op vormen van radicaliteit die wenselijk zijn, en vormen van radicaliteit die dat niet zijn. Een radicale verandering ten aanzien van onze houding tegenover het leefmilieu is goed en wenselijk. Een radicale wijziging van ons consumptiepatroon in verband met de bio-industrie ook.[18] We

moeten ons weer gaan bezinnen op goede en verkeerde vormen van radicaliteit.

De aanduiding 'radicale islam', zoals we die nu in beleidsrapporten aantreffen en zoals die ook een plaats heeft gekregen in de academische theorievorming over de islam, is vanuit dat standpunt bekeken niet probleemloos. Een bezwaar is namelijk dat het nog niet aangeeft waaruit die radicaliteit precies bestaat. Is de radicaliteit van Bin Laden en Zawahiri alleen te vinden in het gewelddadig karakter van hun opvattingen? In dat geval zouden we net zo goed (of waarschijnlijk beter) van de 'gewelddadige islam' kunnen spreken. Of zit die radicaliteit nog in iets anders? Eigenlijk is dat de hamvraag die we zouden moeten beantwoorden.

De gedachte die ik in dit boek probeer te ontwikkelen, is dat het radicale niet alleen zit in het handelen van religieuze terroristen, maar ook in hun denken. En ten aanzien van dat denken probeer ik te analyseren waarom dat denken aanzet tot geweld. Mijn voorlopige antwoord tot dusver (een antwoord dat ik hieronder zal uitwerken) is dat wat terroristen gemeenschappelijk hebben, een zeer ver doorgevoerde houding is die we in de ethiek aanduiden als 'morele heteronomie'. Terroristen zijn 'morele heteronomisten'. Zij zoeken aanknopingspunten in hun religieuze traditie bij bijbelplaatsen, verhalen en leerstukken waarin die morele heteronomie het uitgangspunt vormt. Vrijzinnigen en 'gematigde' gelovigen zijn geneigd aan die aanknopingspunten voorbij te gaan. Dat is op zichzelf prettig, maar in de vrijzinnigheid schuilt ook een groot gevaar, namelijk niet dat die vrijzinnigen zelf gevaarlijk zijn, maar dat zij geen gevaar in religie kunnen onderkennen. Vrijzinnigen zijn heel lieve, maar ook een beetje naïeve mensen. Zij kunnen zich niet zo goed voorstellen dat niet iedereen vrijzinnig is. Daarbij onderschatten zij de kracht van orthodoxie en radicaal geloof. Dat soort geloof staat zo ver van hen af dat zij zichzelf in slaap sussen in de overtuiging dat niemand een geestelijke serieus kan nemen die oproept tot geweld. Ook denken zij dat iedereen of bijna iedereen de Schrift metaforisch leest. Wie dat niet doet, is ofwel een heel kleine minderheid, of gek. En door kleine minderheden en gekken moet men niet zijn beeld van religiositeit laten bepalen.

Iedereen die aandacht vraagt voor gewelddadige religiositeit,

wordt door de vrijzinnigen onmiddellijk doorgeleid naar de overgrote meerderheid van de verhalen die de mainstream vormen van de religieuze traditie en die door de overgrote meerderheid van de gelovigen als de kern van hun geloof wordt gezien. Vrijzinnigen bepleiten het 'langs de lastige teksten heen lezen', maar mijn vraag is of dat verstandig is. Er zijn – of men dat nu leuk vindt of niet – verschillende passages te vinden in de heilige geschriften van de drie monotheïstische godsdiensten waarin ons een perspectief wordt getoond dat nauw aansluit bij de interpretaties die religieuze terroristen geven aan hun geloof. In 2004 heb ik geprobeerd dat tot uitdrukking te brengen met de titel van mijn verzamelde columns, *God houdt niet van vrijzinnigheid.*[19] Dat was een titel die aanleiding gaf tot verwarring en soms ook wel tot hilariteit, want hoe kon ik, toch niet een echte gelovige, nu beweren te weten waar God wel of niet van houdt? Was dat niet heel aanmatigend van mij?

Nee dus, want je hoeft ook geen gelovige te zijn in de Griekse godenwereld om Homerus te kunnen lezen en op basis daarvan uitspraken te doen over Zeus en Hermes. Precies zo kan men ook de Bijbel lezen en iets zeggen over God. Ook een niet-gelovige kan dat, en dat is precies wat ik hier zal doen. Ik lees dus de bijbelse verhalen en geef daaraan een interpretatie die mijn stelling illustreert dat God niet alleen niet van vrijzinnigheid houdt (een understatement, zou men kunnen zeggen), maar dat de God van de Hebreeuwse Bijbel een enorme afkeer heeft van godsdienstvrijheid en morele autonomie. Zo'n verhaal waaruit dat naar mijn idee blijkt, is het verhaal van Abraham en Isaak.

In dit verhaal wordt ons voorgehouden wat de gevolgen zijn wanneer we morele heteronomie serieus nemen. Het wordt verteld in het Oude Testament (Genesis 22:1-13) en in de Koran (37:99-113). Het is dus voor joden, christenen en moslims van betekenis. In de interpretatie van dit verhaal zoals ik deze hieronder zal presenteren, is het van grote betekenis voor een goed begrip van de 'theologie van het terrorisme'.

Het is een belangrijk verhaal, omdat Abraham een belangrijke figuur is.[20] Abraham was een nomadensjeik die wegtrok uit het land Ur en via Haran in Kanaän terechtkwam. De God die hem zegen-

de, wordt de 'God van Abraham' genoemd. Deze God sloot een verbond met hem, waarvan de besnijdenis een teken was (Genesis 17:9 e.v). Hij is de stamvader van Israël (Johannes 8:33-39; Romeinen 4:1), maar hij wordt ook gezien als de geestelijke vader van de christenen en van de moslims (Romeinen 4:11ev; Koran 33:78).[21] De drie 'abrahamitische godsdiensten' erkennen alle drie in Abraham een voorvader.[22] Het is dan ook niet verbazingwekkend, zoals Bernard Lewis schrijft, dat islam, jodendom en christendom in allerlei opzichten op elkaar lijken. De islam staat bijvoorbeeld veel dichter bij de joodse en christelijke traditie dan bij het hindoeïsme (een vorm van polytheïsme),[23] boeddhisme (volgens sommigen niet eens als een religie te beschouwen) of confucianisme.[24]

Jodendom en christendom als voorlopers van de islam

Vanuit het perspectief van 'radicale moslims', zoals Bin Laden en Zawahiri, zijn christendom en jodendom voorlopers van de islam, maar zijn christenen en joden eigenwijs omdat zij de enig ware profeet niet willen erkennen. Veel van de krasse uitlatingen uit de Koran die in de toespraken van Bin Laden en Zawahiri worden aangehaald, hebben precies daarop betrekking. De joden en christenen zijn hardleerse mensen die vasthouden aan een openbaring die al lang door een latere is ingehaald. Dat maakt op niet-moslims de indruk dat de Koran een bijzonder gewelddadig boek is, maar om de zaken in perspectief te plaatsen zou men wat in de Koran wordt gezegd over de joden moeten vergelijken met wat in het Oude Testament wordt gezegd over de Midjanieten (Numeri 31)[25] of over de profeten van Baäl (1 Koningen 18: 20-40).[26] Die polytheïsten of aanhangers van andere godsdiensten dan de godsdienst van Israël worden in het Oude Testament ook niet bepaald zachtzinnig tegemoet getreden, zoals nog zal blijken uit de voorbeelden die ik hieronder zal opvoeren. De vraag is nu: wat is de betekenis van dit centrale verhaal uit het monotheïsme over het offer van Abraham voor de moraal? Spreekt uit dit verhaal een bepaalde opvatting over ethiek, en zo ja welke?

Hierboven heb ik als onderdeel van het profiel van de religieuze

terrorist 'morele heteronomie' opgevoerd. Morele heteronomie is, zo hebben we gezien, de gedachte dat moraal uit een hogere zijnsorde moet komen. Die hogere zijnsorde dicteert een moraal die de burger hier, in het aardse leven, moet nakomen, ook al levert dat strijdigheid op met elementaire normen van ethiek en de wet. Voor het onderwerp van dit boek, namelijk religieus geweld, in het bijzonder religieus terrorisme, is dit van grote betekenis. Hoe vinden we die morele heteronomie verwoord in de sacrale traditie van het monotheïsme? Of met andere woorden: kunnen we in de heilige traditie aanknopingspunten vinden waarin die morele heteronomie ons als een wenkend perspectief wordt voorgehouden? Naar mijn idee moet die vraag bevestigend worden beantwoord.

Th. M. van Leeuwen (geb. 1947), remonstrants kerkelijk hoogleraar aan de theologische faculteit van de Universiteit Leiden, schrijft in zijn boek *Van horen zeggen* (1997) over de betekenis van de bijbelse verhalen. Daarbij gaat hij in op de stelling van theoloog en predikant Nico ter Linden (geb. 1936) dat de geboorteverhalen van Jezus in de evangeliën van Lucas en Mattheüs niet werkelijk gebeurd zijn, maar toch waar zijn. De waarheid zou op poëtisch vlak liggen, zegt Van Leeuwen, de opvattingen van Ter Linden parafraserend.

De stelling van Ter Linden maakte veel los.[27] Tientallen lezers klommen in de pen. Maar was het wel zo bijzonder wat Ter Linden beweerde? Van Leeuwen meent van niet. Hij zegt: 'In meer vrijzinnige kring maken dergelijke opvattingen niemand aan het schrikken (men hoort er al jaren dat bijbelse verhalen niet letterlijk waar hoeven te zijn om waardevol te zijn).'[28]

Waardevol, maar niet waar. Kan iets waardevol zijn maar toch niet waar? Natuurlijk kan dat. Flauberts *Madame Bovary* (1857) is waardevol, maar niet waar. Dickens' *A Christmas Carol* (1843) is waardevol, maar niet waar. Maar wat we niet uit het oog moeten verliezen, zo ben ik geneigd te denken, is dat de pretentie van de Bijbel eeuwenlang een andere is geweest dan dat het gaat om louter fictie. Willen de 'vrijzinnigen' van elke waarheidsclaim afstand nemen? Willen zij verdedigen dat de Bijbel niet structureel verschilt van *A Christmas Carol?* Staat voor hen de Bijbel op hetzelfde plan als fictie?[29]

De vraag is of Van Leeuwen een adequate beschrijving geeft van de vrijzinnige positie wanneer hij suggereert dat daarvoor kenmerkend is dat men bijbelse verhalen alleen maar 'waardevol' vindt, en men elke verder gaande pretentie afwijst. Is dat zo? Ervaren zij dat zo? Ik heb daarover mijn twijfels, want waar men ook in vrijzinnige kringen ernstig van schrikt, is mijn ervaring, is wanneer aan een bijbels verhaal een duiding wordt gegeven waardoor niet het mooie van de monotheïstische god naar voren komt. Mijn probleem met die vrijzinnige interpretaties is dat zij altijd een rozige interpretatie geven aan de bijbelse verhalen, ook al is de boodschap tamelijk gruwelijk. Zo onverschrokken blijken die vrijzinnige interpreten helemaal niet te zijn als het erop aankomt. Wat de vrijzinnige interpretatie van de Schrift enigszins onbevredigend maakt, is dat er – alle aanleiding voor het tegendeel negerend – altijd een happy end volgt.

De reden daarvoor vinden we ook bij Van Leeuwen. Hij vermeldt dat de interpretatie van bijbelse verhalen vaak plaatsvindt tegen de achtergrond van het scheppingsverhaal. Dat scheppingsverhaal geeft de 'toonsoort' aan waarin de rest verteld zal worden, 'een toon van vertrouwen, want de kosmos waarbinnen de mens wordt geplaatst, wordt als oorspronkelijk goed voorgesteld'.[30] Alles is 'ten goede bedoeld'.[31]

Hoe weet Van Leeuwen dat, zo zou een kritische lezer nu kunnen vragen? Met deze assumptie over het 'ten goede bedoeld' wordt het interpretatieproces opgeladen met een tamelijk zware vooronderstelling, namelijk dat alles 'ten goede bedoeld is'. Misschien is dat wel de kern van de vrijzinnige geloofsovertuiging. Het is een *religieuze* overtuiging dat alles ten goede bedoeld is, in combinatie met de *semantische* geloofsovertuiging dat men elke tekst zo kan interpreteren dat men nooit in de problemen komt met wat er staat in de Schrift. Mijn probleem met deze benadering is dat men zo nooit religieus terrorisme leert begrijpen.

Gelukkig zijn de laatste tijd ook realistischer interpretaties van de verhalen uit zowel het Oude als het Nieuwe Testament beschikbaar. Wie boeken leest als die van Robert Wright (geb. 1957)[32], Jonathan Kirsch (geb. 1949)[33] of Jack Miles (geb. 1942),[34] ziet dat het ook anders kan. Men kan de verhalen ook lezen tegen de ach-

tergrond van wat ik heb genoemd de strijd tussen cultureel monotheïsme en cultureel polytheïsme. Dat doet Kirsch. Of men kan de evolutie van het godsbegrip bestuderen, zoals Miles en Wright doen. Eigenlijk denk ik dat men daar ook in vrijzinnige kring ernstig van schrikt. Meer zelfs dan orthodoxen en fundamentalisten schrikken.

Ik zal in het vervolg van *Het monotheïstisch dilemma* verschillende bijbelse verhalen interpreteren en laten zien hoe daarin aanknopingspunten te vinden zijn voor geweld en terrorisme.[35] In het Oude Testament (op zichzelf weer een opzet voor het Nieuwe Testament en voor de Koran) vinden we verschillende verhalen waaruit een sterk protest doorklinkt tegen, nee, niet tegen geweld, maar tegen godsdienstvrijheid voor iedereen (en dus niet alleen voor de aanhangers van de God van Israël). Om te begrijpen waarom het verzet tegen de Deense cartoons zo groot was en enkelingen zelfs bereid waren tot moord en doodslag, moeten we ons goed verdiepen in het verzet tegen godsdienstvrijheid zoals we dat tegenkomen in het eerste getuigenis van de monotheïstische traditie: de Hebreeuwse Bijbel of het Oude Testament.

Generaliseren over de Bijbel

Natuurlijk begeef ik mij hier op gevoelig terrein en ik zal daarom beginnen met een 'methodologische paragraaf'. De eerste vraag die zich dan opdringt is: kan men wel generaliseren over de Bijbel? Kunnen we wel iets zeggen over een visie van 'de Bijbel' of 'de Koran' op godsdienstvrijheid? Voorzichtigheid is geboden. Daarvoor zijn verschillende redenen.

Allereerst: de Bijbel bestaat uit vele boeken. Het Griekse woord *biblia* betekent ook 'boeken' (meervoud dus). Zoals Van Leeuwen schrijft: 'De bijbel is een kleine bibliotheek.'[36]

Wat dan algemeen bekend is, is: de Bijbel is ingedeeld in twee grote afdelingen die worden aangeduid als het Oude (39 boeken) en het Nieuwe Testament (27 boeken). Wanneer men de aanduiding 'oude' tendentieus of negatief acht, kan men ook spreken van het Eerste en het Tweede Testament. De verzameling van boeken

die christenen aanduiden als het Oude Testament, kennen de Joden onder de naam Tenach.

De Tenach of de Hebreeuwse Bijbel is gevormd uit de eerste letters van de namen van de afdelingen waarin de geschriften zijn gegroepeerd. De t staat voor Thora, dat wil zeggen: de eerste vijf bijbelboeken. De n staat voor Nevi'iem oftewel Profeten, en de ch voor Chetubiem oftewel Geschriften. De Thora wordt gezien als het centrale onderdeel van de Tenach.[37]

De visie van het Nieuwe Testament op godsdienstvrijheid is dan, zo kan men verwachten, anders dan de visie van het Oude Testament.

Maar zelfs over het Oude Testament kan men moeilijk generaliseren. Door de historische kritiek kwam geleidelijk aan ook de eenheid van het Oude Testament onder druk te staan. Jean Astruc (1684-1766) schreef een anoniem gepubliceerd boek onder de titel *Conjectures sur les mémoires dont il parait que Moyse s'est servi pour composer la Genèse, avec des remarques qui affirment ou qui éclaircissent ces conjectures* (1753). Het was hem opgevallen dat overal waar er in Genesis herhalingen voorkwamen voor God, de ene keer de naam Elohim werd gebruikt, de andere keer Jhwh. Kennelijk heeft de schrijver van Genesis (men dacht toen: Mozes) twee bronnen tot zijn beschikking gehad, waaruit hij één boek heeft geprobeerd te maken. Latere schrijvers hebben nog meer 'bronnen' opgespoord. Uiteindelijk kwam men tot vier bronnen waaruit de Pentateuch zou zijn samengesteld.

De oudste bron was de Jahwistische of kortweg J. De tweede bron, waarin de godsnaam Elohim werd gebruikt, duidde men aan als E. Het vijfde bijbelboek, Deuteronomium, zou een zelfstandig boek zijn geweest en werd dus aangeduid met D. De vierde bron zou de 'priestercodex' zijn en werd aangeduid met P. Hier gaat het om regelingen ten aanzien van eredienst, reinheid en offers.[38] De oudste bijbelboeken zouden dus zijn samengesteld uit deze vier bronnen. De bronnentheorie verklaart niet alleen de verschillen in inhoud, maar ook in stijl. Zo is J een interessante verhalenverteller die kan wedijveren met de grote literatoren Shakespeare (1564-1616) en Tolstoj (1828-1910).

Een derde punt dat we ons moeten bedenken is dat de boeken

die in de Bijbel terecht zijn gekomen, zijn gekozen uit een grotere reeks van boeken. Die selectie wordt ook wel de 'canon' genoemd. De bedoeling van de canon, zoals deze rond het jaar 100 tot stand is gekomen, was het beschermen van de christelijke leer tegen dwalingen. Tegenwoordig is er ook veel aandacht voor de boeken die niet in de canon zijn opgenomen, zoals het Thomasevangelie.

Ten vierde moeten we ons realiseren dat de literaire vorm van de verhalen die we aantreffen zeer verschillend is. In de Bijbel vinden we historische verhalen, legenden, profetische visioenen, verzamelingen van spreuken, liederen, brieven en ook wetsteksten.

Dit alles plaatst iedereen die wil generaliseren over 'de Bijbel' voor formidabele problemen. We kunnen niet eens generaliseren over het Oude of het Nieuwe Testament, want die beide grote boeken zijn weer samengesteld uit verschillende bronnen. Het is heel goed denkbaar dat de geest die oprijst uit J, een andere is dan die oprijst uit E.

Niettemin, er zijn ook schrijvers die verdedigen dat we alle kennis over bronnen en historische kritiek ter zijde kunnen schuiven en kunnen spreken over de Bijbel als één boek, of liever gezegd het beschouwen als één boek. Dat is wat ik hier zal doen.

Religie en geweld

Zeker zo ingewikkeld als het generaliseren over de Heilige Schrift ligt de kwestie van religie en geweld. Dat heilige geschriften of religie in het algemeen ook een band hebben met geweld, is niet een populair onderwerp onder godsdienstwetenschappers. Niettemin zijn toch wel voorbeelden te vinden van auteurs die de relatie tussen religie en geweld expliciet tot thema van hun werk hebben gemaakt. Een voorbeeld is de Nederlandse literatuurwetenschapper en kunsthistorica Mieke Bal (geb. 1946). Zij schrijft in haar boek *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible* (1989) dat van alle boeken de Bijbel het gevaarlijkste boek is, omdat daaraan de macht is toegedacht om te doden.[39]

Een tweede voorbeeld is de feministische kritiek op het mono-

theïstische godsbegrip zoals men dat vindt bij de theoloog Rosemary Radford Ruether (geb. 1936). Zij presenteert een verwoestende kritiek op wat zij het 'officiële godsbegrip' noemt, zoals dat geleidelijk in het Hebreeuwse denken naar voren is gekomen.[40] Daarvoor is kenmerkend: androcentrisme en de mannelijke overheersing over vrouwen. Maar niet alleen dat. Zij beschuldigt de joods-christelijke god ook van antropocentrisme, het domineren van de natuur, militarisme, ascetisme en dualisme. 'Het christendom,' zo schrijft Radford Ruether, 'heeft een probleem met God of liever gezegd met de ideeën over God.'[41]

Verder zijn daar de vertegenwoordigers van New Atheism, zoals Richard Dawkins,[42] Sam Harris,[43] Victor J. Stenger[44] en Christopher Hitchens,[45] die niet alleen een actieve campagne voeren tegen de ongeloofwaardigheid van bepaalde geloofsleerstukken, maar ook de relatie tussen religie en geweld regelmatig belichten. Vooral Sam Harris heeft dat gedaan in zijn boeken *The End of Faith* en *Letter to a Christian Nation*.[46]

Ten slotte wil ik wijzen op kritische bijbelonderzoekers, zoals John J. Collins, 'Holmes Professor of Old Testament Criticism & Interpretation' aan Yale Divinity School van Yale University, de Duitse geleerde Gerd Lüdemann (geb. 1946), hoogleraar Nieuwe Testament aan de universiteit van Göttingen[47], en Gerhard von Rad (1901-1977), hoogleraar Oude Testament aan verschillende Duitse universiteiten, onder andere die van Heidelberg.

In de volgende hoofdstukken zal blijken dat ik voornamelijk geïnspireerd ben door kritische theologen als Collins, Von Rad, Lüdemann en anderen. Ik lees dus niet, zoals Bal en Radford Ruether, de Bijbel tegen de achtergrond van feministische ideeën over de gelijkheid van man en vrouw. Ik ben ook niet, zoals New Atheism, bezig met een kritiek op elke vorm van godsdienst of bovennatuurlijke oriëntatie in het menselijk bestaan. Ik ben geïnteresseerd in de vraag of voor het geweld van mensen als Abdulmutallab, Roeder en Amir aanknopingspunten zijn te vinden in de monotheïstische traditie. Wat is het godsbeeld van de monotheistische traditie, zoals dat in belangrijke bijbelse verhalen tot ons komt?

Wie tegen de achtergrond van het werk van Collins, Von Rad

en Lüdemann die vraag aan de orde stelt, gaat zien dat het wereldbeeld van Abdulmutallab, Roeder en Amir diepe wortels heeft in de theologie van het monotheïsme. Die theologie van het monotheïsme zal ik dus niet construeren op basis van persoonlijke speculaties over de aard van God, hoewel dat is wat over het algemeen gebeurt. Voor veel mensen is 'God' een product van hun eigen fantasie. Zij spreken zelfs onbekommerd over 'hun God' die dit of dat is (liefdevol, rechtvaardig, barmhartig – noem maar op), en wanneer zij iets horen over een eigenschap van God die hun niet bevalt, dan verklaren zij onbekommerd dat dit niet 'hun God' is.

Toen Ludwig Feuerbach (1804-1872) in *Das Wesen des Christenthums* (1841)[48] zijn projectietheorie op de godsdienst ontvouwde, werd dat gezien als schokkend. Tegenwoordig is die projectietheorie helemaal niet schokkend meer, maar zou eerder het idee als schokkend worden ervaren dat men in zijn godsbeeld gebonden is aan een objectieve realiteit. Kranten en tijdschriften komen met reportages over moslima's die aangeven wat 'hun islam' inhoudt en wat de islam 'voor hen betekent'. Godsdienst is onbekommerd projecteren tegenwoordig.

De meeste mensen – inclusief gelovigen of zelfs theologen – zou het ook ontbreken aan kennis van de Heilige Schrift of de heilige traditie, om *op basis daarvan* een godsbeeld te ontwikkelen. Met andere woorden: er rest vele gelovigen geen andere bron voor hun godskennis dan hun eigen fantasie. Ik heb daar allemaal niets op tegen, maar wil wel aangeven dat deze benadering verschilt van de traditionelere benadering die ik hier zal volgen.

Wat ik hier wil doen, is mij baseren op een godsbeeld zoals dat oprijst uit bepaalde verhalen uit de Bijbel, en laten zien dat de monotheïstische god:

(1) scherp gekant is tegen de vrijheid van godsdienst in de moderne zin van het woord, dat wil zeggen: inclusief de vrijheid om God aan te nemen dan wel Hem te verwerpen;
(2) zware straffen in het vooruitzicht stelt voor al degenen die zich onderscheiden door alternatieve godsdienstige opvattingen;

(3) straffen die – en hier kom ik bij een kernbegrip voor het goed verstaan van het hedendaags religieus terrorisme – worden geëxecuteerd door mensen die zich als de 'ware gelovigen' opwerpen en die wij tegenwoordig zouden aanduiden als 'religieuze terroristen'.

Laat ik beginnen met Collins. Dat ook God zelf niet altijd afkerig is van geweld, weten we uit de Bijbel, schrijft Collins. In zijn lofzang op de Heer zegt Mozes: 'Hij is een krijgsheld.' (Exodus 15:3) De Duitse oudtestamenticus Gerhard von Rad heeft zelfs geschreven dat het concept van geloof zijn oorsprong vindt in het vertrouwen dat Jahweh in de heilige oorlogen van het volk van Israël tegen omringende volkeren zijn macht zal gebruiken om die andere volkeren te vernietigen.[49]

Collins wijst erop dat het geweld zoals dat wordt uitgeoefend door Jahweh en diens volgelingen nauw samenhangt met het idee van de *herem* of de 'ban' – een praktijk waarbij de overwonnen vijand zou moeten worden vernietigd.[50] De overwonnen vijanden werden als het ware 'geofferd' aan Jahweh. Soms gebeurt dat ook op expliciet bevel van God, zoals 1 Samuel 15:3 uitwijst. In dat verhaal worden de opvattingen van de Heer geparafraseerd door Samuel. De Heer zou hebben gezegd:

> Trek daarom op tegen de Amalekieten en versla ze. Wijd al hun bezittingen onvoorwaardelijk aan de Heer. Spaar ze niet, maar dood alles en iedereen: mannen en vrouwen, kinderen en zuigelingen, runderen en schapen, kamelen en ezels.

Collins wijst erop dat ook in het verhaal van Jefta duidelijk wordt gezinspeeld op het offeren van mensen, zij het dat het niet de bedoeling was dat hij *zijn eigen dochter* zou moeten offeren (dit verhaal wordt behandeld in een van de hieronder volgende paragrafen in dit hoofdstuk: 'De dochter van Jefta als brandoffer opgedragen').[51]

Collins stelt verder dat het tegenwoordig onder geleerden algemeen wordt geaccepteerd dat in het oude Israël daadwerkelijk menselijke offers werden gebracht. Dat is dus niet alleen iets wat voorkomt in de verhalen van Abraham en Jefta, maar die verhalen verwijzen ook naar een historische praktijk. Verder moeten we ons goed realiseren dat Abraham ook niet wordt *veroordeeld*, maar *geprezen* voor zijn bereidheid om zijn zoon te offeren. In Exodus 22:28-29 wordt gesteld:

> Je mag God niet lasteren en je mag de leiders van je volk niet vervloeken.
> Sta de eerste opbrengst van de druivenoogst zonder uitstel aan mij af, en geef mij ook je eerstgeboren zoon.

Dat is een belangrijke passage, omdat hier in twee zinnen de twee preoccupaties van de vroege ontwikkeling van de Israëlitische godsdienst goed tot uitdrukking komen. Allereerst: de afwijzing van godslastering. In de tweede zin: een enorme nadruk op offers, zelfs van een eerstgeboren zoon.

Van die laatste zin zijn overigens allerlei vertalingen en daarbij ook vertalingen die de angel uit de passage halen. In de Willibrordvertaling staat:

> Wees niet traag met de eerstelingen van uw dorsvloer en met uw nieuwe wijn.

Traag? Waarmee? De Willibrordvertaling vervolgt met:

> De eerstgeborene mag zeven dagen bij zijn moeder blijven, op de achtste dag moet ge hem aan Mij afstaan.

'Afstaan'. Wat mag daarmee bedoeld zijn?

In het commentaar in *The New Oxford Annotated Bible* wordt nog vermeld dat het onzeker is of hier een verwijzing wordt gemaakt naar het offeren van de eerstgeboren zoon,[52] maar het is wel heel

moeilijk hier iets anders te lezen dan juist dat. Er wordt ook een vergelijking gemaakt tussen de eerstgeboren dieren die worden opgedragen aan God, en de eerstgeboren zoon van mensen. Hier nog een keer de passage integraal, maar dan in de Nieuwe Bijbelvertaling:

> Sta de eerste opbrengst van de druivenoogst zonder uitstel aan mij af, en geef mij ook je eerstgeboren zoon. Hetzelfde geldt voor de eerste jongen van je runderen en van je schapen en geiten; zeven dagen mogen ze bij hun moeder blijven, op de achtste dag moet je ze aan mij afstaan.

Dit laat toch aan duidelijkheid weinig te wensen over.

In 2 Koningen 16:3 wordt verteld over koning Achaz, die op twintigjarige leeftijd koning van Juda werd:

> Hij ging zelfs zo ver dat hij zijn zoon als offer verbrandde volgens het gruwelijke gebruik van de volken die de Heer voor de Israëlieten had.

De laatste zin wordt wel aangegrepen om erop te wijzen dat die kinderoffers dus kennelijk voorkwamen bij andere volkeren dan de Israëlieten, maar Collins wijst erop dat de kinderoffers precedenten hadden in de cultus rond Jahweh. Het is overigens wel juist dat rond de tijd van de Deuteronomisten de praktijk van de kinderoffers werd afgewezen door de profeten. Zij beschouwden het als een verwerpelijke Kanaänitische praktijk (Deuteronomium 12:31, 18:10).[53]

Hoe dat ook zij, in het hart van het monotheïstische geloof is een verhaal te vinden over Abraham waarin de in veel opzichten gruwelijke logica van het monotheïsme tot uitdrukking komt die terroristen daarin lezen. In het verhaal van Abraham en Isaak vinden we een illustratie van de problematische kanten van de morele heteronomie. De morele heteronomie, zoals ik die in de paragraaf 'Het profiel van de religieuze terrorist' in hoofdstuk 3 als element heb opgevoerd, wordt misschien in geen enkel bijbels verhaal zo pregnant tot uitdrukking gebracht als in het verhaal van Abra-

ham, die bereid is zijn zoon te offeren. En dit verhaal is van belang omdat het gaat om de aartsvader van de drie monotheïstische godsdiensten. Een verhaal dat over Abraham gaat, kan nooit van 'marginale betekenis' zijn. Toch zullen de monotheïstische godsdiensten zich van de erfenis van de morele heteronomie moeten ontdoen. Maar voordat ik inga op de hervormingen die nodig zijn, zal ik eerst het verhaal van Abraham zelf behandelen.

Het offeren van Isaak

Het verhaal zoals verteld in Genesis 22:1-13 gaat naar mijn idee over de onvoorwaardelijke gehoorzaamheid van Abraham aan het bevel van de monotheïstische god.[54] Die onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan Gods bevel wordt als norm gesteld. Ze wordt dus niet alleen beschreven. Ze wordt nog minder beschreven en bekritiseerd. Ze wordt beschreven en ons als norm voorgehouden. Immers die 'god' is God.

Hoe kun je je onvoorwaardelijke gehoorzaamheid bewijzen? Antwoord: door de bereidheid een daad te voltrekken die door eenieder als afgrijselijk zal worden ervaren. En wat is afgrijselijker dan het doden van je eigen kind? Daartoe was Abraham bereid, en zo bewees hij dat hij waarlijk de volledige onderworpenheid aan het goddelijk gezag erkende.

De Heer zei tot Abraham: 'Ga met Isaak, uw zoon, uw enige, die gij liefhebt, naar het land van de Moria, en draag hem daar, op de berg die Ik u zal aanwijzen, als brandoffer op.' Abraham protesteerde niet, maar bleek bereid dat te doen. Hij bouwde een altaar, stapelde het hout daarop, bond zijn zoon daarop vast, en toen hij op het punt stond zijn zoon de keel door te snijden, riep de engel van Jahweh hem vanuit de hemel toe dat de jongen niet gedood zou moeten worden. Jahweh zei: 'Raak de jongen met geen vinger aan en doe hem niets! Ik weet nu dat gij God vreest, want gij hebt mij uw zoon, uw enige, niet willen onthouden.'

Daarin komen dus twee dingen naar voren. Eén: het offer hoeft niet te worden gebracht. Maar ook twee: Abraham wordt geprezen, omdat hij wel bereid was zijn zoon te doden.

Wat moeten we hier nu van denken?

Het is een aangrijpend verhaal.[55] Het heeft vele schrijvers geïnspireerd en kunstenaars en theologen hebben hun 'uitlegkunde' daarop beproefd.[56] Maar het is naar mijn idee ook relevant voor een goed begrip van het hedendaags religieus terrorisme.

Het verhaal roept op zijn minst twee morele vragen op. De eerste vraag is: had God een dergelijk 'bewijs' van Abrahams loyaliteit mogen vragen? Is dat moreel verantwoord? Men kan zeggen: God staat boven de moraal. God mag alles doen en alles vragen. Wat hij vraagt is per definitie goed. Want 'goed' is niets anders dan wat God beveelt en als hij dus beveelt om te stelen, dan is stelen moreel verantwoord.

Vele grote filosofen hebben met het verhaal van Abraham geworsteld. Augustinus (354-430) schrijft in *De stad van God* (413-426) dat Abraham 'op de proef werd gesteld door het bevel zijn welbeminde zoon, Isaac, te offeren'.[57] Augustinus realiseert zich dat hier een vraag gesteld kan worden. Als God alles weet, waarom moet dan nog een 'proef' worden afgelegd? Is niet van tevoren al duidelijk wie voor die proef zal slagen, en wie niet? Maar Augustinus interpreteert het verhaal als een soort demonstratie die moest worden gegegeven niet ten overstaan van *God*, maar ten overstaan van de *wereld*. Hij zegt: 'Dat was om zijn vrome gehoorzaamheid te bewijzen die niet aan God, maar aan de eeuwen bekend moest worden gemaakt.'[58] Augustinus denkt ook: 'Abraham zou zeker nooit geloofd hebben dat God behagen vond in mensenoffers, maar toch, als het goddelijk bevel weerklinkt, moet men gehoorzamen en niet discussiëren.'[59] Dit lijkt een goede samenvatting van het beginsel van de morele heteronomie – 'als het goddelijk bevel weerklinkt, moet men gehoorzamen en niet discussiëren'. Maar dan komt een vreemde toevoeging van Augustinus, die het hele idee van de beproeving weer op losse schroeven zet. Hij schrijft: 'Met dat al moet Abraham geprezen worden, omdat hij terstond geloofd heeft dat zijn zoon na te zijn geofferd weer zou verrijzen.'[60]

Het probleem met deze interpretatie lijkt te zijn dat als Abraham inderdaad geloofde dat zijn zoon weer zou verrijzen nadat hij deze had geofferd, de waarde van het offer sterk zou dalen. In feite

werd dan helemaal niets geofferd, want het was duidelijk dat het geofferde gewoon weer terug zou worden gegeven. Van een echte 'beproeving' is dan ook geen sprake meer. Ik ben daarom geneigd de betekenis van het experiment iets anders te waarderen dan Augustinus, namelijk dat Abraham bereid was tot het offer, hoewel hij niet wist of het goed zou aflopen. Eigenlijk wordt zijn 'vrome gehoorzaamheid' alleen maar bewezen wanneer hij denkt dat het offer echt en onomkeerbaar is. Ik denk dan ook zelf dat we het verhaal zo moeten lezen dat Abraham bereid was een zwaar offer te brengen terwijl niets erop wijst dat dit offer slechts schijn was.

Vanuit het perspectief van de moreel verantwoord opererende enkeling (kortom iemand die zich op het standpunt stelt van de morele autonomie) handelt Abraham volkomen onverantwoord. Men kan ook zeggen: het offer dat gebracht wordt door Abraham, is zijn morele waardigheid. Hij pleegt moreel gezien 'zelfmoord', omdat hij dat wat de mens onderscheidt van een dier (zijn vermogen om zelfstandig morele beslissingen te nemen) inlevert. Moreel goed blijft moreel goed, wat God daar ook van denkt. Mocht God bevelen een abortusarts te vermoorden (zoals Scott Roeder denkt dat via goddelijk bevel tot hem gekomen is), dan blijft dat moord. Mocht God bevelen een politicus te doden omdat deze vredesonderhandelingen voert met een ander volk (zoals Jigal Amir denkt dat Jitzak Rabin deed), dan blijft dat een moord. Mocht God bevelen dat een godslasteraar moet worden gedood (zoals de aanvaller van Westergaard denkt), dan blijft het een morele plicht 'goddelijke ongehoorzaamheid' te plegen. Maar de ware 'heteronomist' vindt dat niet. Hij gaat blind voor het goddelijk bevel. Daarin ligt de harde logica van het monotheïsme, denkt hij.[61]

De principiële vraag is misschien wel: kan men een 'god' als 'God' blijven vereren wanneer hij eisen stelt zoals besloten liggen in het verhaal van Abraham, die het bevel krijgt zijn zoon te offeren? De Amerikaanse filosoof James Rachels (1941-2003) geeft daarop een ondubbelzinnig antwoord: 'nee'.[62]

Nu weet ik wel dat vele commentatoren het verhaal anders lezen dan ik doe. Zijn ook andere interpretaties mogelijk? Het zal niet verbazen dat in de literatuur ook concurrerende interpretaties opgeld doen. Zoals we hebben gezien bij Augustinus leggen sommigen niet de nadruk op het goddelijk bevel, maar op het 'vertrouwen' dat Abraham had op de goede afloop van de hele exercitie. Abraham is dan iemand die vertrouwen in God blijft houden, ook al lijkt veel erop te wijzen dat dit vertrouwen niet gerechtvaardigd is. Maar toch, hij houdt vertrouwen. En ziedaar: dat vertrouwen wordt niet beschaamd, want op het laatste moment hoeft het offer niet te worden gebracht.

Deze lezing wordt ook wel ondersteund door antropologische informatie dat we het verhaal van Abraham moeten begrijpen tegen de achtergrond van kinderoffers die daadwerkelijk werden gebracht in antieke culturen. Wat we hier zien is dat Jahweh daar geen prijs op stelt, zo stellen sommigen. Kortom, hij is niet iemand die kinderoffers vraagt, maar iemand die kinderoffers afwijst. Men heeft wel gezegd: 'God wil Abraham hier (typisch oosters) aanschouwelijk onderwijs geven om hem te leren dat Hij, in tegenstelling tot de andere goden, géén kinderoffers wil.'[63]

Ik kom hier later nog op terug (in hoofdstuk 7, de paragraaf 'Nogmaals Abraham en zijn bereidheid om Isaak te offeren'), maar wil daar nu vast van zeggen dat ik deze deze interpretatie niet erg overtuigend vind. Het probleem met deze interpretatie is dat zij geen steun vindt in de tekst van het verhaal. Het probleem is namelijk dat Abraham geprezen wordt voor het feit dat hij bereid was het offer te brengen.[64] Dat Jahweh nooit kinderoffers zou toelaten, wordt bovendien gelogenstraft door een ander verhaal: dat van Jefta.

De dochter van Jefta als brandoffer opgedragen

Het verhaal van Jefta is te vinden in het boek Rechters.[65] Zoals de redactie van de Nieuwe Bijbelvertaling opmerkt in de inleiding op

het boek Rechters, ontleent het boek zijn naam aan de personen die in de meeste verhalen van het boek een hoofdrol spelen. Dat zijn de 'rechters'.

Het Hebreeuwse woord dat traditioneel vertaald wordt met 'rechter', kan staan voor een militaire leider, maar ook voor iemand met een bestuurlijke functie. Het gaat om personen die in de periode tussen de verovering van Kanaän en de instelling van het koningschap (tussen ca. 1200 en 1020) in noodsituaties leiding gaven aan de Israëlieten. Het centrale thema van de verhalen in Rechters is telkens hetzelfde: ontrouw aan God leidt tot onderdrukking en rampspoed. Maar omgekeerd geldt: berouw en inkeer leiden tot voorspoed en redding.[66]

Een van die 'rechters' was Jefta. Hij wilde ten strijde trekken tegen de Ammonieten.[67] Om zich te verzekeren van een militaire zege ging hij met de Heer een verbond aan. Hij zei: 'Als u de Ammonieten aan mij uitlevert, dan zal het eerste dat me bij mijn behouden thuiskomst tegemoet komt voor u zijn; dat zal ik als brandoffer aan u opdragen.' (Rechters 11:30-32) Er staat niet in de tekst wat de Heer hierop antwoordde. Wat wel wordt vermeld is de verdere gang van de gebeurtenissen. Die was dat Jefta optrok tegen de Ammonieten en de strijd tegen hen aanbond. En: 'De Heer leverde ze aan hem uit.' (Rechters 11:32)

In die militaire overwinning zag Jefta kennelijk het werk van de Heer. Nu moest hij dus zijn belofte nakomen. Hij ging naar zijn woonplaats Mispa. Wie kwam hem daar tegemoet? Dat was zijn dochter. Jefta realiseerde zich welk onheil hem getroffen had en toen hij haar zag scheurde hij de kleren van zijn lichaam en zei: 'Ach, mijn kind, dat jij me deze slag moet toebrengen, dat juist jij het bent die me in het ongeluk stort. Ik heb de Heer een gelofte gedaan en daar kan ik niet op terugkomen.' (Rechters 11:35-36)

De dochter van Jefta schikte zich zonder protesten in haar lot. Net als Isaak overigens, die ook niet protesteerde toen hij dreigde te worden geofferd. De dochter van Jefta gaf aan dat haar vader niet zou moeten terugkomen op een gedane belofte. 'U hebt de Heer een gelofte gedaan, vader', antwoordde de dochter. 'Nu Hij u gewroken heeft op uw vijanden, de Ammonieten, moet u met mij doen zoals u hebt beloofd.' (Rechters 11:36-37) Zij wilde al-

leen nog enig uitstel om twee maanden te kunnen treuren in de bergen met vriendinnen over 'haar maagdelijkheid'. Maar na die twee maanden keerde zij terug naar haar vader en 'hij bracht zijn gelofte ten uitvoer'. (Rechters 11:39)

Wanneer we dit verhaal vergelijken met het offer van Abraham, dan valt op dat we verschillen en overeenkomsten kunnen onderkennen. Het grote verschil is dat hier het offer daadwerkelijk wordt gebracht.[68] Dat zou betekenen dat de dochter van Jefta inderdaad door haar vader als 'brandoffer' is opgedragen. In het *Groot bijbels woordenboek* van L. A. Snijders wordt gezegd: 'Door een gelofte verliest hij zijn enige dochter.'[69] We kunnen daarin wederom een bewijs zien van de volslagen morele heteronomie die in bepaalde delen van de monotheïstische traditie wordt gecultiveerd. Het verhaal van Abraham en Isaak is een belangrijke *illustratie* van die heteronomie, maar ook een *bron van inspiratie* voor vele morele heteronomisten. Het laat ziet dat het ideaal of de norm van morele heteoronomie diepe wortels heeft in de monotheïstische traditie. En degenen die dan hoop putten uit de engel die Abrahams hand tegenhoudt, wordt deze hoop uit handen geslagen in het verhaal van Jefta. Het brandoffer wordt hier immers wel degelijk gebracht.

Naar hedendaagse maatstaven is het verhaal van Jefta misschien compromitterend. En niet alleen naar hedendaagse maatstaven, zal de universalist opmerken. Men kan zich niet goed voorstellen dat hedendaagse gelovigen daarin veel stichtelijks zullen onderkennen. Maar zo is dat bepaald niet altijd geweest. Jefta werd al betrekkelijk vroeg in de kunstgeschiedenis afgebeeld op fresco's, omdat zijn offer, net als dat van Abraham, gold als prefiguratie van Christus' kruisdood.[70] Kortom, het verhaal van Jefta werd gezien als iets wat te maken had met de kern van het christelijk geloof, net als het verhaal van Abrahams offer.

Er is overigens wel een belangrijk verschil tussen het verhaal van Abraham en het verhaal van Jefta, en daaruit zou een hedendaagse gelovige monotheïst hoop kunnen putten. Men kan zeggen: Jefta bood wel aan de Heer aan dat hij het eerste wat hem thuis tegemoetkwam na een militaire zege zou offeren, maar nergens blijkt dat de Heer dat aanbod ook daadwerkelijk aannam. Met andere

woorden: Jefta stond maar wat tegen de hemel aan te praten, maar de hemel bleef stil. Het daadwerkelijke offeren van zijn dochter berust dan op een tragisch misverstand. Jefta denkt dat hij een belofte ten uitvoer legt, maar in feite jaagt hij een hersenschim na.

Hoe dat ook zij, naar mijn idee zijn dit op zijn minst 'gevaarlijke' verhalen. Ik bedoel daarmee dat religieuze terroristen gemakkelijk inspiratie kunnen putten hieruit. Het zijn aanknopingspunten voor radicale interpretaties. Het soort van logica dat ook Augustinus ertoe brengt Abraham te prijzen voor zijn bereidheid zijn zoon te offeren, is ook het soort logica dat Amir, Roeder en Abdulmutallab tot hun daden kan brengen.

Laten we nu eens zien hoe moderne westerse theologen met deze verhalen omgaan. Het is opvallend dat in hedendaagse theologische commentaren daarvoor weinig aandacht bestaat. Nadat ook Van Leeuwen heeft geschetst dat het problematisch is één lijn in de Bijbel te onderkennen, formuleert hij in zijn conclusies toch zo'n lijn. Hij zegt:

> De toonsoort van de verhalen bleek in hoofdzaak 'majeur' te zijn: een toon van vertrouwen in de positieve ontknoping overheerst.
>
> In de onderwijzing gaat het om de vertaling van Gods bedoelingen in de richtlijnen voor het leven. Hier klinkt de strenge toon van de opdracht, het bevel. Maar ook die van de vreugde omdat de Tora het leven leefbaar maakt.
>
> In de profetie wordt het menselijk bedrijf onder kritiek gesteld. Waarschuwingen voor komend onheil moeten mensen de ogen openen, opdat ze terugkeren naar de door God gekozen weg. Maar de toon is er niet steeds een van alarm, er klinken ook beloften van uiteindelijke verlossing.[71]

Dit is een positief commentaar. Er wordt weliswaar gesproken van een 'strenge toon van de opdracht' en van 'het bevel', maar wat dat precies inhoudt wordt niet geëxpliciteerd. Wat betekent het? Eigenlijk niets anders dan de fysieke vernietiging van degenen die zich niet conformeren aan het bevel.

Er wordt gesproken van 'het menselijke bedrijf', schrijft Van

Leeuwen. Maar waar het in feite om gaat is het Israëlitische volk en de voorkeur van God voor dat volk. 'Waarschuwingen voor komend onheil moeten mensen de ogen openen,' schrijft Van Leeuwen, maar eigenlijk is dat niet waar het over gaat. Het gaat erom dat één volk wordt gewaarschuwd en dat de andere volkeren wordt aangezegd dat men vernietigd zal worden. Er klinken inderdaad wel, zoals Van Leeuwen schrijft, 'beloften van een uiteindelijke verlossing', maar dan toch voor één specifiek volk en niet voor de vermeende vijanden van dat volk. Welke verlossing wacht de Amalekieten? En de Ammonieten? En al die andere volkeren?

'Wie ontzag voor Hem hebben laat Hij het goed gaan en wie ontrouw zijn straft Hij,' schrijft Van Leeuwen.[72] Is dat zo? Is het niet iets meer in overeenstemming met de teneur van de verhalen te zeggen dat één volk geacht wordt trouw te zijn en de rest ertoe is voorbeschikt de rol van de tegenspeler te vervullen – een tegenspeler die uiteindelijk moet worden verdelgd? Weliswaar onderkent ook Van Leeuwen 'onaanvaardbare consequenties' in de bijbelse verhalen, maar die herkent hij alleen in Job en Prediker (dat zijn althans de voorbeelden die hij noemt).[73] En moeten we niet veel verder daarin gaan? Moeten we niet zeggen dat de *dominante teneur* van de verhalen uit de Hebreeuwse Bijbel te denken geeft?

Het verschil tussen beschrijven en voorschrijven

Wanneer ik zeg dat deze verhalen aanknopingspunten bieden voor radicale – in de zin van 'gewelddadige' – interpretaties, moet men altijd goed benadrukken dat ik niet zeg dat ik hoop dat dit zal gebeuren. Het is ook niet zo dat ik voorschrijf hoe men dit soort verhalen moet interpreteren. Ik geef slechts aan dat gezien de structuur en het verloop van deze verhalen het niet onwaarschijnlijk is dat men dit zal doen. Wat ik aangeef, is hoe men deze verhalen zou kunnen interpreteren (en zoals religieuze terroristen het naar alle waarschijnlijkheid ook zullen interpreteren) op basis van het materiaal zoals dat ter interpretatie voorligt.

Ik zeg dat zo nadrukkelijk omdat wie een interpretatie pleegt als de bovenstaande, geconfronteerd wordt met het verwijt: 'Je denkt

net als de terroristen en fundamentalisten.' Daarmee denkt men dan een krachtig tegenargument tegen een dergelijke interpretatie te hebben voorgelegd. Naar mijn idee is dat een illusie. Het is een poging tot intellectuele intimidatie. Deze strategie moet men doorprikken. Het is alleszins verantwoord te zeggen: '*Ik* heb dat verhaal niet gemaakt. *Ik* ben niet verantwoordelijk voor wat in het Oude Testament of in de Koran is opgenomen.' Daar staan verhalen die zich tot ons richten en die men kan interpreteren. Naar mijn idee dient dat interpretatieproces te worden geleid door overwegingen van redelijkheid, objectiviteit en eerlijkheid. Richard Robinson spreekt van 'interpreter's piety'. Ik zou dat willen vertalen met 'de integriteit van de interpreet'.[74] Het is eenvoudigweg niet integer het te doen voorstellen alsof die verhalen een soort inktvlekken uit de rorschachtest zijn waar ieder zijn eigen preoccupaties in kan lezen. Zo willen semantisch relativisten dat wel graag voorstellen, maar dat is niet zo.[75]

Aan die hermeneutische integriteit schort het nogal eens bij vrijzinnige theologen. Wat die vrijzinnige theologen doen, is verhalen met een betrekkelijk gruwelijke teneur omduiden tot verhalen met een happy end. Nu mogen zij dat als gelovigen misschien doen. Maar als wetenschapper zijn zij iets minder overtuigend. En misschien is het ook niet zo 'eerlijk' te doen alsof er iets anders staat dan er staat, omdat het zo wenselijk zou zijn dat er iets anders staat.

De Schrift bevat ook mooie verhalen

Laat ik nu twee vormen van kritiek behandelen die mijn lezing van de Schrift ongetwijfeld zal oproepen. Een van de bezwaren tegen de door mij in dit boek ontwikkelde gedachten zou kunnen zijn dat ik het verhaal van Abraham ten onrechte naar voren haal als een sleutelpassage, terwijl ik ook andere onderdelen van de Heilige Schrift als sleutelpassages naar voren had kunnen halen. Ontken ik dat die te vinden zijn?

Opnieuw: geenszins. Die andere verhalen zijn te vinden. En wie dat wil mag ook de Bergrede als de essentie van het religieus ge-

loof naar voren halen (Mattheus 5-7; Lucas 6: 17-49). Misschien is dat ook nodig om te kunnen verklaren wat Franciscus van Assisi (1181-1226) heeft gedaan of Moeder Teresa (1910-1997).[76] Alleen: dit is een boek over religieus terrorisme en ik probeer dus te begrijpen welke elementen uit de religieuze traditie dat geweld kunnen verklaren. Wat ik vervolgens doe, is constateren dat religieus radicale interpretaties van bepaalde verhalen mogelijk zijn (op basis van de 'interpreter's piety' van Robinson) en dat deze ook daadwerkelijk worden uitgevoerd. Naar mijn idee doen de verhalen van Abraham en Jefta (maar ik zal ook nog andere verhalen opvoeren) ons iets begrijpen over de radicaliteit van het monotheïstisch gedachtegoed.

In persoonlijke stukken van Mohammed Atta, de leider van de vliegtuigkapers van 9/11, werd een tekst aangetroffen waarin is aangegeven wat de martelaar moet doen vlak voordat het doel wordt getroffen: hij moet bidden. Vlak voor 'zero hour', zo staat in de tekst van Atta:

> Verwelkom de dood met heel je hart omwille van God. Gedenk God altijd. Hetzij beëindig je leven met bidden, enkele seconden voordat het doel wordt geraakt, of reciteer: 'Er is geen God dan God en Mohammed is zijn boodschapper.'[77]

Een dergelijke toewijding is alleen goed begrijpelijk vanuit een religieus denkkader. Het adopteren van de radicale heteronomie zoals we die zien in het verhaal van Abraham en Isaak is wat dat betreft illustratief. Het soort opofferingsgezindheid zoals we die bij Mohammed Atta aantreffen, zo is mijn indruk, is niet goed te begrijpen vanuit alleen de geschiedenis van het Palestijns-Israëlisch conflict. Ook niet vanuit discriminatie van mensen met Arabisch klinkende namen op de arbeidsmarkt. Ook niet wanneer men weet dat de frustratie in het Midden-Oosten over eeuwenlange koloniale overheersing groot is.[78]

Dat kunnen allemaal factoren zijn die een rol spelen (in hoofdstuk 8 van dit boek zal ik hier nog op terugkomen), maar men kan het religieus terrorisme niet goed begrijpen, denk ik, zonder daarbij de radicale interpretatie van de monotheïstische traditie te

betrekken. Het verhaal van Abraham is daarvoor een belangrijk verhaal, net als het verhaal van Jefta. De redelijkste manier om dit verhaal te interpreteren is dat daarin een voorkeur doorschemert voor een ethiek die van boven wordt opgelegd en die de aardse ethiek ter zijde schuift. Waarbij ik dan met 'redelijk' niet bedoel dat ik een *voorstander* ben van een dergelijke interpretatie, maar dat deze het dichtst bij de tekst blijft. Die interpretatie is 'redelijk' in de zin van 'overtuigend' en 'realistisch'. Het maakt de werkelijkheid van de tekst niet mooier dan die is (maar ook niet lelijker, als het goed is).

Of kunnen we het verhaal ook anders interpreteren? Misschien, maar hoe dan? Wanneer een tekst voor problemen zorgt, dat wil zeggen dat deze lijkt te resulteren in een interpretatie die een dubieuze morele strekking heeft, dan wordt nog weleens aanbevolen het verhaal niet 'letterlijk' te nemen. Zo ook hier. Men zou kunnen zeggen: je moet dat verhaal van Abraham die zijn zoon wil offeren 'allegorisch' verstaan. Bij een allegorie wordt het ene gezegd, maar het andere bedoeld. Zo waren er geleerden die meenden dat men de Bijbel nooit letterlijk zou moeten nemen, omdat achter elke letterlijke betekenis een figuurlijke betekenis schuilgaat.[79]

Van grote betekenis was hier de theorie van de kerkvader Origenes (185-253/54), die ervan uitging dat iedere tekst meerdere betekenislagen heeft. Men spreekt ook wel van de school van Alexandrië. Zo is daar een letterlijke betekenis, een geestelijke betekenis en een mystieke betekenis. De Bijbel uitleggen betekende: achter de letterlijke betekenis de geestelijke of allegorische betekenis blootleggen.[80]

Tegenover de school van Alexandrië stond de school van Antiochië, die meer aandacht vroeg voor de letterlijke betekenis van de Schrift. Eeuwenlang zou de school van Alexandrië de toon aangeven, maar de Reformatie bracht daarin verandering. Luther (1483-1546) zei: 'De Heilige Geest is geen nar die steeds iets anders zegt dan hij bedoelt.'[81]

Ik kan mij voorstellen dat bij sommige verhalen een allegorische lezing uitkomst kan bieden.[82] Maar kan dat ook bij het verhaal van Abraham en Isaak? Ik zou niet weten hoe een allegorische manier van lezen hier iets anders uit kon halen dan dat het goddelijke

bevel boven alle menselijke overwegingen ten aanzien van ethiek gaat. Precies zoals het verhaal door Augustinus geïnterpreteerd wordt dus. En dat is een probleem, zoals ik hieronder ook nog aan de hand van andere verhalen zal illustreren.

Dat de 'allegorische lezing' bij morele struikelteksten geen uitweg biedt, is ook door anderen onderkend. Zo analyseert de geschiedschrijver van de filosofie A. W. Benn (1843-1915) wat religieuze apologeten doen wanneer bijbelplaatsen in strijd komen met natuurkundige wetmatigheden. Dan wordt aangeraden die bijbelplaatsen 'allegorisch' te lezen. Men wordt dan aangemaand daarin een 'spirituele waarheid' ('spiritual truth') te vinden. Maar dat is heel wat moeilijker, schrijft Benn, die zich op dit punt aansluit bij Francis Newman,[83] wanneer het gaat om een situatie waarin in de Schrift duidelijke aanbevelingen worden gedaan die indruisen tegen onze morele overtuiging. Als voorbeeld noemt hij dan het voorgenomen offeren van Isaak ('the intended sacrifice of Isaac').[84]

Tot zover morele autonomie en morele heteronomie. Ik zal hieronder ook nog andere verhalen behandelen om te laten zien dat de elementen van wat ik het 'religieus terrorisme' heb genoemd vanzelf oprijzen uit bepaalde verhalen uit het Oude Testament. Maar voordat ik op die andere verhalen inga, wil ik ook iets zeggen over de concurrerende traditie van het monotheïsme.

Het polytheïsme

Een geheel andere geest dan in het monotheïsme vinden we in het polytheïsme. Tegenwoordig heeft in de westerse wereld het polytheïsme voornamelijk een historische betekenis. Het doet ons denken aan de Grieken en Romeinen. Toch is het misschien interessant eens na te denken over de hedendaagse betekenis die het polytheïsme zou kunnen hebben. Daarvoor moeten we ons echter eerst bezinnen op de aard van het begrip.

Wat is een polytheïst? Polytheïsme, zo schrijft de Britse theoloog en godsdienstfilosoof John Hick (geb. 1922) in zijn boek *An Interpretation of Religion* (1989), gaat uit van de 'plurality of divine

selves'.[85] Er is in de geschiedenis van de godsdienstwetenschap veelvuldig gespeculeerd over de relatie tussen het monotheïsme en andere godsdienstige posities. In de Victoriaanse tijd was het evolutionisme een prominente theorie. De Schotse antropoloog en godsdienstwetenschapper sir James Frazer (1854-1941) speculeerde er in zijn beroemde *The Golden Bough* (1890) over dat de oorsprong van religieuze ideeën zou moeten worden gezocht in de magie: de poging om door sacrale formules de natuur aan onze doeleinden te onderwerpen, een manier van doen die in de moderne tijd zou worden overgenomen door de wetenschap, die, zoals bekend, een veel effectievere manier is om de natuur dienstbaar te maken aan menselijke projecten, zo meende Frazer.[86] Deze ideeën, schrijft de Schotse godsdienstwetenschapper Ninian Smart (1927-2001) in zijn overzichtswerk *The World's Religions* (1989), zijn 'no longer fashionable'.[87]

In de traditie van het evolutionisme past ook dat men over het algemeen het polytheïsme zag als een tussenstadium tussen de magie en het monotheïsme, dat superieur werd geacht aan het veelgodendom. In het monotheïsme kwam als het ware de religieuze ontwikkeling tot haar eindpunt en voltooiing. Niet alleen in intellectueel, maar ook in moreel opzicht. Zoals de Belgische geleerde Jacques Leclercq (1891-1971) het bondig samenvat in zijn *Les grandes lignes de la philosophie morale* (1946): 'De godsdiensten zijn innig verbonden met de moraal, en de superieure godsdiensten zijn wezenlijk morele godsdiensten.'[88] Het monotheïsme werd geacht zo'n bij uitstek superieure morele positie te zijn. Het monotheïsme legde, in tegenstelling tot het polytheïsme, een duidelijke band tussen religie en moraal.[89]

Een 'polytheïst in de theologische zin' is iemand die gelooft in het bestaan van meerdere, misschien zelfs vele goden. Het monotheïsme zoals dat in ontwikkeling kwam in Israël, werd gevormd tegen de achtergrond van het polytheïsme. Elke natie had zijn eigen god. Vele naties hadden ook pantheons, schrijft Alister McGrath, waarin vele goden werden vereerd.[90] Het monotheïsme in de zin van een geloof in het bestaan van één god met bepaalde eigenschappen is de dominante visie geweest in de westerse wereld, schrijft Brendan Sweetman in zijn boek *Religion* (2007), ter-

wijl het polytheïsme over het algemeen de dominante visie is geweest in oosterse landen.[91]

Van monotheïsme en polytheïsme wordt dan ook nog wel eens het henotheïsme onderscheiden. *Henotheïsme* is de religieuze positie die aangeeft dat weliswaar vele goden bestaan, maar dat slechts één god het verdient om te worden aanbeden.[92]

Omdat de polytheïst gelooft in meerdere goden, betekent dat ook iets voor de eigenschappen die hij aan zijn goden toeschrijft. Het polytheïsme heeft met het monotheïsme gemeen dat de goden van het polytheïsme ook 'persoonlijke' goden zijn (dus geen onpersoonlijke machten). De polytheïstische goden lijken daarmee op mensen, zoals we weten uit de verhalen die over de goden in de Ilias en de Odyssee van Homerus te vinden zijn. Maar op het punt van de 'almacht' ligt een verschil tussen de polytheïstische goden en de monotheïstische god. De monotheïstische god kan gemakkelijker almacht als eigenschap hebben dan de polytheïstische goden, want hier zou al snel een machtsstrijd tussen de goden ontstaan.

Als we het constitutioneel-rechtelijk of staatsrechtelijk zouden willen formuleren, kunnen we zeggen dat de polytheïstische goden hun macht moeten delen, terwijl de monotheïstische goden kunnen ontaarden tot de ene almachtige god. De polytheïstische goden worden door elkaar 'in toom gehouden'.[93]

Wat staatsrechtelijk bekendstaat als het systeem van checks-and-balances, dat is gerealiseerd in de Amerikaanse constitutie,[94] heeft ook betekenis voor de politieke theologie. Men kan dan ook aan het polytheïsme een voorkeur geven op basis van morele en politieke overwegingen: het risico van machtsmisbruik door de ene god is hier kleiner dan in een monotheïstisch systeem. Wie daarvan onder de indruk is, zou de voorkeur kunnen geven aan cultureel polytheïsme, en niet aan cultureel monotheïsme.

Om dat cultureel polytheïsme nader gestalte te geven moet ik eerst nog iets dieper ingaan op het verschil tussen wat ik heb genoemd 'theologisch geloof' en 'cultureel geloof'. Om het verschil tussen die twee vormen van geloof te onderscheiden is het misschien van belang dat we ons realiseren dat godsgeloof een ambivalentie in zich draagt. Stel iemand zegt: 'Ik geloof in God', of

'Ik ben een christen.' Wat wordt daarmee dan tot uitdrukking gebracht? Ik denk op zijn minst twee zaken en het is van belang die zorgvuldig te onderscheiden van elkaar.

Allereerst geeft die persoon een beschrijving van een bepaalde stand van zaken. Hij geeft aan dat hij gelooft in het bestaan van een god met een bepaalde geaardheid: God. Als hij zegt dat hij zichzelf als christen beschouwt, geeft hij een beschrijving van zijn eigen positie.

Maar nu de tweede dimensie. Geeft hij ook niet iets méér aan? Ik denk het wel. Wie zegt 'Ik geloof in God', geeft niet alleen een beschrijving van een bepaalde stand van zaken, maar spoort ook ieder ander aan om hetzelfde te doen. De gelovige zegt: 'Er bestaat een wezen, zo volmaakt en goed, dat wij dat allemaal zouden moeten vereren.' Zoals de anglicaanse godgeleerde A. C. Bouquet (1884-1976) schrijft in zijn boek *Comparative Religion* (1941), bestaat de waarde van het monotheïsme daarin dat persoonlijk contact mogelijk is tussen een transcendent wezen en de mensheid, een wezen dat openstaat voor menselijke noden.[95] Een god die niets doet voor de mensheid, als een *roi fainéant*, verdient onze verering niet.[96]

Kort en goed: de gelovige gelooft niet alleen, hij vindt het ook goed om te geloven. Die tweede dimensie, dat 'goed vinden om te geloven', zou ik willen aanduiden als de normatieve of de culturele dimensie van het geloof.[97]

De 'monotheïst in culturele zin' is iemand die denkt dat het geloof in één god (grofweg) positieve effecten heeft voor zowel de politiek als de moraal. Natuurlijk worden bij de 'gewone gelovige' deze posities niet altijd scherp onderscheiden. Een gewone gelovige zal naast monotheïst in de theologische betekenis ook een monotheïst in de culturele betekenis zijn. Anders gezegd: iemand die gelooft dat God bestaat, gelooft doorgaans ook dat het goed is dat God bestaat. Dat brengen die eigenschappen van God met zich mee. Het moet wel een heel excentrieke gelovige zijn die zegt: 'Ik geloof in het bestaan van een volkomen goede en almachtige god, maar ik vind het jammer dat deze god bestaat. Ik zou liever zien dat een dergelijke god niet zou bestaan.' Een dergelijke opvatting ervaren we als tegenstrijdig. Het theologische en het cultu-

rele monotheïsme liggen op zijn minst in het verlengde van elkaar of zijn nauw met elkaar verbonden.

Maar hoe zit het met de positie van de culturele monotheïst op zichzelf? Is het denkbaar dat iemand zegt: 'Ik geloof zelf niet in het bestaan van de monotheïstische god, maar ik acht het geloof in het bestaan van die god wel sociaal en moreel wenselijk'? In dat geval hebben we te maken met iemand die cultureel monotheïst is, maar geen theologische monotheïst. Het is misschien een excentrieke positie, maar het lijkt wel mogelijk. De monotheïst in de culturele betekenis hoeft dan ook niet noodzakelijkerwijs zelf in het bestaan van die ene god te geloven, als hij maar wel van mening is dat het monotheïsme grofweg meer goeds dan kwaad heeft gebracht in de geschiedenis van de mensheid. Hij moet een *positieve houding* tegenover dat monotheïsme aannemen. En dat zal feitelijk ook vaak erop neerkomen dat hij de overtuiging heeft dat het monotheïsme van belang is voor het hooghouden van de moraal en voor een verantwoorde politiek.

Culturele monotheïsten als 'gelovigen in geloof'

Dat men een onderscheid kan maken tussen het theologisch geloof en cultureel geloof, tussen 'echt' geloven in het bestaan van God en menen dat het goed is dat (andere) mensen geloven in God, is geen uitvinding van mij. Een van de bekendste commentatoren van religie van dit moment, de Amerikaanse filosoof Daniel Dennett (geb. 1942), introduceerde hiervoor de term 'believers in belief'. Cultureel monotheïsme is dus ook een 'geloof', net als het theologische geloof, maar het is 'geloof' van een andere aard. Het is een normatieve of culturele overtuiging over de wenselijkheid van geloven. Men mag ook zeggen: het is een overtuiging óver het geloof.[98]

We zouden een 'gelovige in geloof' kunnen omschrijven als iemand die overtuigd is van de sociaal heilzame werking van het geloof. De gelovige in geloof, hoeft dus – nogmaals – zelf niet te geloven, maar als dat zo is dan kan hij het nog steeds beter voor anderen vinden of voor de samenleving als geheel dat er wordt

geloofd. Misschien zou de 'gelovige in geloof' zelf ook wel willen geloven, maar kán hij het eenvoudigweg niet, omdat de geloofsleerstukken voor hem te 'ongeloofwaardig' zijn geworden (of altijd al ongeloofwaardig zijn geweest).

Nu zou men bij 'gelovers in geloof' nog kunnen onderscheiden tussen een enge en een ruime definitie. Men kan – en dat lijkt Dennett te doen – tot de 'gelovers in geloof' alleen degenen rekenen die zelf niet geloven in de theologische betekenis. Maar men kan ook een ruimere definitie hanteren en daartoe ook rekenen degenen die zelf ook in theologische zin geloven. Anders gezegd: men kan louter monotheïst in culturele zin zijn, maar men kan ook monotheïst in culturele zin zijn terwijl men ook nog monotheïst is in theologische zin.

De groep theologische én culturele monotheïsten bestaat uit de grote denkers Thomas van Aquino (1224-1275), Augustinus (354-430), Bossuet (1627-1704), Leibniz (1646-1716) en Jacques Maritain (1882-1973). Maar tot de groep theologische én culturele monotheïsten moet ook de groep van de 'gewone gelovigen' worden gerekend.

De intrigerendste categorie is die groep exclusieve culturele monotheïsten, dat wil zeggen: de zelf niet gelovende gelovigen in het geloof (althans niet gelovend in theologische zin). Men zou kunnen zeggen dat daartoe Ernest Renan (1823-1892)[99] en Voltaire (1694-1778)[100] behoren (ook Tocqueville, 1805-1859, wordt in dit verband vaak genoemd).[101]

Renan hield zijn gehoor in 1883 voor dat het monotheïstische jodendom de basis had gelegd voor de Europese cultuur en daarmee voor die van de mensheid.[102] Het christendom werd, zoals bekend, door Renan ontdaan van alle bovennatuurlijke aangroeisels, maar als een ethisch systeem sterk geprezen.[103] De islam werd door hem overigens scherp afgewezen.[104] Renan lijkt daarmee twee van de monotheïsmen bijzonder te waarderen, hoewel hij geen strikte gelovige is (of werd) in het jodendom en ook zijn christendom niet helemaal duidelijk is.

Bij Voltaire vinden we weer een iets andere waardering van de drie monotheïsmen. Door hem werd het jodendom scherp afgewezen (wat hem een postume reputatie als 'antisemiet' opleverde),

maar een bepaald soort christendom (natuurlijke theologie, niet geopenbaarde theologie)[105] als noodzakelijk voor het hooghouden van de moraal aanvaard, ja zelfs aangeprezen: 'Als God niet zou bestaan, dan zouden we Hem moeten uitvinden.' Dat zou men kunnen beschouwen als het beknoptst geformuleerde credo van de gelovige in geloof: God is heel nuttig en laten we er daarom maar van uitgaan dat Hij bestaat (althans: doen alsof).

Wat cultureel monotheïsten als Renan en Voltaire gemeen hebben, is dat zij het monotheïsme zien als basis voor de cultuur; als een credo dat, alles welbeschouwd, meer positieve dan negatieve effecten heeft.

De meeste gelovigen in het geloof geloven in de grote sociale, culturele of morele betekenis van een bepaalde vorm van monotheïsme. Dat wil zeggen ofwel het jodendom ofwel het christendom, ofwel de islam. Zo wijzen Tocqueville, Roger Scruton (geb. 1944)[106] en T. S. Eliot (1888-1965)[107] op de grote betekenis van het christendom (en niet de islam) als de basis van de Europese cultuur. Maar geloven zij zelf ook? Zijn zij zelf ook christen?

In het geval van Tocqueville is daar een omvangrijke literatuur over verschenen die niet echt in één richting wijst. In het geval van Scruton zal iedereen die zijn autobiografie heeft gelezen daaraan twijfelen.[108]

De geloofwaardigheid van geloven in geloof

De vraag is of het geloven in geloof zelf een geloofwaardige positie is. Is het niet een beetje zoals de arts die zelf een roker is en je aanraadt te stoppen? Of beter misschien: de arts die je aanraadt te gaan sporten, maar zelfs niets doet. Het exclusief cultureel monotheïsme lijkt een moeilijke positie om te verdedigen. Stel dat iemand zegt: 'Ik geloof zelf niet in het bestaan van een almachtige, volkomen goede god, maar ik zie het christendom toch als de basis van onze cultuur. Onze cultuur kan niet overleven zonder dat christendom. We moeten het dus voortzetten.' Dan komt men gemakkelijk in de verleiding te stellen: 'Ga dan zelf geloven. Doe iets. Help een beetje mee aan het behoud van onze cultuur!'

Maar ja, dat kán de exclusief cultureel monotheïst niet, dus hij parasiteert een beetje op het sociale en morele kapitaal waaraan hij zelf geen bijdrage meent te kunnen leveren.

Soms leidt dat tot wonderlijke situaties. Zo ken ik mensen die op christelijke partijen stemmen, maar die zelf niet in God geloven en daar zelfs nog openlijk voor uitkomen ook. Kan dat? Alsof het allemaal nog niet ingewikkeld genoeg is, wil ik nog wijzen op een verdere complicerende factor. Het uit elkaar halen van het theologische monotheïsme en het culturele monotheïsme is tegenwoordig erg ingewikkeld geworden. Zo ingewikkeld zelfs dat de atheïst Christopher Hitchens[109] tijdens een debat[110] met Alister McGrath[111] heeft opgemerkt dat zijn eigen standpunt redelijk bekend is. Wat een atheïst is, is duidelijk. Die gelooft niet in het bestaan van God. Maar als men aan een hedendaagse christen vraagt wat hij precies gelooft, dan krijgt men doorgaans ontwijkende antwoorden. Dat heeft ermee te maken dat een theologische monotheïst tegenwoordig 'een beetje' gelooft in het bestaan van de god met de voornoemde eigenschappen. Maar een reden is ook dat vele mensen tegenwoordig het theologisch monotheïsme dan weliswaar niet meer kunnen geloven, maar dat zij wel geloven in geloof.

Door de verbreiding van dat 'geloven in geloof' is ook de secularisatiethese zo druk bediscussieerd tegenwoordig. Onder geleerden wordt een heftig debat gevoerd over de secularisatiethese: de stelling dat naarmate het moderniseringsproces voortschrijdt, religieus geloof zou afnemen. Wanneer men kennisneemt van die debatten, dan is een gebrekkige methodologische bezinning het eerste wat opvalt. Het is namelijk heel goed mogelijk dat het secularisatieproces voortgaat voorzover dit het *theologisch* monotheïsme betreft. Maar het kan zijn dat dit nauwelijks of geen effect heeft voor het *cultureel* monotheïsme.[112] Met andere woorden: mensen blijven het monotheïsme een 'warm hart toedragen', ook al kunnen zij zelf niet of in verminderde mate geloven in het bestaan van een god met de eigenschappen die het theologische monotheïsme daaraan toeschrijft.[113]

Er is mij geen statistisch materiaal bekend dat aangeeft hoe groot de groep culturele monotheïsten is. Maar het lijkt mij realis-

tisch te veronderstellen dat die groep aanzienlijk groot is. Er zijn – zo lijkt het – veel 'believers in belief'.

Het moreel-politieke motief voor het cultureel monotheïsme

Een van de fascinerendste zaken uit de geschiedenis van het religieuze geloof is de relatie die over het algemeen verondersteld werd te bestaan tussen religieus geloof en moraal. In dit boek heb ik regelmatig de relatie tussen religie en moraal belicht aan de hand van het monotheïsme, maar het idee is ook niet geheel vreemd aan het polytheïsme. Ook in de Oudheid werden wel pleidooien gehouden voor geloof in het bestaan van de antieke goden, omdat dit geloof werd gezien als een basis voor de moraal. En dat was een pleidooi dat niet alleen gevoerd werd door degenen die daadwerkelijk in het bestaan van die goden geloofden, maar ook door degenen die meenden dat het goed was dat anderen ('het gewone volk') in het bestaan van die goden zouden geloven. 'Belief in belief' vinden we dus al in de Oudheid.

Men vindt dat al uitgesproken in een kort fragment dat wordt toegeschreven aan de Griekse politicus Critias (ca. 460/450-403).[114] Critias heeft een slechte naam in de Atheense geschiedenis als de leider van een marionettenbewind dat door de Spartanen in het zadel was gehesen na de overwinning op de Atheners in 404. Plato (ca. 427-347) schrijft echter met sympathie over Critias en dat wordt ook wel gezien als een van de redenen waarom Socrates in ongenade viel.[115] Socrates zou zich, met andere woorden, met de verkeerde mensen hebben ingelaten, onder wie Critias.

Critias hield zich niet alleen met politiek bezig, maar ook met filosofie en hij wordt over het algemeen tot de Sofisten gerekend. Bekend is een veertigregelig fragment dat ons is overgeleverd en waarin Critias zichzelf tot de woordvoerder maakt van wat men zou kunnen noemen een cynische visie op het ontstaan van godsdienst.[116] Het fragment is te vinden bij de filosoof en geneeskundige Sextus Empiricus (160-201), waar hij in zijn overzicht van het antieke scepticisme bekende 'atheïsten' bespreekt, zoals Diagoras van Melos en Prodicus.[117] Over de goden, zo schrijft Sextus

Empiricus in *Hoofdlijnen van het pyrrhonisme*, 'tiert onenigheid welig'.

> De meesten zeggen immers dat goden bestaan, maar sommigen ontkennen dat, zoals Diagoras van Melos, Theodorus, en Critias uit Athene. En van hen die het bestaan van goden accepteren, geloven sommigen in de voorvaderlijke goden en anderen in de goden die ontsproten zijn aan de fantasie van de filosofenscholen; Aristoteles zei bijvoorbeeld dat god onlichamelijk is en de grens van de hemel; de stoïcijnen, dat hij adem (pneuma) is die zelfs doordringt in de lelijke dingen; Epicurus dat hij mensvormig is, en Xenophanes, dat hij een bol zonder aandoeningen is. Sommigen zeiden dat hij voor ons zorgt, anderen ontkennen dat. Epicurus zegt immers dat het gelukzalige en onvergankelijke zelf geen problemen heeft en ze ook aan anderen niet bezorgt. Daarom zeggen ook sommige gewone mensen dat er één god is en anderen dat er veel zijn met verschillende gedaanten; ze vervallen zelfs tot de opvattingen van de Egyptenaren, die in goden geloven met hondegezichten en haviksgestalten en in goden die runderen zijn en krokodillen en wat niet al.[118]

In *Tegen de natuurfilosofen* gaat Sextus Empiricus verder op dit thema en betrekt hij tamelijk achteloos een standpunt over deze kwestie dat velen tegenwoordig zal verbazen. Hij zegt:

> Want in vergelijking tot de andere filosofen zal de scepticus wellicht in een veiliger positie blijken te verkeren, daar hij in overeenstemming met de voorvaderlijke zeden en de wetten beweert dat de goden bestaan en hij alles verricht wat betrekking heeft op verering van hen en op devotie, maar hij bij het filosofisch onderzoek daarnaar geen overijlde conclusies trekt.[119]

Ik noem dit standpunt verbazingwekkend, omdat tegenwoordig de 'sceptische' positie doorgaans wordt geassocieerd met beredeneerd ongeloof of met atheïsme.[120] Sextus Empiricus ziet dat kennelijk anders. In een situatie waarin alles betwijfeld kan worden, kan men maar beter vasthouden aan de 'voorvaderlijke zeden en

wetten'. Wanneer 'filosofisch onderzoek' ons vele alternatieven presenteert waaruit men moeilijk kan kiezen, dan kan men zich het best houden aan de overleverde manieren van doen. Zo geïnterpreteerd leidt scepticisme tot conservatisme. Verwant hieraan is het gegeven dat scepticisme ook vaak gebruikt is als een fundering voor het geloof, en niet ter ondermijning ervan. Wanneer men met de rede alles kan betwijfelen, kan men maar beter vasthouden aan het geloof, dat dan meer zekerheid biedt dan de rede. Hier ligt de grond voor het 'fideïsme'.[121]

Op deze argumentaties valt wel het een en ander af te dingen. Men kan met evenveel recht zeggen: als vele standpunten mogelijk zijn, dan is ook het standpunt mogelijk dat de 'voorvaderlijke zeden en wetten' het helemaal bij het verkeerde eind hebben. Ook al geloven de meeste mensen in het bestaan van de goden, dan nog kan de sceptische enkeling daaraan twijfelen. Er moet een betere grond zijn om aan het bestaan van die goden vast te houden dan het feit dat de meeste mensen dat nu eenmaal doen. Is die te vinden?

De argumentatie van Critias levert daarvoor aanknopingspunten. Zijn argumentatie hiervoor vinden we in het fragment dat Sextus Empiricus citeert en dat weliswaar aangeeft dat men op theoretische gronden aan het bestaan van de goden kan twijfelen (het atheïstische standpunt), maar dat men daar om praktische redenen aan vast zou kunnen houden, omdat het geloof in goden een zekere nuttigheidswaarde kan hebben voor de maatschappij.

De Deense classicus Anders Bjørn Drachmann (1860-1935) gaat in zijn boek *Atheism in Pagan Antiquity* (1922) uitvoerig in op het fragment van Critias. Hij noemt dit de oudste manifestatie van het klassieke atheïsme dat ons bekend is.[122] We vinden hier het standpunt verdedigd dat de goden waarin de gewone mensen geloven een verzinsel zouden zijn.[123]

De interpretatie van Drachmann is daarmee in harmonie met die van Sextus Empiricus, die ook Critias als atheïst opvoert:

> Ook Critias, een van de tirannen in Athene, lijkt tot de schare der atheïsten te behoren als hij zegt dat de oude wetgevers een god hebben bedacht om toe te zien op de goede en slechte da-

den der mensen, zodat niemand zijn buurman stiekem kwaad zou doen uit angst voor de straf der goden.[124]

Het atheïstische motief hierin is dus dat de goden zijn 'bedacht'. Door wie? Door wetgevers die daar kennelijk een heilzame werking van verwachten. In de woorden van Critias heeft een 'schrander man de vrees voor goden voor de mensen uitgevonden, opdat angst de booswicht zou weerhouden ook in het geniep iets uit te spoken of te zeggen of te denken'. Dat zijn de woorden van Critias, althans de bewoordingen die hij een van de literaire figuren uit zijn fragment laat uitspreken, maar die naar alle waarschijnlijkheid ook het standpunt van Critias zelf vertegenwoordigen. Hoewel het bestaan van de goden dus principieel twijfelachtig is, kan het geloof daarin het praktisch voordeel hebben dat degenen die zich door de statelijke wetgever niet laten inperken, misschien wel van snode daden worden afgeschrikt door vrees voor de straffende goden. 'En door die woorden uit te spreken heeft hij een uiterst nuttig leerstuk uitgevoerd,' zegt Critias over de uitvinders van de goden, ook al is dan de 'waarheid met een leugenwoord bedekt'.[125]

Deze manier van denken die we aantreffen bij Critias, maar ook bij Sextus Empiricus, zal in de geschiedenis van het denken over religie nog eindeloos worden herhaald. Onder anderen door Voltaire in zijn *Dictionnaire philosophique* (1764).[126] Geloof in god en goden is niet waar – een werkelijk filosofisch scherpzinnig gemoed zal zich daaraan ook kunnen ontworstelen – maar het is nuttig, want de booswicht wordt door vrees voor de goden van snode daden afgehouden. Het is deze gedachte die eeuwenlang wat Critias noemt 'wetgevers' en 'schrandere mannen' ertoe gebracht heeft het geloof in god of goden hoog te houden – ook wanneer zij daar zelf niet in geloofden.

Men mag ook aannemen dat dat idee tegenwoordig nog een belangrijke rol speelt en dat het op de achtergrond sluimert wanneer politici steun aan godsdienst bepleiten of gedogen, ook al weten zij dat dit strikt genomen niet valt te verdedigen op principiële gronden. Steun aan godsdienst wordt dan voorgesteld als iets wat op 'pragmatische' gronden zou zijn te verdedigen.

Maar de vooronderstelling is telkens dat wat Critias de 'booswicht' noemt, inderdaad wordt *weerhouden* van het overtreden van de wetten door het geloof in God of goden. Nooit wordt de gedachte opgeworpen dat de 'booswicht' ook wel eens door het geloof in de goden kan worden *gestimuleerd* tot het plegen van snode daden. Dat gaat kennelijk ook de verbeeldingskracht van Sextus Empiricus te boven, die in zijn uitvoerige bespreking van alle denkbare opvattingen die men over god en goden kan hebben, dit nooit als mogelijkheid opwerpt.

Hoe valt dat te verklaren? Mijn verklaring is dat dit ook letterlijk de overigens rijke verbeeldingskracht van de Grieken te boven ging. Omdat hun goden, op basis van wat ons van die Griekse godsdienst is overgeleverd, eenvoudig geen opdrachten gaven om andere volkeren aan te vallen of mensen te vermoorden alleen maar omdat die andere mensen in andere goden geloofden. Om die reden konden de Grieken zich niet voorstellen dat godsdienst een bron van geweld zou kunnen vormen. Hier ligt een belangrijk verschil met de joods-christelijke overlevering. Het Oude Testament bevat, zoals hiervoor met vele bijbelteksten geïllustreerd is, verschillende struikelteksten waaraan 'booswichten' een legitimatie kunnen ontlenen voor snode daden. En onder die omstandigheden zou het aristocratisch-pragmatische argument voor het stimuleren van godsdienstigheid van Critias en Voltaire weleens bijzonder contraproductief kunnen zijn. Men kan ook zeggen: het is juist een argument voor cultureel polytheïsme, niet voor cultureel monotheïsme.

Cultureel polytheïsme

Daarmee zijn we aangekomen bij een tweede religieuze optie waaraan men een theologische en een culturele variant kan onderscheiden: het polytheïsme.[127] Hiervoor is al aangegeven: het polytheïsme is nog steeds een levende religieuze optie in landen als India (hindoeïsme), maar in de Europese context is het voornamelijk een historisch fenomeen. In de Europese cultuur is het polytheïsme bekend uit de Griekse en Romeinse Oudheid. Nu is daar

iets bijzonders mee aan de hand. Er zijn vele schrijvers (Renan onder anderen) die ons voorhouden dat het theologisch monotheisme een heilzame werking heeft gehad in de Europese cultuur, zodanig zelfs dat moet worden geprobeerd om de culturele erfenis van het monotheïsme zo veel mogelijk overeind te houden, ook als het theologisch monotheïsme een kwijnend bestaan lijdt. Kortom, er zijn culturele monotheïsten. Maar wat men veel minder hoort, is dat de antieke cultuur (toch ook een van de bronnen van de Europese beschaving)[128] een visie op religie had die als een culturele erfenis doorwerkt, zelfs wanneer men de theologische vormgeving van deze traditie niet langer geloofwaardig acht. Met andere woorden: het cultureel polytheïsme is een onderbelichte traditie. Is dat omdat zij niet bestaat? Dat zou toch onwaarschijnlijk zijn. Als de Europese cultuur twee pijlers heeft, de joods-christelijke en de Grieks-Romeinse, en beide pijlers hebben een zekere visie ontwikkeld op religie, dan is het toch – geheel los van de theologische overtuigingskracht – waarschijnlijk dat ook de polytheïstische traditie een zekere culturele betekenis heeft voor (en doorwerkt in) de Europese cultuur.

Dat betekent niet dat een culturele polytheïst zou moeten bepleiten het geloof in de Griekse goden te herstellen (als een soort eenentwintigste-eeuwse Julianus Apostata), maar wat hij misschien wel kan doen, is laten zien dat de polytheïstische erfenis doorwerkt in de Europese cultuur en de mentaliteit die daaruit spreekt als heilzaam voor de Europese cultuurontwikkeling aanprijzen.

Op die manier geconstrueerd ontstaat dus een tegenstelling tussen twee groepen. Enerzijds de culturele monotheïsten. Zij denken dat het verlaten van de godenwereld van de antieke Oudheid een vooruitgang markeerde in de Europese geschiedenis. Zij zeggen: wat Constantijn de Grote heeft gedaan was mooi. En het is mooi dat Julianus de Afvallige (331-363), die de antieke godenwereld weer in ere wilde herstellen na een periode van christendom, werd verslagen.[129]

Anderzijds is er de groep (nu nog niet geïdentificeerd, maar dat zal ik hieronder doen) van culturele polytheïsten die grofweg van mening is dat het monotheïsme ook een aantal schaduwzijden

heeft, met name de neiging tot geweld en intolerantie jegens anders- of niet-gelovigen.

De culturele polytheïsten wijzen op de voordelen van het polytheïsme en misschien kunnen zij zelfs ijveren voor een herstel van de culturele erfenis van het polytheïsme of in ieder geval het onderhouden daarvan voorzover deze te identificeren is in de Europese cultuur. We krijgen dan de volgende matrix:

Theologisch monotheïsme	Theologisch polytheïsme
Cultureel monotheïsme	Cultureel polytheïsme

Het gaat mij om het cultureel polytheïsme. Bestaat zo'n beweging? En wie zouden we als de sympathisanten daarvan kunnen identificeren?

De mozaïsche onderscheiding van Jan Assmann

De discussie over wat ik cultureel polytheïsme heb genoemd, is met name in Duitsland opgerakeld naar aanleiding van het werk van de Duitse egyptoloog Jan Assmann (geb. 1938). De stelling van Assmann is dat ergens in de geestesgeschiedenis een omslag heeft plaatsgevonden van de polytheïstische naar de monotheïstische godsdiensten. Het is tevens een omslag van de 'cultreligies' naar de 'boekreligies'. De polytheïstische religies die aan de monotheïstische religies voorafgingen, noemt Assmann de 'primaire' religies, en de opvolgers de 'secundaire' religies.[130] De monotheistische godsdiensten verklaarden de polytheïstische godsdiensten tot 'bijgeloof', 'heidendom', 'valse religies'. Zij gingen een 'ware leer' in de religie onderscheiden van een 'valse leer'.[131] De mono-

theïstische religies worden door Assmann daarom ook aangeduid als 'tegenreligies'. Hij waardeert dat niet positief. Over de monotheïstische religies schrijft hij:

> Alleen zij kennen ketters en heidenen, dwaalleren, sekten, bijgeloof, afgodendienst, idolatrie, magie, onwetendheid, ongeloof, ketterij en hoe al die begrippen ook mogen heten waarmee de verschijningsvormen van het onware worden afgewezen, vervolgd en afgebakend.[132]

De omslag van de primaire religie naar de secundaire religie zien we in de Bijbel zelf zich voltrekken, zegt Assmann. Achter de boeken van het Oude Testament staat niet één, maar staan twee religies. Enerzijds is daar de primaire religie, die ruimte laat aan andere goden, anderzijds is daar het intolerante geloof in de Heer, die geen andere goden naast zich duldt.[133] De secundaire religies of monotheïstische religies zijn nu eenmaal van huis uit intolerant ('sind nun einmal von Haus aus "intolerant" '), schrijft Assmann.[134] De monotheïstische godsdiensten zijn verantwoordelijk voor een bepaalde ethiek, maar ook voor een maatschappijbeeld dat we zouden kunnen aanduiden als de 'gesloten maatschappij', een maatschappij met uitverkorenen die het ware geloof onderschrijven, en degenen die worden uitgesloten.[135]

In het verhaal van Assmann is er ook een bad guy. Dat is niet, zoals bij mij, Abraham, maar Mozes. Het monotheïsme gaat terug op Mozes, aan wie Assmann zijn belangrijkste boek gewijd heeft.[136] Mozes introduceerde de 'Mozaïsche Unterscheiding', het categorische onderscheid tussen de goede en de verkeerde godsdienst.[137]

Er is niet veel fantasie voor nodig om je voor te stellen dat het werk van Assmann een enorme discussie heeft uitgelokt. De politieke correctheid heeft in Duitsland weer een iets andere dimensie dan in Nederland, en Assmann werd dus al snel van 'antisemitisme' beschuldigd (de joden introduceerden tenslotte het monotheistische godsbegrip dat hij kritiseert), maar ook van 'vijandigheid' tegenover de monotheïstische religie. Men kan zich ook voorstellen dat een discussie mogelijk is over meer feitelijke vragen. Heeft

hij gelijk dat het polytheïsme over het algemeen toleranter was dan het monotheïsme? Hoe kan het dan dat Socrates (470-399) werd veroordeeld tot de gifbeker?[138] En Protagoras (ca. 481-411) moest toch vluchten wegens een aanklacht van onvroomheid?

Niettemin levert het werk van Assmann interessante aanknopingspunten op voor een discussie over cultureel monotheïsme en polytheïsme, en wordt het gepresenteerd in een tijd waarin de westerse wereld zich cultureel en religieus aan het heroriënteren lijkt te zijn. In een wereld van internationaal religieus terrorisme kan onderzoek naar de relatie tussen religie en geweld niet meer zo gemakkelijk van tafel worden geveegd als vóór 2001 het geval was.[139]

Assmann sluit overigens aan bij ouder onderzoek. Ook Sigmund Freud (1856-1939) had in zijn *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939) al gewezen op de intolerante kanten van het monotheïsme. Ook had Freud al gewezen op de centrale rol van Mozes in de introductie van het eengodendom.[140] Tevens wijst Assmann op David Hume (1711-1776), die soortgelijke gedachten had ontwikkeld. Verder kan men denken aan Friedrich Nietzsche (1844-1900).[141] Assmann, Freud, Hume en Nietzsche zou men daarom culturele polytheïsten kunnen noemen. Zij geloven niet in het bestaan van de Griekse of Romeinse goden, maar zij maken wel duidelijk dat het beter zou zijn geweest voor de ontwikkeling van Europa wanneer dit het geval was geweest.

Wat ik nu wil doen, is de betekenis van het cultureel monotheïsme en polytheïsme verder exploreren in relatie tot nationale soevereiniteit en de dreiging die uitgaat van internationaal religieus terrorisme. Daarbij zal ik voornamelijk aandacht besteden aan twee verlichtingsfilosofen die van belang zijn vanwege hun kritiek op het cultureel en theologisch monotheïsme en hun voorkeur voor het cultureel polytheïsme. Ik doel op David Hume en op baron d'Holbach. Daarbij is met name het werk van Hume bekend en wordt zijn betekenis over het algemeen hoog ingeschat. Dat geldt minder voor baron D'Holbach (1723-1789).

Hume is van belang omdat hij zijn kritiek op het monotheïsme verbindt met een expliciet pleidooi voor polytheïsme. Holbach is van belang omdat hij laat zien hoe het monotheïsme op gespannen voet staat met het idee van nationale soevereiniteit en hij dus in feite de gevaren van 'duaal burgerschap' belicht, zoals ik die heb beschreven in het profiel van het religieus terrorisme (zie hoofdstuk 3, de paragraaf 'Het profiel van de religieuze terrorist'). Beiden, zowel Hume als Holbach, leveren een bijdrage aan wat ik – geïnspireerd door Assmann, die de 'Mozaïsche Unterscheiding' heeft geïntroduceerd – zou willen aanduiden als het 'monotheïstisch dilemma'. Daarmee doel ik op het dilemma dat monotheïstische godsdiensten met zich meebrengen voor de hedendaagse cultuur, dus het dilemma dat de monotheïstische godsdiensten aanknopingspunten bieden voor radicalen om de wetten en de moraal van het land aan de kant te schuiven en zich te oriënteren op een hogere transcendente religieuze wet en moraal.

Dat dilemma is ook door vele anderen geformuleerd. De Britse filosoof John Gray (geb. 1948) komt dicht in de buurt van David Hume wanneer hij in zijn boek *Strawdogs* (2002) schrijft: 'Geen enkele polytheïst achtte het mogelijk dat de gehele mensheid op precies dezelfde manier zou leven, polytheïsten gaan er immers van uit dat mensen altijd verschillende goden zullen aanbidden.'[142] Een dergelijk standpunt tendeert als vanzelf naar tolerantie. Helaas heeft Gray dit punt in zijn omvangrijke oeuvre niet op een positieve manier uitgewerkt (zoals hij geen enkel punt op een positieve manier uitwerkt).[143]

Ik bedoel daarmee niet dat elke individuele gelovige in een monotheïstische godsdienst een probleem betekent. Wat ik wel bedoel, is dat er in de monotheïstische godsdiensten aanknopingspunten liggen voor een mentaliteit die bevordert dat men in transcendente normstelsels een legitimatie vindt om de gehoorzaamheid aan de staatswetten op te zeggen. En dat is weer een onderdeel van het hedendaagse probleem van het religieus terrorisme. Mijn inspiratie om mij via deze invalshoek met het terrorisme bezig te houden is dat dit lastige hedendaagse sociale onheil

begrijpelijker wordt tegen de achtergrond van het 'monotheïstisch dilemma'. En elke contraterroristische strategie vergt allereerst begrip en inzicht in het verschijnsel waarmee men te maken heeft. Nogmaals Lewis, maar nu in extenso aangehaald:

> Voor terrorisme heeft men maar weinig mensen nodig. Natuurlijk moet het Westen zichzelf verdedigen met alle middelen die het ten dienste staat. Maar bij het ontwikkelen van strategieën om de terroristen te bestrijden is het zeker nuttig om te begrijpen door welke krachten zij worden gemotiveerd.[144]

Aan dat 'begrip' hoop ik een bijdrage te leveren met de bespreking van het 'monotheïstisch dilemma'. Wellicht kan het schetsen van de contouren van een cultureel polytheïsme ons ook sensitief maken voor een mentaliteit die een bijdrage levert aan de oplossing van het terroristisch probleem of althans ons daarvoor iets weerbaarder maken.

Laten we nu dan eerst ingaan op het werk van David Hume als een soort aartsvader van het cultureel polytheïsme. Welke redenen had hij daarvoor? En zijn die redenen voor ons tegenwoordig nog steeds of misschien nog sterker van belang? Iets verder toegespitst: bestaan er onder de huidige omstandigheden goede redenen voor cultureel polytheïsme? En wat zouden die redenen zijn? En gesteld dat we die redenen vinden, zou dit dan ook praktische betekenis kunnen hebben? Met andere woorden: zouden we een soort van cultureel polytheïsme kunnen stimuleren? En hoe zou dat eruit moeten zien?

Wat is de geschiedenis van de filosofie?

Voordat we de ideeën van Hume over het monotheïsme kunnen bespreken, moeten we ons eerst realiseren dat hij zijn ideeën over godsdienst niet openlijk heeft geformuleerd en we dus altijd met een marge van onzekerheid achterblijven over de vraag wat hij nu precies heeft bedoeld. Nu was dat geen uitzondering. Wanneer een niet goed geïnformeerde student een hedendaagse geschie-

denis van de filosofie zou oppakken (die van Vorländer,[145] Ueberweg,[146] Deussen[147] of een andere), dan zou hij kunnen denken dat het hier gaat om een beschrijving van wat grote geesten als Plato, Aristoteles, Augustinus, Descartes, Spinoza en Russell hebben gedacht. Maar dat is onjuist. Wat we in een geschiedenis van de filosofie aantreffen, is wat die filosofen aan de openbaarheid hebben willen prijsgeven, en dat is iets heel anders.

De reden voor dat verschil is duidelijk. In een groot deel van de wereld kunnen zelfs in de eenentwintigste eeuw schrijvers niet vrij uitspreken wat zij op hun hart hebben. In een groot deel van de wereld kent men namelijk ofwel censuur, ofwel een zodanige beperking van de vrijheid van meningsuiting achteraf dat van een werkelijke vrijheid weinig overblijft. Maar dat geldt ook voor het overgrote deel van de geschiedenis van Europa waarin de denkers leefden die in een geschiedenis van de filosofie worden gepresenteerd. Descartes, Spinoza, Paine en Kant vertrouwden dus niet zonder meer aan het papier toe wat zij dachten, maar wat zij dachten én meenden zonder gevaar voor lijf en goed te kunnen mededelen aan hun medeburgers. En soms schreven zij in hun filosofische werken zelfs dingen op die zij nadrukkelijk níet dachten. Men moet dus tussen de regels door lezen wat zij bedoelen.

En hoe voorzichtig ze ook waren, vaak kwamen filosofen toch nog in problemen met de kerk of met de politieke autoriteiten (vaak allebei of in samenwerking met elkaar). Anaxagoras (500-428) moest vluchten om zich te onttrekken aan een wet die het verbood astronomische speculaties te ontwikkelen die in strijd waren met de religie.[148] Protagoras verdronk toen hij op de vlucht was naar aanleiding van een soortgelijke aanklacht.[149] Socrates werd veroordeeld tot het drinken van de gifbeker vanwege zijn onorthodoxe opvattingen over de goden, waarmee hij de jeugd zou hebben geïnfecteerd.[150] Descartes (1596-1650) publiceerde zijn manuscript *Le Monde* niet toen hij hoorde over de problemen die Galilei had met de kerk.[151] Spinoza (1632-1677) publiceerde de *Ethica* alleen postuum en liet het *Theologisch-politiek traktaat* (1670) niet in de landstaal verschijnen.[152] Paine (1737-1809), en zijn uitgever ook, kreeg enorme problemen met de publicatie van *The Age of Reason* (1794), een kritiek op het traditionele geloof en

een verdediging van zijn eigen deïstische opvattingen.[153] Giordano Bruno (1548-1600) verloor zijn leven op de brandstapel.[154] Fichte (1762-1814) kreeg problemen na beschuldigingen van atheïsme.[155] Kant (1724-1804) kreeg een schrijfverbod opgelegd over religieuze aangelegenheden.[156] Diderot (1713-1784) werd opgesloten in Vincennes vanwege de publicatie van zijn *Lettre sur les aveugles* (1749).[157] Het ging niet altijd om de radicaalste sancties, bijvoorbeeld de dood door verbranding. Je kon ook je professoraat verliezen, zoals bij David Friedrich Strauss (1808-1874) in Tübingen gebeurde. Renan (1823-1892) verloor zijn leerstoel aan het Collège de France, Büchner (1824-1899) werd uit Tübingen geweerd (1855). Pogingen om Haeckel (1834-1919) van zijn leerstoel in Jena te krijgen leden schipbreuk.[158]

Om dit soort onaangenaamheden vóór te zijn werden strategieën gehanteerd om toch de eigen gedachten te openbaren en niet in handen te vallen van kerk of dictator. Wat waren die strategieën? De eerste was anoniem of onder pseudoniem publiceren. Dat deed bijvoorbeeld Holbach, een vriend van Hume, toen hij zijn dissidente werk *Le Système de la nature* (twee delen, 1770) publiceerde. Hij deed dat onder de naam Mirabaud, iemand die al tien jaar voor de publicatie van Holbachs werk overleden was.[159]

Een tweede strategie om te publiceren onder lijfsbehoud is het verhullen van je eigenlijke standpunt of twijfel zaaien wat de bedoeling is van je bewoordingen. Vaak gebeurde dat doordat de schrijver dialogen schreef waarbij de lezer dan maar moest gissen welk karakter in de dialogen de opvattingen van de filosoof zelf weergaf. Deze strategie was eerder met succes toegepast door Plato, maar vooral door Cicero (106-43), wiens *De Natura Deorum* (45/44 v.Chr.) een voorbeeld vormde voor Hume. Ook Voltaire bediende zich regelmatig van deze strategie. Volgens Theodore Besterman (1904-1976) moeten we wat Voltaire schreef over religie niet altijd letterlijk nemen. Als commentaar bij het lemma 'Atheïst' in de Engelse versie van Voltaires *Dictionnaire philosophique* schrijft Besterman: 'Zoals gewoonlijk kunnen we de polemische geschriften van Voltaire niet helemaal letterlijk lezen; het is naar mijn oordeel zo dat Voltaire in praktisch opzicht een atheist was.'[160] Het werk interpreteren van Voltaire betekent dat we

ons telkens moeten afvragen hoe serieus we de schrijver moeten nemen wanneer hij schrijft over God, onsterfelijkheid en theologische leerstukken. Met de *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) van Hume hebben we hetzelfde probleem.[161]

In hoofdstuk 6 en 7 zal ik op twee vormen van religiekritiek iets nader ingaan. Allereerst op het werk van Hume over religie. Zoals gezegd koos Hume ervoor zich enigszins omfloerst uit te drukken. Niettemin is zijn kritiek op de monotheïstische godsdienst van grote betekenis, omdat hij zo goed en zo kwaad als mogelijk was in zijn tijd een voorkeur voor het polytheïsme laat doorschemeren. Men zou hem wat dat betreft als de voorloper van het cultureel polytheïsme kunnen beschouwen.

De tweede vorm van religiekritiek is die van baron d'Holbach. Holbach schrijft zeer voortvarend over wat hij tegen het monotheïsme heeft en hij moest dus zijn identiteit geheimhouden. Holbach is voornamelijk van belang omdat hij zo duidelijk de gevaren schetst van het duaal burgerschap en de ondermijning die dit met zich meebrengt voor het gezag van de nationale staat (zie in het bijzonder de paragraaf 'De tweezwaardenleer' in hoofdstuk 7).

Hume en Holbach tezamen leveren ons een schat aan argumenten aan tegen bepaalde onderdelen van het monotheïsme en daarmee van het religieus terrorisme. Zij laten zien welke onderdelen van de monotheïstische traditie problemen opleveren, omdat zij moeilijk verenigbaar zijn met een modern staatsverband.

6 De religiekritiek van David Hume

> De onverdraagzaamheid van vrijwel elke religie die de eenheid van God heeft beleden, is even opmerkelijk als het tegengestelde principe van de polytheïsten.
>
> David Hume[1]

Als één filosoof aanspraak kan maken op de eretitel 'vader van de religiekritiek', dan is het David Hume. Misschien kan men zelfs wel zeggen dat hij de vader is van de filosofie van de religie.[2] Over religie wordt al eeuwenlang nagedacht en geschreven (denk aan het boek van Drachmann over *Atheism in Pagan Antiquity*, dat ik hierboven heb aangehaald), maar de overgrote meerderheid van de filosofen die over religie hebben getheoretiseerd, deden dat vanuit een apologetische motivatie. Met andere woorden: het ging hun erom de religie te verdedigen. Zij wilden laten zien dat de religie redelijk was, dat God bestond; dat twijfelaars het gelijk niet aan hun zijde hadden, enzovoort. Er waren – ook onder de grote filosofen – maar weinig denkers die op kritische wijze de godsbewijzen bespraken. Hume deed dat wel en hij deed dat voortreffelijk.

Hij deed dat zo voortreffelijk dat veel van wat men tegenwoordig in een handboek over de filosofie van de religie zal aantreffen, in essentie een herhaling is van wat Hume al ontwikkelde in zijn belangrijkste boek over religie, de *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779).[3] Hume heeft daar meer dan tien jaar aan gewerkt, maar het niet tijdens zijn leven gepubliceerd. De *Dialogues* verschenen pas drie jaar na zijn overlijden. Dat zou hem dus geheel vrij moeten hebben gemaakt om op te schrijven wat hij wilde, maar naar het oordeel van de meerderheid van de Hume-kenners

heeft hij dat niet gedaan. Hume was ook nog bezorgd om zijn postume reputatie en hij wilde beslist niet als 'atheïst' te boek staan, een aantijging die hem overigens wel zijn hele leven heeft achtervolgd.

Er wordt al eeuwen gespeculeerd wie nu precies staan voor de drie hoofdfiguren (Demea, Cleanthes en Philo) die Hume in de *Dialogues* opvoert. En is Hume een van hen? Of heeft hij zijn eigen gedachten verstopt achter verschillende figuren, zoals een romanschrijver dat kan doen? Over het algemeen gaat men ervan uit dat de religieuze scepticus Philo de gedachten van Hume zelf weergeeft, maar zeker is dat hij ook sommige van zijn ideeën in de mond legt van Cleanthes, een theïst, maar dan een monotheïst die zijn argumenten voor het bestaan van God ontleent aan de orde van de natuur.[4] Anders gezegd: Cleanthes baseert zich op empirische argumenten en dat is voor de empiricus Hume een groot voordeel boven de opvatting van de monotheïst die zich baseert op apriorische argumenten voor het bestaan van God (zoals Demea doet).

De Hume-kenner Ernest C. Mossner (1907-1986) heeft in verschillende artikelen en boeken uitvoerig en overtuigend betoogd dat de opvattingen van Demea het meest lijken op die van Samuel Clarke (1675-1729), en die van Cleanthes op Joseph Butler (1692-1752). Omdat die twee figuren tegenover elkaar worden uitgespeeld, kan de scepticus Philo vrij zijn gang gaan. Dit heeft niet alleen als voordeel dat binnen deze context de religieuze scepticus vrij wordt gelaten in het ontwikkelen van zijn gedachten, maar ook dat twee kerkelijke hoogwaardigheidsbeklederS tegenover elkaar konden worden geplaatst.[5]

De *Dialogues* worden over het algemeen geprezen als een stilistisch meesterwerk. Dat zijn zij misschien ook wel, maar voor een lezer in de eenentwintigste eeuw, in het bijzonder wanneer Engels niet zijn moedertaal is, is het lastig lezen. Bovendien werkt het afleidend voortdurend te moeten gissen of de schrijver ook werkelijk gedacht heeft wat er staat.

Hume heeft naast de *Dialogues* nog een tweede boek over de godsdienst geschreven: *The Natural History of Religion* (1757). Dit is tijdens zijn leven verschenen. Het is geschreven in de vorm van een doorlopend betoog en dus niet in dialoogvorm. Daarmee vervalt het probleem dat we niet weten wanneer Hume aan het woord is of een van de gesprekspartners in een dialoog. Toch heeft *Natural History* weer een ander probleem waardoor we moeilijk kunnen vaststellen wat precies de opvattingen van de schrijver zijn. Het had de naam van de schrijver op de kaft en Hume realiseerde zich terdege dat hij kon worden aangesproken op de inhoud van zijn werk. Op basis van wat we weten van het uiterst voorzichtig karakter van Hume, kan men verwachten dat hij zich hier nog behoedzamer zal uitdrukken dan in de *Dialogues*.

Niettemin is het in het bijzonder *Natural History* die voor ons onderwerp van het 'cultureel polytheïsme' van belang is. Hier vinden we Humes formulering van wat ik hiervoor als het monotheistisch dilemma heb aangeduid.[6] We vinden hier ook een manier van denken over het polytheïsme die het rechtvaardigt Hume als 'culturele polytheïst' te kwalificeren. De zaken die hij in het boek aan de orde stelt, zijn deels antropologisch, deels historisch, maar ook (wat men mag verwachten van een filosoof) filosofisch van aard. De vraag die hij aan de orde stelt is: wat was de oorspronkelijke religie van de mensheid? Waarom had de primitieve mens de gedachten over religie die hij had? Is daarin een evolutie te onderkennen? En zo ja, wat is die evolutie? De meest controversiële vraag is misschien nog wel: kunnen we tegenwoordig, in de religie die we nu hooghouden, nog elementen onderkennen van primitievere stadia van religieuze beleving die we – althans officieel – hebben verlaten?[7]

Dit is althans de expliciete doelstelling van het onderzoek van Hume, dat wil zeggen: de doelstelling zoals hij die zelf formuleert. Maar wie het boek helemaal doorleest, krijgt al snel de indruk dat Hume nog een andere agenda heeft: een meedogenloos ironische kritiek op het monotheïsme en een verdediging van het polytheisme. Deze kritiek wordt echter gepresenteerd in de vorm van een

historisch-antropologisch onderzoek naar de religie.

Het resultaat van Humes historische onderzoek is dat de oorspronkelijke religie van de mensheid niet het monotheïsme is, maar het polytheïsme. De primitieve mens geloofde in het bestaan van vele goden, waarbij elk van de goden een personificatie is van bepaalde menselijke eigenschappen of natuurkrachten. De mens creëerde dus zijn eigen goden. Anders gezegd: Hume hanteert de projectietheorie van de religie.

Het is pas in een laat stadium van de ontwikkeling van de mensheid dat de spirituelere conceptie van God naar voren komt (wat wij nu het monotheïsme zouden noemen). En die ontwikkeling wordt niet zozeer gestuurd door redelijke overwegingen, als wel door de belangen van mensen en door hun gevoelens.

In *Natural History* presenteert Hume twee grote bezwaren tegen het monotheïsme, tevens de punten waarop hij het polytheïsme op een gunstige manier bespreekt (en dus het cultureel polytheïsme verdedigt). Dat is pas aan het einde van zijn boek, wanneer hij de lezer bladzijdenlang heeft verzekerd dat het monotheïsme toch heel mooi is, en het polytheïsme slechts bijgeloof. Humes herhaalde verzekeringen dat het monotheïsme door hem niet wordt afgewezen, hebben sommige Hume-commentatoren ertoe gebracht te denken dat hij hierin oprecht is.[8] Maar ik sluit mij aan bij degenen die menen dat het hier om ironie gaat. Hume heeft moeilijkheden willen vermijden en daarom schrijft hij met dubbele bodems. Wie zijn werk aandachtig leest, kan tot geen andere conclusie komen dan dat hij op genadeloze wijze het monotheïstisch dilemma aan de orde stelt. Dat gebeurt ook in *Natural History*, zij het dat hij pas aan het eind van het boek na een lang enerzijds-anderzijds tot een grandioze glorificatie van het polytheïsme komt. Wat Hume tegen het monotheïsme aanvoert, zijn een politiek argument en een moreel argument. Men zou het eerste argument ook het argument van de tolerantie kunnen noemen (of liever het gebrek daaraan bij het monotheïsme) en het tweede argument het argument van de menselijke waardigheid. Laten we de argumentatie uit de laatste hoofdstukken van *Natural History* eens wat nader analyseren.

In hoofdstuk 9 van *Natural History* worden de religies met elkaar vergeleken 'wat vervolging en verdraagzaamheid betreft'. Het is hier dat Hume het verst gaat in het aanprijzen van het polytheïsme en het aanklagen van het monotheïsme. Hij begint weer op de gebruikelijke wijze. Dat wil zeggen met kritiek op het polytheïsme. Het polytheïsme oftewel afgodenverering is geheel gegrondvest in de tradities van het gewone volk, schrijft hij. Dat betekent dat elke praktijk of opinie, hoe barbaars ook, een plaats kan krijgen in het polytheïstische systeem. 'Bedriegerij krijgt alle ruimte om misbruik te maken van lichtgelovigheid, totdat moraliteit en menselijkheid uit de religieuze systemen van de mensheid zijn verdwenen.'[9]

Maar dan komt de tournure. Immers, de afgoderij geniet één voordeel, schrijft Hume. Wat is dat voordeel? Dat is dat de krachten en functies van de goden er beperkt zijn. En dat betekent weer dat het aan de andere goden 'een stuk goddelijkheid overlaat'. Het polytheïsme (of zoals Hume zegt 'afgoderij') geniet het voordeel dat het leert dat verschillende goden, maar ook riten, ceremonies en tradities 'verzoenbaar zijn met elkaar'.

Deze zin is voor mijn doel de belangrijkste uit de hele *Natural History* en daarom zal ik deze nog eens in extenso in de oorspronkelijke taal citeren:

> (...) idolatry is attended with this evident advantage, that, by limiting the powers and functions of its deities, it naturally admits the gods of other sects and nations to a share of divinity, and renders all the various deities, as well as rites, ceremonies, or traditions, compatible with each other.

Het behoeft nauwelijks betoog dat, als het waar is wat Hume hier zegt, dit van grote betekenis is in een multireligieuze samenleving. Een multireligieuze samenleving is een samenleving waarin verschillende geloofsvoorstellingen op voet van gelijkheid worden behandeld en waarin de aanhangers van die verschillende vormen van geloof op vreedzame wijze samenleven.[10] Als Hume gelijk

heeft, is het polytheïsme beter geëquipeerd voor deze taak dan het monotheïsme.

De voordelen en nadelen van het monotheïsme zijn precies tegenovergesteld aan die van het polytheïsme, gaat Hume verder. Het monotheïsme veronderstelt de eenheid van de godheid en de volmaaktheid van rede en goedheid. Dat heeft als voordeel dat elke vorm van frivoliteit, onredelijkheid of onmenselijkheid uit de religieuze verering wordt geweerd. Aan de mensheid worden bovendien het meest vermaarde voorbeeld en de meest dwingende motieven van rechtvaardigheid en welwillendheid voorgehouden, schrijft Hume verder. Maar dat neemt toch allemaal niet weg – en dan komt Hume weer met een zwaarwegend nadeel van het monotheïsme – dat één enkel object van verering wordt erkend. En daarmee wordt de eredienst aan andere goden beschouwd als absurd en goddeloos. Het verschaft ook sluwe lieden een voorwendsel om hun tegenstanders als profaan voor te stellen en als het voorwerp van goddelijke en menselijke wraak:

> Want aangezien iedere sekte ervan overtuigd is dat het eigen geloof en de eigen eredienst geheel aanvaardbaar zijn voor de godheid, en aangezien niemand zich kan voorstellen dat ditzelfde wezen genoegen zou nemen met verschillende en tegengestelde riten en principes, vervallen de sekten in vijandigheid en bestoken elkaar wederzijds met heilig fanatisme en wrok, de meest furieuze en onverbiddelijke van alle menselijke passies.[11]

Hume spreekt openlijk van de tolerante houding van de afgodendienaars ('the tolerating spirit of the idolaters'). En dat zowel in de antieke als in de moderne tijden. Als een manifestatie van die houding wijst hij op het orakel van Delphi, waaraan werd gevraagd welke riten of eredienst het meest aanvaardbaar waren voor de goden. Het orakel antwoordde: 'De eredienst die in elke stad is vastgelegd.'

Als voorbeeld van een concreet volk dat deze tolerante houding aan de dag legde, wijst Hume op de Romeinen, die doorgaans de goden van een veroverd volk overnamen. Nooit betwistten zij de eigenschappen van de lokale en nationale goden waar zij zich

bevonden. In contrast voert hij weer het monotheïsme op. En in overeenstemming met zijn algemene strategie om het christendom buiten beschouwing te laten (althans expliciet) noemt hij weer de twee andere monotheïsmen als voorbeeld van intolerantie: jodendom en islam. Hij schrijft:

> De onverdraagzaamheid van vrijwel elke religie die de eenheid van God heeft beleden, is even opmerkelijk als het tegengestelde principe van de polytheïsten. De onverbiddelijke, bekrompen geest van de joden is welbekend. De mohammedanen treden naar buiten met ronduit bloederige principes. Zelfs tot op deze dag delen zij vervloeking uit aan alle andere sekten, zonder hen echter tot vuur en brandstapel te veroordelen.

Het venijn zit opnieuw in de staart. Mochten de christenen nog denken dat zij zijn gevrijwaard van de intolerantie die kenmerkend is voor de twee andere monotheïstische godsdiensten (jodendom en islam) dan vergissen zij zich schromelijk. Ter verdediging van de islam merkt Hume fijntjes op dat men vuur en brandstapel niet kent. De suggestie is duidelijk: dat is kenmerkend voor het christendom. Hij wijst ook op de mensenoffers van de Carthagen, Mexicanen en vele andere volkeren, maar deze overtreffen nauwelijks, zo zegt hij, 'de inquisitie en vervolgingen van Rome en Madrid'.

Hij heeft ook nog een ingenieuze reden waarom die inquisitie hem meer dwarszit dan de mensenoffers bij primitieve volkeren. In dat laatste geval ging het om mensen die zomaar willekeurig door het lot worden aangewezen. In het geval van de inquisitie zijn het kwaliteiten als 'deugd, kennis en liefde voor de vrijheid, die de wraakzucht van de inquisiteurs opwekken'. Anders gezegd: de inquisitie vernietigt dus niet alleen mensenlevens, maar ook de geestelijke waarden waar de mensen die terecht werden gesteld voor op de bres stonden. En dat laat de maatschappij weer berooid achter. Deze blijft achter in 'beschamende onwetendheid, corruptie en onderwerping'. Hume vat het samen met: 'De onwettige moord van één man door een tiran is verderfelijker dan de dood van duizenden door de pest, hongersnood of enige blind toeslaan-

de calamiteit.'[12] Bovendien, zo zegt Hume in een later hoofdstuk: 'Hetzelfde vuur dat aangemaakt werd voor de ketters, zal dienen voor de vernietiging van filosofen.'[13]

De morele grief van Hume tegen het monotheïsme

De eerste grote grief van Hume tegen het monotheïsme is dus de onverdraagzaamheid die het predikt. Dit wordt uitgewerkt in hoofdstuk 9 van *Natural History*. Maar Hume had nog een tweede punt waarop hij het monotheïsme aanvalt. Dit wordt behandeld in hoofdstuk 10. Het tweede is minder een politiek dan een moreel punt: het gaat om het mensbeeld van het monotheïsme. Het monotheïsme harmonieert niet met de humanistische visie op de menselijke waardigheid. Hier anticipeert Hume ook op Ludwig Feuerbach (1804-1872). Maar het gaat om een ander onderdeel van het werk van Feuerbach dan waarmee hij zo bekend is geworden (niet de projectietheorie, bedoel ik). Het gaat om dat deel van het werk van Feuerbach waarin hij aangeeft dat de mens zichzelf berooft van zijn beste eigenschappen door deze aan God toe te schrijven.[14] Dit onderdeel van de feuerbachiaanse religiekritiek zou nog enorm belangrijk worden doordat in de Sovjet-Unie religiekritiek tot staatstaak werd gemaakt.[15]

Wanneer de godheid wordt voorgesteld als oneindig superieur aan de mensheid dan wordt daarmee de menselijke geest vernederd en gekleineerd. Hume is nog wel zo voorzichtig daarbij een kwalificerende toevoeging te maken, namelijk dat het gaat om de combinatie tussen monotheïsme en mensen die worden beheerst door bijgelovige angsten. Bovendien stelt hij dat het monotheïsme 'op zichzelf genomen' correct is. De relevante zin luidt als volgt:

> Waar de godheid wordt voorgesteld als oneindig superieur aan de mensheid, is dit geloof – ofschoon op zich genomen correct – geneigd om, wanneer het verbonden wordt met bijgelovige angsten, de menselijke geest te vernederen tot de laagste onderworpenheid en vernedering.

In feite valt Hume hier dus de christelijke deugdenleer aan of – wat hij noemt – de 'monkish virtues'. Hij zegt: 'De monnikachtige deugden van versterving, boetedoening, nederigheid en passief lijden worden (...) voorgesteld als de enige kwaliteiten die voor de godheid aanvaardbaar zijn.'

Hume heeft daar verschillende bezwaren tegen. Een belangrijk punt is dat wanneer de goden worden opgevat als slechts weinig verheven boven de mensheid, het voor de mensen eenvoudiger is zich op hen te richten en hen na te volgen. Zo rivaliseerde Alexander tijdens zijn oorlogsexpedities met Bacchus en Hercules, van wie hij meende dat hij hen overtroffen had. Met instemming citeert Hume Machiavelli (1469-1527), die de christelijke religie gispt omdat zij passieve moed en lijdzaamheid aanbeveelt. 'Daarmee wordt de geest van de mensheid beteugeld en geschikt gemaakt voor onderwerping en slavernij,' had Machiavelli gezegd.[16]

Een waardering van Humes kritiek op het monotheïsme

Wat te denken van Humes kritiek op het monotheïsme? Eén ding is zeker: de twee punten die hij hier opvoert, zullen keer op keer worden opgepakt in de geschiedenis van de filosofie na hem. Laten we eerst kijken naar het morele verwijt aan het adres van het monotheïsme. Het monotheïsme, zo schrijft Hume, degradeert de menselijke geest 'tot de laagste onderworpenheid en vernedering'. Hij kritiseert ook dat de christelijke deugdenleer de 'monkish virtues' predikt: versterving, boetedoening, nederigheid en passief lijden.

Het direct attaqueren van de christelijke deugdenleer was heel lang een taboe waaraan slechts weinig filosofen zich hebben gewaagd. Veel van de kritiek op het christendom nam altijd de vorm aan dat het christendom niet christelijk genoeg was. Zo werd pausen en andere kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders altijd de maat genomen met de moraal en de nederige levenswandel van Christus zelf. Vooral sinds de Reformatie gebeurde dat. Wat we echter zien bij Hume is dat hij – zij het voorzichtig – vraagtekens plaatst bij de christelijke zedenleer op zichzelf. Dat is heel lang

een taboe gebleven en is het in zekere zin nog steeds. Alleen filosofen als Bertrand Russell en vooral Friedrich Nietzsche hebben de christelijke ethiek op de korrel genomen.[17] Met name Nietzsches *Der Antichrist* (1888) is één lange litanie tegen de moraal van het christendom. Hij verwijt het christendom dat het medelijden heeft met de mislukkelingen en zwakkelingen. Wat is de grootste dwaling en morele fout van het christendom? Het is, zoals Nietzsche het noemt, de 'vernietigingsoorlog' die het heeft gevoerd tegen het hogere menstype dat hem voor ogen staat. Het heeft alle fundamentele instincten van dit type in de ban gedaan. Het christendom heeft partij gekozen voor alles wat zwak, laag en mislukt is. 'Het heeft de *ontkenning* van de overlevingsinstincten van het sterke leven tot ideaal verheven; het heeft de rede van zelfs de geestelijk sterkste naturen verdorven door hun de hoogste waarden van de geest als zondig, als misleidend, als *bekoringen* te leren ervaren.'[18] Een jammerlijk voorbeeld is Pascal (1623-1662), aldus Nietzsche, die geloofde dat zijn rede door de erfzonde verdorven was, terwijl zij in feite uitsluitend verdorven was door zijn christen-zijn.

Als men het zwaartepunt van het leven *niet* in het leven legt, maar verlegt naar het 'hiernamaals' – naar het *niets* – dan heeft men het leven zijn zwaartepunt ontnomen. De grote leugen van de persoonlijke onsterfelijkheid is funest voor alle rede en voor alle natuur in het instinct. In zoverre de instincten weldadig zijn, het leven begunstigen en de toekomst garanderen, wekken zij voortaan uitsluitend wantrouwen op. De 'zin' van het leven wordt althans zo te leven dat leven geen zin meer heeft, schrijft Nietzsche.[19]

Het politieke verwijt van Hume aan het monotheïsme

Het morele verwijt aan het adres van het monotheïsme is niet alleen van belang geweest voor de ontwikkeling van een niet-religieus of seculier humanisme als alternatief voor de religieuze wereldbeschouwing,[20] maar het heeft ook religieuze tradities van binnenuit hervormd, zoals bij het bijbels humanisme van Erasmus (1469-1536).

Ik wil in *Het monotheïstisch dilemma* echter voornamelijk ingaan op het politieke verwijt van Hume aan het monotheïsme. Het monotheïsme lijkt moeilijk verenigbaar met de tolerantie die noodzakelijk is om vreedzaam met elkaar te kunnen samenleven. Hume komt de verdienste toe dit scherp te hebben geanalyseerd. Hij heeft misschien gelijk wanneer hij erop wijst dat het monotheïsme zoals het allereerst tot ontwikkeling kwam in het jodendom, intolerante trekken draagt die scherp contrasteren met de ontspannen omgang door de Romeinen met religieus verschil.[21] Vele verhalen in het Oude Testament tonen ons een jaloerse god die het niet duldt dat mensen geloven in andere goden.[22] En een belangrijke vraag is dan: zijn dat alleen maar verhalen uit een ver verleden? Of werken zij door in het heden?

Wat opvalt aan het vertoog van de culturele monotheïsten, is dat zij weinig specifiek zijn over wat dan precies van de christelijke erfenis doorwerkt in de moderne cultuur. Men is zeer welbespraakt in het in algemene termen proclameren dat deze moderne cultuur 'ondenkbaar' zou zijn zonder de christelijke grondslagen, maar men laat na concrete voorbeelden te noemen. De vraag is dan: zou ook de Somaliër die Kurt Westergaard wilde straffen voor zijn godslasterlijke tekening, inspiratie putten uit verhalen uit de monotheïstische traditie? Werkt ook de intolerante houding van de monotheïstische traditie naar andere godsdiensten door in de hedendaagse cultuur?

Jan Assmann dacht van wel. Freud ook,[23] net als Hume. Ik denk dat de culturele polytheïsten daarmee een punt hebben dat door de culturele monotheïsten ten onrechte wordt genegeerd. In het bijzonder wanneer Eric Kaufmann (geb. 1970) en Asma Jahangir (geb. 1952)[24] gelijk hebben en religieus radicalisme en fundamentalisme in opkomst zijn, zou de boodschap van het cultureel polytheïsme ons te denken moeten geven. Kaufmann wijst erop dat we in het Westen geneigd zijn conservatisme met de oudere generatie te associëren. De jeugd zal altijd liberaler zijn dan hun ouders, denken we. Maar de optimisten ('Whiggish optimists', schrijft Kaufmann)[25] moeten begrijpen dat kinderen weleens conservatiever kunnen zijn dan hun ouders wanneer conservatisme in de mode raakt. Het extreem-rechtse nationalisme in Europa en

het sektarisme in Noord-Ierland is in het bijzonder populair bij de jeugd. Ook het jihadisme dat in de Arabische wereld aanhang heeft, heeft dat voornamelijk bij jongeren. Zoals Kaufmann zegt: 'Salafi islam is hip.'[26]

Ik heb hiervoor al laten zien dat in het verhaal van Abraham en Isaak en in het verhaal van Jefta onderdelen zijn te herkennen van wat ik hiervoor (zie de paragraaf 'Het profiel van de religieuze terrorist' in hoofdstuk 3) als het 'profiel van het religieus terrorisme' heb aangeduid. Zo herkennen we hier de 'morele heteronomie', die voor beiden het richtsnoer vormt. Ook het 'duaal burgerschap' komt hier terug. De gelovige wordt afgebeeld als een burger die verscheurd wordt tussen twee werelden: de moraal van deze wereld (geen zonen en dochters doden, ook niet op goddelijk bevel of wanneer je dénkt dat aan God te hebben beloofd) en de moraal van het blind gaan voor het goddelijk bevel (zoals Augustinus zei: 'Als het goddelijk bevel weerklinkt, moet men gehoorzamen en niet discussiëren').[27] Waar ik nog niet veel aandacht aan heb besteed, is aan het vierde element dat ik als onderdeel van het profiel van het religieus terrorisme heb opgevoerd: het antimodernistische karakter. De religieuze terrorist bevindt zich op gespannen voet met belangrijke waarden van de moderne tijd: gelijkheid van mannen en vrouwen, acceptatie van homoseksualiteit, het hooghouden van vrijheid van meningsuiting en vrijheid van godsdienst, inclusief de vrijheid om godsdienst te kritiseren.[28]

De vrijheid om godsdienst te kritiseren en een eigen godsbeeld te ontwikkelen is een omstreden aangelegenheid in de monotheistische traditie. Hierboven kwamen we dat al even tegen in de inleiding van de redactie van de Nieuwe Bijbelvertaling bij de verhalen die in het boek Rechters zijn terechtgekomen. Het centrale thema van die verhalen is dat 'ontrouw aan God' tot onderdrukking en rampspoed leidt, terwijl 'inkeer' en 'berouw' redding en voorspoed tot gevolg hebben.[29]

Hier wordt tamelijk droogjes langs een belangrijk probleem heen geschreven, zoals David Hume en Holbach zouden bevestigen, namelijk dat in de monotheïstische tradities allerlei verhalen te vinden zijn die de bruutste onderdrukking van godsdienstvrijheid kunnen legitimeren. Die verhalen zijn niet een soort van 'fol-

klore' die tot een ver verleden behoort en waarvan we nu kennis kunnen nemen omdat ze inderdaad zo 'spannend' geschreven zijn (zoals we kunnen doen met de verhalen van Flaubert en Charles Dickens), maar zij verklaren tot op zekere hoogte waarom iemand met een bijl bij de badkamerdeur van Kurt Westergaard staat. Religieus terrorisme wordt veel begrijpelijker wanneer men de teneur van een aantal van die verhalen uit de monotheïstische traditie goed op zich laat inwerken. Typerend is bijvoorbeeld ook het verhaal van Elia en de profeten van Baäl op de berg Karmel, zoals verteld in 1 Koningen 18:20-40.

Elia en de profeten van Baäl

In 1 Koningen gaat het voornamelijk om de strijd tussen de verdorven koning Achab en diens vrouw Izebel tegenover de profeet Elia. Elia streed tegen de Fenicische invloed op godsdienstig gebied. Hij was een bestrijder van de Baälcultus, een van de belangrijkste concurrenten van de god van Israël.[30] Tegen die achtergrond moet men de krachtmeting lezen tussen Elia en de 450 profeten van de Fenicische god Baäl, die de voornaamste adviseurs waren aan het hof van Achab en Izebel.[31] Op de berg Karmel komt het tot een afspraak tussen Elia en de profeten van Baäl over wat men zou kunnen noemen een 'aanschouwelijk godsbewijs'.

Het is een verhaal waarin alle elementen waarmee we in het hedendaags religieus geweld te maken hebben, reeds voorkomen. Het is een verhaal over godsdienstvrijheid, of liever gezegd het ontbreken daarvan. Het is ook een verhaal waarin de verhouding tussen de wereldlijke en de geestelijke autoriteiten tot uitdrukking komt. Men kan zeggen dat in dit verhaal alle elementen van wat ik hierboven als het profiel van het religieus terrorisme heb geïdentificeerd, terugkomen: morele autonomie, duaal burgerschap, een antimodernistische houding tegenover burgerlijke vrijheden en zelfs tot op zekere hoogte martelaarschap.

Net als bij de andere boeken van de Bijbel gaat ook aan het boek 1 Koningen zoals opgenomen in de Nieuwe Bijbelvertaling een inleiding vooraf waarin de context van de in dat boek opgenomen

verhalen wordt geschetst. De boeken 1 en 2 Koningen gaan over de vier eeuwen toen in Israël en Juda koningen regeerden (van de tiende tot de zesde eeuw).[32] In de Hebreeuwse Bijbel, zo schrijft de redactie, hoort Koningen samen met Jozua, Rechters en Samuel tot de groep boeken van de Vroege Profeten. Let op hoe de redactie het verloop van de gebeurtenissen beschrijft. Men zegt:

> In deze boeken wordt verteld hoe de Israëlieten het land Kanaän in bezit nemen en er hun bestaan opbouwen. Profeten treden op om het volk te herinneren aan de wet van Mozes en te waarschuwen tegen het overtreden van de geboden. Koningen worden daar in het bijzonder op aangesproken.[33]

We zullen hierna zien wat dat 'bestaan opbouwen' precies inhoudt. Ook vestig ik nog de aandacht op wat de redactie van de Bijbel zo luchtigjes aanduidt als 'herinneren aan de wet van Mozes' of 'waarschuwen' tegen het overtreden van de geboden. De verhalen in 1 en 2 Koningen, zo gaat de redactie verder:

> (...) zijn te beschouwen als een mengvorm van vertelkunst en geschiedschrijving, waarmee de lezer tegelijk wordt geboeid, geïnformeerd en opgeroepen tot de juiste houding jegens de God van Israël.[34]

Zoals ik hieronder duidelijk zal maken kan ik niet anders dan de redactie bijvallen dat het hier gaat om zeer boeiende vertelkunst.[35] Ook de stelling dat we worden 'geïnformeerd', is volledig juist. Maar de vraag is: waarover precies? Gaat het hier inderdaad om niet meer dan wat de redactie van de Nieuwe Bijbelvertaling zo eufemistisch aanduidt als 'herinneren aan de wet van Mozes'? Wat houdt dat 'herinneren' precies in? Mijn antwoord op die vraag is: wie deze verhalen onbevangen doorleest, komt onder de indruk van de voortdurende legitimatie van geweld als reactie op wat we tegenwoordig zouden kwalificeren als het uitoefenen van grondrechten: vrijheid van godsdienst, vrijheid van meningsuiting, het ontwikkelen van een eigen levensstijl enzovoort. Het is moeilijk vele verhalen uit de Hebreeuwse Bijbel anders te lezen dan een

voortdurende kritiek op individualisme en het maken van eigen keuzes in het leven. Naar mijn idee maken deze verhalen duidelijk dat we het hedendaags religieus terrorisme alleen maar goed kunnen begrijpen tegen de achtergrond van deze verhalen uit de monotheïstische traditie. Laat ik proberen dat te illustreren door iets verder in te gaan op het verhaal van Elia en de profeten van Baäl.

Elia's vermaan aan het volk van Israël

In het Nederlands kennen we het woord 'donderpreek'. Misschien is dat nog wel de adequaatste aanduiding voor het soort toespraken waarmee Elia zich tot het volk van Israël richt: 'Hoe lang blijft u nog op twee gedachten hinken? Als de Heer God is, volg hem dan: is Baäl het, volg dan hem.' (1 Koningen 18: 21-22) Dit is de monotheïstische logica bij uitstek: het is één van de twee. Ófwel je gelooft in de ene ware God, maar dan moet je je ook aan Zijn geboden onderwerpen, ofwel je gelooft daarin niet en dan hoef je je ook niet aan Zijn regime te onderwerpen. Maar het keuzemoment dat door Elia geschetst wordt, blijkt al snel te vervluchtigen, want hij wil mensen helemaal niet een reële keuzemogelijkheid geven om zich op een andere god dan de Heer te oriënteren.[36] Elia gaat met de profeten van Baäl een weddenschap aan. Beide partijen zullen een stier op de brandstapel leggen, maar deze nog niet aansteken. Elke partij zal vervolgens zijn eigen god aanroepen om de brandstapel te ontsteken. De partij van wie de brandstapel gaat branden, heeft de ware god.

De profeten van Baäl hebben geen succes. Hun god geeft geen enkel teken van leven als antwoord op de smeekbeden van de profeten om de brandstapel te ontsteken. Nadat zij een hele ochtend bezig waren met hun gebeden, begon Elia hen te honen: 'Roep zo hard u kunt! Hij is toch een god? Hij heeft zeker iets anders te doen. Ik denk dat hij zich even moest afzonderen. Is hij soms op reis gegaan? Misschien slaapt hij, en moet u hem wekken!' (1 Koningen 18:27-28). Maar, zoals het verhaal vermeldt, 'het bleef stil, niemand gaf antwoord' (18:29).[37]

Dan wendt Elia zich tot de god van Israël: 'Geef mij antwoord,

Heer, geef mij antwoord. Dan zal dit volk beseffen dat U, Heer, God bent en dat U het bent die hen tot inkeer brengt.' (18:37:38). Vervolgens sloeg het vuur op de brandstapel van Elia neer, en alle Israëlieten vielen op de knieën en riepen: 'De heer is God, de Heer is God!' (39:40).

Wat is hier 'het monotheïstisch dilemma' in de zin zoals beschreven door Hume? Dat is niet dat de Israëlieten een god gaan aanbidden omdat hij een vuur blijkt te kunnen ontsteken. Immers, het staat ieder vrij een god te aanbidden om hem moverende redenen. Zo kan men een god gaan vereren omdat hij ingrijpt in de natuurlijke wetmatigheden van deze wereld ('wonderen' kan verrichten zoals de god van Israël kennelijk doet in dit verhaal), maar ook omdat hij deze wereld volgens natuurlijke wetmatigheden heeft ingericht en wonderen dus juist uitgesloten moeten worden geacht (een argumentatie die Spinoza zou hebben aangesproken en waarop 'the argument from design' is gebaseerd).[38] Het monotheïstisch dilemma schuilt in het feit dat de Israëlieten voor een vals dilemma worden geplaatst: zij moeten ofwel Baäl ofwel Jahweh gaan aanbidden. Waarom zouden zij? Waarom mogen zij niet beide goden aanbidden? Of het ene deel van het volk de ene god, het andere deel van het volk de andere god? Dat zouden wij tegenwoordig verstaan onder religieus pluralisme, zoals beschermd door grondwettelijke of verdragsrechtelijk gewaarborgde godsdienstvrijheid. Het Europees Verdrag tot Bescherming van de Rechten van de Mens en de Fundamentele Vrijheden (1950) verwoordt het in artikel 9, lid 1 als volgt:

> Een ieder heeft recht op vrijheid van gedachten, geweten en godsdienst; dit recht omvat tevens de vrijheid om van godsdienst of overtuiging te veranderen, alsmede de vrijheid hetzij alleen, hetzij met anderen, zowel in het openbaar als in zijn particuliere leven zijn godsdienst of overtuiging te belijden door de eredienst, door het onderwijzen ervan, door de praktische toepassing ervan en het onderhouden van de geboden en voorschriften.

Volgens de mentaliteit van het cultureel polytheïsme bestaat daartegen niet het geringste bezwaar. Men kan ook zeggen: het cultureel polytheïsme is geheel in overeenstemming met het Europees Verdrag tot Bescherming van de Rechten van de Mens en de Fundamentele Vrijheden. Maar het cultureel monotheïsme is dat niet, daar heeft men althans aanzienlijke problemen met de aanvaarding van godsdienstvrijheid. Talloze verhalen uit de Bijbel, waaronder het verhaal van Elia, leggen daarvan getuigenis af. Volgens de logica van het monotheïsme zoals deze tot uitdrukking komt in het verhaal van Elia, is ware godsdienstvrijheid, waarin zomaar iedereen goden van zijn eigen keuze kan gaan aanbidden, een doodzonde.

Sancties op een 'verkeerd gebruik van de godsdienstvrijheid'

Een tweede onderdeel van het monotheïstisch dilemma is de sanctionering op wat men een verkeerd gebruik van de godsdienstvrijheid zou kunnen noemen. Het verhaal gaat namelijk verder met niets minder dan de vernietiging van de profeten van Baäl. Immers, nadat de profeten van de valse god de weddenschap hadden verloren, zei Elia tegen het Israëlitische volk: 'Grijp de profeten van Baäl; laat niet één van hen ontkomen!' En zo geschiedde. De profeten werden gevangengenomen, en Elia 'liet hen afdalen naar het dal van Kison, waar hij hen ter dood liet brengen' (1 Koningen 18:40-41). Kison is een beek ten noorden van Haifa.[39]

Ter dood brengen? Dat zijn geen halve maatregelen. Waarom eigenlijk? Dat lag toch niet in de weddenschap besloten? Was dat óók op bevel van God? Daarvan blijkt niets in het verhaal. Of ligt het besloten in de monotheïstische logica dat wie weigert zich te onderwerpen, moet worden gedood?

Hierop wordt door Hume gezinspeeld, al drukt hij zich voorzichtig uit. Hier ligt, zoals Hume zegt in hoofdstuk 9 van *Natural History*, een belangrijk nadeel van het monotheïsme – 'daarmee wordt de eredienst aan andere goden beschouwd als absurd en goddeloos'. En men mag aannemen dat Hume zich hiermee – ongetwijfeld ook naar zijn eigen overtuiging – eufemistisch uit-

drukte. Men kan ook zeggen dat in feite in het verhaal van Elia en de profeten van Baäl een basis ligt voor de latere inquisitie, die, zoals Hume zegt, 'deugd, kennis en liefde voor de vrijheid' op systematische wijze smoorde.

Een culturele monotheïst zal wellicht opmerken dat het Nieuwe Testament de scherpe kanten van het Oude Testament heeft verzacht. Dat is niet alleen een standpunt dat men aantreft bij culturele monotheïsten, maar ook bij degenen die niet kunnen worden verdacht van een overmatig positieve kijk op religie in het algemeen en het christendom in het bijzonder. Denk aan Richard Dawkins. Dawkins is van mening dat uit een moreel gezichtspunt bekeken Jezus een enorme verbetering betekent ten opzichte van het Oude Testament.[40] Hij noemt Jezus een van de 'grote innovators uit de geschiedenis'.[41] De Bergrede is zijn tijd ver vooruit, meent Dawkins.[42] Anderen, zoals Joseph McCabe, ontkennen de originaliteit van Jezus, omdat hij in feite ethische inzichten die min of meer courant waren in zijn tijd, in de vorm van aardige parabels wist te illustreren.[43] Met andere woorden: Jezus' originaliteit ligt meer op pedagogisch dan op moreel terrein. Niettemin, McCabe zou het eens kunnen zijn met Dawkins dat het Nieuwe Testament moreel een stap vooruit betekent op het Oude Testament (ook al verschilt men van mening over de vraag aan wie die stap voorwaarts moet worden toegeschreven). Hoewel het Oude Testament officieel deel uitmaakt van de monotheïstische christelijke canon, vormt het Nieuwe Testament de facto een 'abrogatie' (afschaffing) van de harde passages uit het Oude Testament, zo wordt door velen verdedigd.

Of dat waar is – en in welke omvang – kan ik hier niet uitputtend behandelen. Het roept wel allerlei vragen op. Wat zou dit betekenen voor de kern van het christelijk geloof? Zou het Oude Testament daaruit moeten worden losgemaakt? En kunnen we op goede gronden verdedigen dat in het Nieuwe Testament wél de grondslagen zijn te vinden voor godsdienstvrijheid, vrijheid van meningsuiting, gelijkheid van mannen en vrouwen en de acceptatie van een alternatieve seksuele levensstijl? Dat is toch ook niet erg overtuigend voor wie de brieven van Paulus kent.[44] Wat hoogstens kan worden verdedigd, is dat het Nieuwe Testament

een *bescheiden* stap voorwaarts is ten opzichte van het Oude, maar niet de grote stap die Dawkins daarin herkent. Men leze ook de *Openbaring* (tenslotte een onderdeel van het Nieuwe Testament).[45] Hoe het ook zij, het lijkt verantwoord te stellen dat de euvelen van het monotheïsme zoals beschreven door Hume zich niet eenzijdig laten reduceren tot problemen met het Oude Testament.

Het lijkt niet onverantwoord negatief te stellen dat wat wij nu zien als grondrechten en mensenrechten, zoals vrijheid van godsdienst, vrijheid van geweten, vrijheid van meningsuiting, in belangrijke mate zijn ontwikkeld *in reactie* op de ontaarding van het monotheïsme zoals we die gedemonstreerd zien in de bijbelse verhalen die hier zijn geanalyseerd. En zijn dan niet de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (1948), Het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens en de Fundamentele Vrijheden (1950), de Declaration of Independence (1776) of de *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) in belangrijke mate te beschouwen als manifestaties van een cultureel polytheisme dat altijd de Europese geestesgeschiedenis als een culturele tegenmacht van het monotheïsme heeft begeleid?[46]

De burgerlijke magistraat als bolwerk tegen de dwepers

Het spreekt voor zich dat ik hiermee op een andere manier tegen die verdragen en constitutionele teksten van moderne Europese rechtsstaten aankijk dan de culturele monotheïsten doorgaans doen. Schrijvers als Dinesh D'Souza,[47] T. S. Eliot,[48] Roger Scruton[49] of Frédéric Lenoir (geb. 1962)[50] proclameren doorgaans de harmonieuze verhouding tussen belangrijke constitutionele teksten en de christelijke cultuur. In de humiaanse traditie gelden die teksten als waarborgen, als bescherming tegen christelijke en andere religieuze overheersing.

De argumentatie van culturele monotheïsten loopt vaak als volgt. Eerst constateert men dat – grofweg – de Europese cultuur meer vrijheid biedt aan het individu dan niet-westerse culturen. Vervolgens vraagt men zich af wat de dominante religie is binnen die Europese cultuur. Als dan vervolgens is geconstateerd dat het

christendom de dominante religie is in de Europese cultuur, prijst men vervolgens het christendom aan, zonder welke democratie, rechtsstaat en mensenrechten 'niet denkbaar' zouden zijn.

Naar mijn idee berust deze hele argumentatie (of liever gezegd: de suggestie van een argumentatie) op een drogreden. Rechtsstaat, democratie en mensenrechten zijn bepaald niet alleen maar tot stand gekomen in de Europese cultuur *dankzij* het monotheïsme, maar vaak *ondanks* het monotheïsme. Hume heeft gelijk: de staat heeft de mensen vaak beschermd tegen de intolerante geest van het monotheïsme. Het cultureel polytheïsme is daarentegen een ondergewaardeerde bron van onze burgerlijke vrijheden.

Het is dit idee waarvoor Hume ons als een van de eersten de ogen heeft geopend, voornamelijk in het al genoemde hoofdstuk 9 van *Natural History*. Daarbij is nog iets bijzonders te vermelden. Hume noemt namelijk niet alleen het polytheïsme als een bron voor verdraagzaamheid. Hij verwijst ook naar een louter seculier instituut: de burgerlijke magistraat. En als twee volkeren waar die magistraat erin geslaagd is de intolerantie van de monotheïstische religies te beteugelen, wijst hij op de Britten en op de Nederlanders.

> Wanneer onder de christenen de Engelsen en de Nederlanders de principes van verdraagzaamheid hebben omarmd, kwam deze uitzondering voort uit de standvastige besluitvaardigheid van de burgerlijke magistraat, tegen de hardnekkige ijver van priesters en dwepers in.

Anders gezegd: dwepers als Elia en hun al te snel op de knieën vallende volgelingen moeten worden gecorrigeerd door een straffe burgerlijke magistraat die, aansluitend bij het cultureel polytheisme, de geest van tolerantie in de samenleving overeind weet te houden. In hedendaagse terminologie geformuleerd zouden wij zeggen: het is de rechtsstaat (die zich in Humes tijd aan het ontwikkelen was bij de Britten en de Nederlanders) die een theocratie buiten de deur moet houden.

Dit is naar mijn idee de grote betekenis van het werk van Hume. Hij heeft laten zien dat het monotheïsme een belangrijke kern heeft

die tot intolerantie neigt. En wie zou – nu stap ik weer over naar onze huidige tijd en het religieus terrorisme – niet veel herkennen van zijn kritiek wanneer men kennisneemt van de verklaringen van religieuze fanatici als Osama Bin Laden en Ayman al-Zawahiri of de daden van de Somaliër die Westergaard wilde vermoorden?[51] Waarom moeten we allemaal dezelfde god aanbidden? Waarom moeten de mensen worden gedood die cartoons maken over jouw god? Waarom mag een toneelstuk niet worden opgevoerd wanneer de vrouw van jouw profeet anders wordt afgebeeld dan jij vindt dat moet gebeuren? Waarom mag (nu overstappend op de intolerante manifestaties van het sikhisme) homoseksualiteit niet worden besproken in jouw gemeenschap?[52] Deze vragen zijn volgens mij niet goed te beantwoorden zonder een indringende bestudering van enkele verhalen uit de monotheïstische traditie, en het verhaal van de profeet Elia en de profeten van Baäl is wat dat betreft illustratief.

Het monotheïstisch dilemma en de Westfaalse Vrede

Tot zover heb ik Hume naar voren gehaald als een prominente criticus van het monotheïsme. Hij anticipeert op talloze onderdelen van latere religiekritiek, zoals we die aantreffen bij Bertrand Russell,[53] Richard Dawkins,[54] Victor J. Stenger,[55] A. C. Grayling[56] en vele anderen. Toch heeft Hume één element van het monotheistisch dilemma relatief onderbelicht gelaten, en dat is een punt dat – denk ik – tegenwoordig enorm van belang is. Ik doel op de gespannen verhouding tussen monotheïsme en aanvaarding van nationale soevereiniteit of nationale jurisdictie. Dit punt wordt overigens wel sterk beklemtoond door zijn tijdgenoot en vriend baron d'Holbach.

Hedendaagse religieuze fanatici zijn niet alleen fanatiek en gewelddadig, zoals Hume laat zien, maar zij hebben nog een andere eigenschap: zij trekken zich niets aan van de landsgrenzen. In hedendaagse terminologie: zij erkennen geen nationale of territoriale soevereiniteit. Zij verwerpen de Westfaalse Vrede, waarop het moderne statensysteem sinds 1648 ontwikkeld is.[57] En ook dat is

een van de onderdelen van het monotheïstisch dilemma.

De monotheïst oriënteert zich op een werkelijkheid aan gene zijde van deze wereld en denkt dat van daaruit wetgeving (zowel morele als politieke) wordt uitgevaardigd voor deze wereld. Wanneer deze 'transcendente wetgeving' wordt gezien als niet meer dan een 'bron van inspiratie', symbool voor gerechtigheid, voor onze morele en juridische wetten in deze wereld, is geen onoverkomelijk probleem geschapen. Maar dat wordt anders wanneer de gelovige denkt dat bij een strijdigheid tussen Gods wetten en de menselijke wetten de eerste vanzelfsprekend moeten zegevieren, desnoods met gewelddadige middelen. Enigszins is dit punt bij Hume aan de orde wanneer hij het orakel van Delphi prijst, dat als antwoord op de vraag welke riten of eredienst voor de goden het meest aanvaardbaar zijn, antwoordt: de eredienst die in elke stad is vastgelegd. Dat lijkt op het cultuurrelativisme van Protagoras.[58] Dat is het misschien ook wel. Maar dan moet zelfs de meest geharnaste tegenstander van het cultuurrelativisme toegeven dat voorzover het gaat om het navolgen van de wet in een burgerlijke samenleving, cultuurrelativisme een bruikbaar oriëntatiepunt vormt. Wet en recht zijn cultureel bepaald en zijn gebonden aan het territoir van het land. De staatsburger is in beginsel daaraan gehouden. Alleen in grote crisissituaties kan het moreel gelegitimeerd zijn daaraan gehoorzaamheid op te zeggen op basis van persoonlijke morele overwegingen.[59] Maar de religieus terrorist maakt van een uitzonderingssituatie zijn *default setting*. Hij kan niet leven met pluraliteit. Naar zijn oordeel moet de rechtsorde van het territorium waarin hij zich bevindt volledig worden vernietigd en vervangen door die van het heilige recht waartoe alleen hij – in direct contact met God – toegang heeft.

Wie even die nadruk op het heilige recht vergeet en zich concentreert op het vernietigen van de nationale rechtsorde, kan gemakkelijk onder de indruk komen van overeenkomsten tussen het hedendaagse religieus terrorisme en het negentiende-eeuwse anarchisme.[60] De Somaliër die op vrijdagavond 1 januari 2010 probeerde het huis van Kurt Westergaard binnen te dringen, onderhield volgens de Deense politie banden met de Somalische islamistische groepering Al-Shabaab.[61] Al-Shabaab (Arabisch voor

'de jeugd') probeert om een 'islamitische staat te vestigen in het al bijna twintig jaar door burgeroorlog geteisterde land' (Somalië).[62] Daarbij is men ook succesvol, want het regeringsleger heeft de beheersing over grote delen van het land moeten prijsgeven, met name het midden en het zuiden van het land. In die gebieden, zo vermeldt *de Volkskrant*, heerst de groep met harde hand. 'Overspelige vrouwen lopen de kans gestenigd te worden. Het dragen van beha's wordt bestraft met zweepslagen en op roofoverval staat het afhakken van een hand en een been.'[63]

Dit is niet iets wat alleen relevant is voor een land als Somalië, maar ook voor andere landen in de wereld. Immers, de laatste tijd blijkt Al-Shabaab steeds meer aantrekkingskracht uit te oefenen op 'westerse moslims die willen deelnemen aan de "heilige oorlog" tegen de ongelovigen'.[64] De Somaliër die probeerde Westergaard te vermoorden, behoort tot die groep. Eind juli 2008 werden ook in Kenia vier Nederlandse jongeren aangehouden die zich zouden hebben willen aansluiten bij Al-Shabaab.[65]

Ook hier sluit het hedendaags internationaal religieus terrorisme weer aan op bepaalde tradities van denken uit het monotheïsme. Het monotheïsme verhoudt zich op gespannen voet met nationale soevereiniteit. Dat punt is overigens naar mijn idee scherper gediagnosticeerd en geanalyseerd door een andere verlichtingsdenker dan door David Hume. Ik noemde hem al: baron d'Holbach, overigens wel een vriend en tijdgenoot van Hume.[66] Holbach zal ik in het volgende hoofdstuk bespreken.

7 Holbach en duaal burgerschap

> De christelijke religie die zich erop laat voorstaan een vaste basis voor de moraal te vormen en aan de mensen de sterkste motieven voor te houden voor deugdzaam gedrag was in werkelijkheid een bron van verdeeldheid, van woede en van misdaden.
>
> Holbach[1]

Een tweede denker die naast David Hume moet worden geëerd als een belangrijke criticus van het monotheïsme is Paul Henri Thiry baron d'Holbach, een Franse filosoof van Duitse afkomst. Hij studeerde aan de universiteit van Leiden, maar bracht het grootste deel van zijn leven in Frankrijk door. Het was daar dat hij contacten aanknoopte met de belangrijkste verlichtingsfilosofen van zijn tijd, onder wie Denis Diderot en andere medewerkers aan de *Encyclopédie*. Hij vertaalde en schreef eigen antigodsdienstige werken, die hij vaak in Nederland liet drukken en die dan weer onder een valse naam Frankrijk werden binnengesmokkeld. Zo introduceerde hij het werk van John Toland (1670-1722), Thomas Hobbes (1588-1679) en Lucretius (99-55) in Frankrijk.

Holbach was niet de subtiele filosoof die David Hume was. Maar men vindt bij Holbach wel één belangrijk onderdeel van het monotheïstisch dilemma scherper en helderder uitgewerkt dan bij alle filosofen vóór hem, namelijk het duaal burgerschap. Zoals ik in de paragraaf 'Het profiel van de religieuze terrorist' in hoofdstuk 3 heb aangegeven, is dat een onderdeel van het profiel van het religieus terrorisme. Holbach formuleert zijn kritiek daarop zo compromisloos dat hij dat nooit onder eigen naam en in alle

openheid zou hebben kunnen presenteren zonder gevaar voor zijn positie. Hij moest dus trucs verzinnen om zijn identiteit verborgen te houden. Zo publiceerde hij *Le Christianisme Dévoilé* (1761) onder de naam van een reeds overleden Boulanger.[2]

Holbach vertegenwoordigde de meest radicaal-antimonotheïstische vleugel van het verlichtingsdenken. Holbach kritiseert ook hartgrondig de gehele christelijke ethiek.[3] Hij geeft een typering van de leer van Jezus die doet denken aan Humes kritiek op de 'monkish virtues'. De maximes van het christendom roepen een hele kaste van koppige martelaren in het leven, schrijft Holbach, die hun blik op de hemel gericht hebben en die maatschappelijk een hoop onheil kunnen veroorzaken.[4]

Het werk van Holbach onderscheidt zich van dat van bijvoorbeeld Voltaire door de radicaal-democratische inslag. Holbach wil met zijn werk ook het gewone volk verheffen. Zo wijst Holbach erop dat de moraal regels moet formuleren die voor iedereen te begrijpen zijn. De ethiek moet zich dus niet met metafysische subtiliteiten inlaten, maar met problemen die werkelijk leven en in een taal die voor iedereen begrijpelijk is.[5] Net als Kant[6] en vele andere verlichters ziet Holbach een belangrijk probleem liggen bij de menselijke onwetendheid. De mens is bijgelovig door gebrek aan kennis en angst ('L'homme est superstitieux parce qu'il est ignorant et timide').[7]

Holbachs radicale opstelling

Door zijn weinig tot compromissen geneigde formuleringen (en beschermd door zijn vele pseudoniemen) vervreemdde hij zich wel enigszins van de gematigder verlichtingsfilosofen, met uitzondering van Diderot. Maar hoewel de stijl van Holbach veel voortvarender is dan die van David Hume, vinden we bij hem vele motieven terug die we ook bij Hume hebben onderkend. Holbach gaat ook, net als vele andere critici van de godsdienst, in op de religieuze verdeeldheid die godsdiensten in de wereld brengen. Alle religies pretenderen dat hun waarheid de enige is, hun god de ware is, hun priesters het alleenrecht hebben op het kennen

van die waarheid. Alle religies geven aan dat zij uit de hemel zijn komen afdalen en hun waarheid exclusief is.[8] In dat koor heeft de stem van het christendom niets voor op die van de andere geloven ('la religion chrétienne n'a aucun avantage sur les autres superstitions').[9]

Soortgelijke ideeën vinden we ook bij David Hume, maar, zoals gezegd, Hume was voorzichtiger dan Holbach en drukte zich uit in omfloerste bewoordingen. Zij kenden elkaar ook persoonlijk. Net als vele andere verlichtingsdenkers bezocht Hume de beroemde salon van Holbach.[10] Tevens waarschuwde Holbach Hume voor Rousseau toen Hume betrekkingen aanknoopte met de fameuze Franse lastpak.[11]

Holbach is voor mij van belang omdat hij als geen denker vóór hem een van de elementen van het profiel van de religieuze terrorist heeft geanalyseerd. Ik doel op het element van het 'duaal burgerschap' of de gespannen verhouding tussen het monotheisme en nationale soevereiniteit. In hoofdstuk 1 hebben we gezien dat terroristen altijd het staatsgezag aanvechten. Zij ontkennen het legitieme gezag van de staat over een bevolking die woont op een territoir. De wetten van de staat zijn onverbindend. Het zijn de wetten van God die ertoe doen, zegt de religieuze terrorist. In geval van een conflict tussen de wetten van de staat en de wetten van God moeten de laatste het primaat hebben, en desnoods met geweld gehandhaafd worden. De legitimatie van geweld in de Bijbel geschiedt vaak, zoals we onder andere hebben gezien in de paragraaf 'Elia's vermaan aan het volk van Israël' in hoofdstuk 6, in het kader van het afzweren van de verkeerde goden. De belangrijkste rechtvaardiging voor slachtpartijen in de Bijbel is het uitroeien van de verkeerde godsdienst, schrijft Collins.[12]

Een tweede belangrijke grond voor geweld dat werd uitgeoefend tegenover de vijanden van Israël, is dat claims op het land vaak werden gemotiveerd door ernaar te verwijzen dat het God was die hun een bepaald land had gegeven.

> Straks zal de Heer, uw God, u naar het land brengen dat u in bezit zult nemen en veel volken voor u op de vlucht jagen: de Hethieten, de Girgasieten, de Amorieten, de Kanaänieten, de

> Perizzieten, de Chiwwieten en de Jebusieten – zeven volken die groter en machtiger zijn dan u. Wanneer de Heer, uw God, u de overwinning op hen schenkt, moet u hen doden. U mag geen vredesverdrag met hen sluiten en hen niet sparen. Sta ook geen huwelijksverbintenissen met hen toe; sta uw dochter niet af aan een van hun zonen en zoek bij hen geen vrouw voor uw eigen zoon. Want zij zouden uw kinderen ertoe verleiden de Heer ontrouw te worden en andere goden te dienen. Daarmee zou u zijn toorn over u afroepen en dat zou u meteen met de dood moeten bekopen. Nee, dit staat u te doen: u moet hun altaren slopen en hun gewijde stenen verbrijzelen, hun Asjerapalen omhakken en hun godenbeelden verbranden. Want u bent een volk dat aan de Heer, uw God, is gewijd (Deuteronomium 7:1-7).

Wat we hier aantreffen, is een interessant complex aan voorschriften. Allereerst: verovering en dus militair geweld op basis van het goddelijke voorschrift. Opvallend zijn verder de instructies die worden gegeven over wat er met de overwonnen volkeren moet gebeuren. Dat is allereerst weer het rigoureus onderdrukken van de andere godsdienst (wij zouden nu ter vergelijking denken aan het opblazen van de Boeddhabeelden door de taliban), maar ook een krachtig geformuleerd integratieverbod. Aan het Israëlitische volk wordt precies het tegenovergestelde voorgehouden van wat Europese regeringen proberen te bewerkstellingen met hun etnische en religieuze minderheden: het opnemen en laten 'integreren' van de nieuwkomers in de gastverlenende samenleving. Een goede manier om integratie te bevorderen is het laten trouwen van nieuwkomers met leden van de autochtone bevolking. Maar daar wil de Bijbel (en God) niets van weten: segregatie is het parool. Of, zoals de Bijbel zegt in de hierboven aangehaalde passage: 'sta uw dochter niet af aan een van hun zonen'. De overwonnen bevolkingsgroepen moeten worden gedood, zij mogen niet worden gespaard en de Israëlitische vaders moeten erop toezien dat hun zonen en dochters niet mengen met die van de overwonnen volkeren. Ook de godsdienst dient zuiver te blijven en elke vorm van syncretisme wordt afgewezen, om van het veranderen van gods-

dienst en daarmee de erkenning van echte godsdienstvrijheid nog maar te zwijgen.

Zoals Collins zegt: hier gaat het niet om 'monotheïsme' op zichzelf, maar om monotheïsme als de enige optie die dat volk zich eigen maken mag. En dat met dwang gehandhaafd voor iedereen die leeft op het territorium van de staat.[13] Wanneer men leest over de verschrikkingen die over de andere volkeren dan het volk van Israël worden uitgeroepen, dan is het bijna een geruststelling wanneer het hedendaags historisch en archeologisch onderzoek uitwijst dat de oorlogen die in het Oude Testament beschreven worden, vaak niet hebben plaatsgevonden. Het gaat, met andere woorden, meer om de fantasieën van de schrijvers van de bijbelboeken dan om historische feiten. Het zijn 'ideologische ficties' die dateren uit een andere tijd dan de tijd die de boeken voorgeven te beschrijven.[14] Dat is althans wat het archeologisch onderzoek van Israël Finkelstein (geb. 1949), hoogleraar aan de universiteit van Tel Aviv, en Neil Asher Silberman (geb. 1950), uitwijst. Zij hebben dit toegelicht in onder andere *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (2001).[15] Daarin wordt geschreven dat het volk van Israël meer lijkt op een hardwerkende agrarische gemeenschap dan op de natie die voortdurend in oorlog was, zoals beschreven in de bijbelboeken. Maar dat alles neemt niet weg dat het morele probleem blijft dat een agressief, door goddelijke bevelen gelegitimeerd volk wordt afgebeeld *als ideaal*. De Bijbel blijft 'heilige schrift'.[16]

Onder de klassieke filosofen is het Holbach geweest die haarscherp heeft uiteengezet waarom deze verheerlijking van geweld en deze ambivalente houding tegenover het staatsgezag aanknopingspunten heeft in de monotheïstische traditie.[17] Waarom de analyse van het monotheïstische dilemma door Holbach op het punt van de nationale soevereiniteit een meerwaarde heeft ten opzichte van de analyse van Hume, kan ik het best duidelijk maken door eerst weer (net als met het verhaal over Elia) een verhaal uit de Hebreeuwse Bijbel te analyseren waarin zich het monotheïstisch dilemma scherp uitkristalliseert. Het gaat om het verhaal van Pinechas, zoals het verteld wordt in Numeri 25.

Het bijbelboek Numeri ontleent zijn titel aan de Vulgata, een Latijnse bijbelvertaling. 'Numeri' betekent 'getallen'. Het thema van het boek is het registreren, tellen en organiseren van de Israëlieten tijdens hun verblijf in de woestijn op weg naar het beloofde land. Numeri is het vierde boek van de Pentateuch, de verzameling van vijf boeken die in de joodse traditie worden aangeduid als de Thora.[18]

Pinechas' moord op de afgodendienaars

Zoals we in het verhaal van Abrahams offer de morele heteronomie verbeeld vinden, zo kan men ook in het Oude Testament twee verhalen vinden waarin het idee van duaal burgerschap en de gespannen verhouding tussen monotheïsme en nationale soevereiniteit tot uitdrukking komen. Beide verhalen illustreren ook de afwijzende houding ten opzichte van de vrijheid van godsdienst, vrijheid van gedachte en vrijheid van expressie als centrale onderdelen van het moderne denken.

Het eerste verhaal waarop ik doel, is dat van de profeet Elia en de profeten van Baäl op de berg Karmel. Het is een verhaal waarin, zoals we hebben gezien, een krachtmeting plaatsvindt tussen de god van Israël en de god Baäl. Die krachtmeting wordt gewonnen door de god van Israël en daarom beveelt de profeet Elia dat de profeten van Baäl moeten worden gedood. Waarom dat moet gebeuren is nu zo langzamerhand duidelijk: omdat het monotheïsme geen andere goden dan God accepteert. Maar voor de nationale soevereiniteit en nationale jurisdictie en ook voor wat ik hiervoor als het profiel van het religieus terrorisme heb aangeduid, is van belang dat dit doodvonnis moet worden voltrokken door de gelovigen zelf. Het is Elia die de gelovigen oproept om de profeten van de andere godsdienst te vermoorden.

Dat is een klassieke manier van optreden die we ook kennen uit de fatwa van ayatollah Khomeini over Rushdie, en ook in de toespraken van Bin Laden kunnen we lezen dat regelmatig wordt opgeroepen tot het vermoorden van ongelovigen. Die 'ongelovigen' zijn dan degenen die de verkeerde goden aanroepen en degenen

die denken helemaal geen goden te moeten aanroepen om hun leven inhoud te geven.

In het verhaal van Pinechas – het tweede verhaal dat ik wil bespreken – keren al deze elementen terug, maar voorzover het gaat om een aanval op de nationale soevereiniteit en nationale jurisdictie, op een nog duidelijker manier dan in het verhaal van Elia. Ook in het verhaal van Pinechas gaat het weer om Baälverering. Ook hier knielde het volk van Israël weer neer voor de vreemde goden. Ook hier werden de vereerders van de vreemde goden weer op gruwelijke wijze gestraft. Dat alles is in overeenstemming met het verhaal van Elia: godsdienstvrijheid wordt in het Oude Testament niet erkend. Vereerders van de vreemde goden moeten worden gedood.

Op basis van dit soort voorbeelden klagen David Hume, Holbach en tegenwoordig de Duitse Egyptoloog Jan Assmann het monotheïsme aan als ten diepste intolerant.[19] Maar in het verhaal van Pinechas zitten een paar elementen die van groot belang zijn voor het volgende onderdeel van het monotheïstisch dilemma dat ik wil bespreken: het geringe respect voor nationale soevereiniteit en duaal burgerschap. Het verhaal wordt beknopt beschreven in de Bijbel zodat ik kan beginnen met het volgende citaat:

> Toen de Israëlieten in Sittim verbleven, begonnen ze zich in te laten met Moabitische vrouwen. Deze vrouwen nodigden hen uit voor de offerplechtigheden ter ere van hun goden, en het volk at van de offers en boog zich voor die goden neer. Zo gaf Israël zich af met de Baäl van de Peor. Daarom ontstak de Heer in woede tegen Israël. 'Laat alle familiehoofden van het volk in het openbaar terechtstellen en ophangen, ten overstaan van de Heer,' zei Hij tegen Mozes. 'Dan zal de Heer zijn brandende toorn tegen Israël laten varen.' Hierop droeg Mozes de rechters van Israël op om allen die onder hun bevoegdheid vielen en zich hadden afgegeven met de Baäl van de Peor te doden (Numeri 25: 1-5).

Dit alles is nog in grote lijnen conform het verhaal van Elia. Het Israëlitische volk wordt geconfronteerd met een volk dat andere

goden aanbidt. De vrouwen van het andere volk (de Moabieten, een volk dat in de Bijbel vaak wordt afgebeeld als feestend en zich overgevend aan onoorbare seksuele handelingen) verleiden de Israëlische mannen om hun eigen god ontrouw te worden en zich te richten op de vreemde God. De Israëlieten werden door Midjanitische vrouwen verleid 'tot ontuchtige eredienst', zoals L.A. Snijders schrijft.[20] Dat alles gebeurde in een plaats Sittim, waarvan archeologen tot nu toe nog niet hebben kunnen vaststellen waar deze zich bevindt.[21] De god van de Moabieten is de Fenicische god Baäl, die zich bevindt bij de plaats Peor. Peor is een bergtop ten westen van Moab. Dit alles is de Heer onwelgevallig en Hij beveelt aan het rechtmatige gezag, Mozes, om actie te ondernemen. Mozes zou alle familiehoofden moeten laten ophangen. Pas als dat gebeurd is, zal de Heer zijn toorn tegen Israël laten varen.

Maar dan, voordat Mozes iets heeft kunnen doen, gebeurt er iets wat van grote betekenis is voor het leerstuk van de nationale soevereiniteit. In de Bijbel wordt een 'nieuwe held' geïntroduceerd. Die held is niet Mozes, niet Abraham, niet Jezus, maar een tegenwoordig geheel 'vergeten' (of beter 'verdrongen') figuur, Pinechas. Wie wil weten waar het pacifisme vandaan komt in de christelijke traditie, leze de verhalen over Jezus. Maar wie wil weten waar geloofsijver vandaan komt – hoe het geweld in de christelijke traditie een plaats krijgt – die moet het verhaal van Pinechas lezen. Hier komt het.

Een Israëlitische man, een zekere Zimri (Numeri 25:14), brengt een vrouw van de andere stam, genaamd Cozbi (Numeri 25: 16), naar zijn tent. Dat werd opgemerkt door een zekere Pinechas, zoals het verhaal vermeldt (Numeri 25:7). Wat deed Pinechas? Hij ontstak in woede, pakte zijn speer en volgde de Israëliet die met de vrouw naar zijn tent was gegaan. Pinechas liep 'tot in zijn slaapvertrek' (wat Zimri en Cozbi daar deden laat zich raden) en 'doorstak hem en de vrouw, dwars door hun onderbuik' (wat iets aangeeft over hun positie) (Numeri 25:8).[22] Pinechas was daarmee, zoals het wel enigszins eufemistisch is aangeduid, een 'ijveraar voor het rechte geloof'.[23]

Dit is een voor het religieuze terrorisme vertrouwd patroon. De religieuze terrorist neemt de macht om te straffen van de staat

over. Hij schuift het legitieme staatsgezag ter zijde en presenteert zichzelf als de wrekende gerechtigheid die in naam van God optreedt omdat de staat tekortschiet.

Nu zullen historici misschien zeggen dat de Israëlieten nog geen legitiem staatsgezag kenden in deze fase van hun ontwikkeling. Mozes is niet een 'koning'. Maar dat doet niet ter zake. Mozes is in dit verhaal het legitieme staatsgezag, waarbij het er niet toe doet of we hem als een stamleider moeten zien, of als een ander type leider. Waarom het gaat, is dat de religieuze terrorist, Pinechas, het officiële centrale gezag betwist. Tegenover Mozes komt de religieuze nieuwkomer in het geweer en hij trekt een vorm van macht (of gezag) aan zich dat altijd aan de staat is voorbehouden: de macht om straffend geweld aan te wenden.[24]

Nu gebeurt er iets wonderlijks. Immers, in tegenstelling tot het verhaal van Jefta en net als in het verhaal van Abraham wordt ook de 'goddelijke reactie' in het verhaal weergegeven. Wat is die reactie? Wordt Pinechas terechtgewezen? Wordt het gezag van Mozes herbevestigd? Het opvallende is dat dit níet gebeurt. Immers, zo staat het geschreven in de Bijbel, over het moment waarop Pinechas zijn slachtoffers met de speer doorstak: 'Op hetzelfde moment werden de Israëlieten van de plaag verlost.' (Numeri 25:8) Die plaag had aan 24.000 mensen het leven gekost, en nu dus, nadat Pinechas zijn dubbelvoudige moord had gepleegd, was de wraak van God kennelijk opgeheven. Klaarblijkelijk is de daad van Pinechas de Heer welgevallig.

Nu is dat niet zo bijzonder. Het is in harmonie met het verhaal van Elia en andere verhalen waarin afgodendienaars met de dood worden gestraft. Wat wel bijzonder is, is dat Pinechas de rechtsbedeling niet overlaat aan de officiële leider van het Israëlitische volk, Mozes, maar zelf het recht in handen neemt. Hij handelt op eigen gezag en ondermijnt daarmee de nationale soevereiniteit.

Wat nu kenmerkend is voor het profiel van het religieus terrorisme is dat de officiële leider wordt uitgedaagd door één of meer concurrenten. Die 'concurrenten' voeren daarvoor religieuze redenen aan. Dat gebeurt hier ook in het verhaal van Pinechas. Pinechas neemt zelf het initiatief om de afgoderij van zijn volksgenoten te wreken op basis van wat hij ervaart als een goddelijke opdracht.

Mozes, die, om het zo te zeggen, de zaak nog in behandeling had en aan de rechters had opgedragen de schuldigen te straffen, werd gepasseerd door de standrechtelijke executie van Zimri en Cozbi door de zeloot Pinechas. En uitgerekend dat wordt nu door de Heer geprezen. Mozes, het rechtmatig gezag dus, wordt door Pinechas aan de kant geschoven en maakt plaats voor een eigenrichting plegende terrorist.

De Heer zei tot Mozes:

> Dankzij Pinechas, de zoon van Eleazar, de zoon van de priester Aäron, heb ik mijn woede tegen de Israëlieten laten varen. Omdat hij bij de Israëlieten voor mij is opgekomen, heb ik hen niet allemaal in mijn afgunst om het leven gebracht. Maak hem daarom bekend dat ik een vriendschapsverbond met hem sluit: ik beloof dat hij en zijn nakomelingen voor altijd het priesterschap zullen bekleden, omdat hij voor zijn God is opgekomen en verzoening voor de Israëlieten bewerkt heeft. (Numeri 25:11-14).

Het is juist deze reactie van God die het verhaal zo verontrustend maakt. Dat was niet het geval bij Jefta. Daar konden we dus nog zeggen dat het offeren van zijn dochter niet met goddelijke goedkeuring geschiedde. Maar hier, in het verhaal van Pinechas, is dat onmogelijk. Voltaire heeft weleens gezegd: 'De eerste koning was een gelukkige soldaat.'[25] Wat we uit het verhaal van Pinechas kunnen opmaken is dat ook sommige priesters hun loopbaan als soldaat beginnen.

Het verhaal van Pinechas is naar mijn idee het duidelijkste voorbeeld van religieus terrorisme dat we in de Bijbel aantreffen. Hier komen alle elementen van het religieus terrorisme samen. Een religieus terrorist die een bijzondere openbaring krijgt over de bedoelingen van God. Het staatsgezag dat door de terrorist ter zijde wordt geschoven. Een afzegening door God van de handelingen van de anarchistisch optredende terrorist. Men zou kunnen zeggen dat dit verhaal geschreven is vanuit het perspectief van Amir, Roeder, Abdulmutallab en de belager van Westergaard. Het soort goedkeuring dat Pinechas krijgt in de bewoordingen van Numeri

25:11-14, is precies waarop terroristen hopen. Meestal komen zij in conflict met de autoriteiten (Mozes) en loopt het slecht met hen af. Maar hier dus niet. Want Pinechas wordt, net als Abraham, geprezen. Hij wordt als het ware door God zelf in het zadel gehesen. We hebben te maken met de belofte van een 'regime change'. De voorzichtige, volgens degelijke juridische procedures werkende Mozes (eerst onderzoeken wie precies schuldig waren aan het aanbidden van de vreemde goden) wordt ter zijde geschoven en de fanatieke theocraat Pinechas wordt beloond voor zijn eigenrichting.

De wraak van Mozes op de Midjanieten

Het verhaal van Pinechas zou de indruk kunnen wekken dat Mozes bezwaren had tegen strenge straffen voor godslasteraars, maar dat zou toch een onjuiste interpretatie zijn, zoals we kunnen vaststellen wanneer we het verhaal in de context van andere verhalen uit de Bijbel plaatsen. Op andere plaatsen in de Bijbel, zelfs in het boek Numeri, blijkt dat Mozes, net als Pinechas, draconische straffen bepaald niet verafschuwde als het ging om de aanpak van degenen die de verkeerde goden aanbaden. De kwestie wordt even verder ook weer besproken in Numeri 31, waar het gaat om de wraak op de Midjanieten.

Opnieuw is het de Heer die een straffe aanpak van het probleem van de religieuze ontrouw aan de orde stelt. De Heer sprak tot Mozes: 'Spoor de Israëlieten ertoe aan wraak te nemen op de Midjanieten, daarna zul je met je voorouders verenigd worden.' (Numeri 31: 1-2) Mozes gaf daarop aan dat de mannen zich moesten klaarmaken voor de strijd. Zij zouden de Midjanieten moeten aanvallen 'om de wraak van de Heer aan Midjan te voltrekken' (Numeri 31: 3).

Er werd een leger gerekruteerd van 12.000 weerbare mannen. Deze trokken, tezamen met Pinechas, zoals het verhaal vermeldt (Numeri 31:6), tegen de Midjanieten ten strijde. Zoals de Heer aan Mozes had bevolen werden alle mannen gedood, evenals de vijf Midjanitische koningen.

Numeri beschrijft uitvoerig wat er werd buitgemaakt en wat gebeurde met de eigendommen van de Midjanieten. Hun tentenkampen werden in de as gelegd, hun vee werd ingenomen – 'de geroofde bezittingen en de hele buit aan mensen en dieren namen ze mee', zoals Numeri (31:11) het formuleert. De gevangenen en de buit werden vervolgens aan Mozes voorgelegd. Mozes werd woedend.

Waarom? Omdat de vrouwen van de Midjanieten niet terstond waren gedood. Hij zei tegen de aanvoerders van zijn leger: 'U hebt de vrouwen in leven gelaten?!' (Numeri 31: 15) Dat was kennelijk niet de bedoeling. Immers, het waren juist de vrouwen geweest die de Israëlieten destijds bij de Peor hadden verleid tot ontrouw aan de Heer. En dat had de plaag veroorzaakt die de gemeenschap van de Heer getroffen had. Dan komt Mozes met een draconische maatregel:

> Dood daarom alle kinderen van het mannelijke geslacht en alle vrouwen die met een man hebben geslapen, maar laat de meisjes die nog nooit met een man hebben geslapen in leven. (Numeri 31:18)

In een discussie met Dinesh D'Souza (geb. 1961) heeft de filosoof Peter Singer (geb. 1946) precies deze passage aangevoerd om duidelijk te maken dat naar hedendaagse maatstaven de Bijbel in Numeri 31:18 genocide of volkerenmoord toestaat.[26] Dit punt wordt ook terecht gemaakt door de Nederlandse historicus Frank Ankersmit (geb. 1945) wanneer hij schrijft:

> Je hoeft bepaald niet bijbelvast te zijn om te weten dat ook in het Oude Testament heel wat bloeddorstige, zelfs genocidale passages voorkomen. En dat die tot op de huidige dag hun effect sorteren, behoort tot de dagelijkse ervaring van de Palestijnen.[27]

Opvallend is dat Mozes hier zo voortvarend optreedt. Men zou bijna denken dat hij lering heeft getrokken uit de gebeurtenissen die in het verhaal van Pinechas worden beschreven en waarbij hij als het ware in hardheid werd gepasseerd door Pinechas, die daar-

voor werd geprezen door de Heer. In het verhaal in Numeri 31 is dat dus niet het geval. De legeraanvoerders die de vrouwen aan hem voorleidden, kregen een reprimande van Mozes dat zij de vrouwen niet meteen hadden gedood. Het lijkt erop alsof Mozes heeft gedacht: het zal me niet een tweede keer overkomen dat ik te slap optreed en dat een jeugdige opstandeling mij in wreedheid naar de kroon steekt en daarmee de complimenten van de Heer in de wacht sleept.

Maar hoezeer ook accentverschillen blijken te bestaan in de wijze waarop Mozes in het verhaal in Numeri 25 optreedt, en in het verhaal in Numeri 31, de algemene teneur is telkens dezelfde. Mozes, Pinechas en de Heer voeren een strijd tegen de polytheïstische tendensen die de kop opsteken bij het Israëlitische volk en waarbij de goden van andere woestijnvolkeren regelmatig als 'verleiders' worden opgevoerd. Vaak zijn die verleidingen ook verbonden met een wat negatieve visie op vrouwen. Het zijn telkens de vrouwen van het vreemde volk die de Israëlitische mannen verleiden om de verkeerde goden te aanbidden in combinatie met seksuele handelingen. Het 'vreemdgaan' krijgt daarmee een merkwaardige religieuze dimensie. Apostasie wordt gecombineerd met seks.[28]

Telkens zien we ook dat de reactie op dit 'religieus vreemdgaan' niet bestaat in een erkenning van religieuze vrijheid, maar in het onderdrukken van die vrijheid met de meest draconische middelen waarbij dan de hardste onderdrukking als ideaal wordt afgebeeld. De ketter, de andersgelovige, hij die religieus 'vreemdgaat' verdient de dood.[29] Die doodstraf wordt vervolgens opgelegd in extrajudiciële acties, zoals bij de profeet Elia die de Israëlieten aanspoort de profeten van het vreemde volk te doden, Pinechas die Mozes naar de kroon steekt en Zimri en Cozbi vermoordt, en Mozes die vindt dat de vrouwen van de Midjanieten onmiddellijk standrechtelijk hadden moeten worden geëxecuteerd.

De betekenis van oudtestamentische verhalen

De vraag is dan: wat is de actuele betekenis van deze oudtestamentische verhalen? Hebben zij een actuele betekenis? Moderne

gelovigen hebben doorgaans een blinde vlek voor deze schijnbaar bizarre onderdelen van de religieuze erfenis van het monotheïsme. Belangstelling daarvoor verbaast hen. En diegenen die zich daarmee bezighouden, krijgen soms het verwijt te horen dat zij zich overgeven aan 'stemmingmakerij'. Wie kan tegenwoordig een figuur als Pinechas nog een serieuze betekenis toekennen, luidt de retorische vraag? Het werk van Collins, Von Rad, Lüdemann en a fortiori dat van Harris en Assmann is dan in één klap gediskwalificeerd.

Althans, dat hoopt men. Maar dat is kortzichtig. Of liever gezegd: wie dat zegt, is niet zo goed geïnformeerd. Zoals Louis H. Feldman (geb. 1926) van Yeshiva University, een belangrijk deskundige ten aanzien van het werk van Josephus (37-100), duidelijk maakt in zijn opstel *The Portrayal of Phinehas by Philo, Pseudo-Philo, and Josephus* (2002), is de figuur van Pinechas eeuwenlang als een religieuze icoon gezien.[30] Door onder anderen Philo (20 v.o.j.-50 n.o.j.) en Josephus (37-ca. 100) wordt Pinechas geprezen vanwege zijn geloofsijver.

In de paragraaf 'De dochter van Jefta als brandoffer opgedragen' in hoofdstuk 5 hebben we gezien dat Jefta op grond van een belofte aan God meende zijn dochter als brandoffer te moeten opdragen. Naar hedendaagse maatstaven gemeten is Jefta een weinig overtuigend rolmodel. Maar dat is bepaald niet altijd zo geweest. Jefta werd in vroege fresco's afgebeeld als een held. Hij was, net als God zelf, bereid om zijn eigen nageslacht te offeren. In Jefta's offer zag men, net als in Abrahams offer, een prefiguratie van Christus' kruisdood.[31]

Wat hieruit blijkt, is dat we niet te snel moeten zijn met het ter zijde schuiven van verhalen als 'betekenisloos' en 'verouderd'. Dat blijkt nu ook weer relevant te zijn bij het verhaal van Pinechas. Het zijn niet 'maar' verhalen. Die verhalen uit de Hebreeuwse Bijbel kunnen ons iets leren over een manier van denken die diepgaand verbonden is met centrale leerstukken van het monotheïstisch geloof die tegenwoordig weer opnieuw actueel zijn geworden. Mijn stelling is dat als we goed willen begrijpen wat Ayman Zawahiri, Mohammed Atta, Jigal Amir of Scott Roeder motiveert, we ons goed moeten verdiepen in het wereldbeeld dat in deze verhalen is

neergelegd. Het is een *gesunkenes Kulturgut* dat kennelijk niet voor eeuwig in de rommelkamer van de geschiedenis is opgeborgen, maar dat kan worden gerevitaliseerd, zoals de recente gebeurtenissen ons leren. Of zouden móeten leren.

Je zou ook kunnen zeggen: wie de geest van het religieuze terrorisme goed wil begrijpen, moet deze verhalen serieus nemen. Daarmee zeg ik níet dat een directe psychologische beïnvloeding heeft plaatsgevonden in de zin dat Mohammed Atta eerst het verhaal van Pinechas of het verhaal over Elia en de profeten van Baäl heeft doorgelezen alvorens hij een terroristische aanslag pleegde.[32] Het gaat mij meer om het begrijpen van een bepaalde logica die in het monotheïsme besloten ligt. Niet als de enige lijn die men in dat monotheïsme kan onderkennen (want daaraan zijn ook vreedzame interpretaties te geven, zoals de meeste mensen gelukkig doen), maar wel als een belangrijke lijn die ons het religieus terrorisme beter doet begrijpen.

Zoals Feldman aangeeft, is in de Bijbel geen woord van afkeuring te horen over Pinechas. Hij werd priester en zelfs zijn nageslacht werd beloond voor zijn infame daad.[33] Ook worden geen vragen gesteld ten aanzien van het weinig kieskeurig karakter van zijn moordactie. Zimri werd dan nog afgeslacht voor apostasie, maar hoe zat dat met Cozbi? Werd zij niet vermoord voor, zoals Feldman zegt, 'eenvoudigweg het vereren van de God van haar eigen volk'?[34] Hoe is het mogelijk dat dáárvoor Pinechas in Psalm 106:28 uitvoerig wordt geprezen?

Misschien klinkt het op het eerste gehoor paradoxaal dat men het *islamistisch* terrorisme beter leert begrijpen wanneer men de logica doorziet die in veel verhalen uit de *Hebreeuwse* Bijbel naar voren komt. Het zou toch vreemd zijn dat men om de aanval van Al-Shabaab op de nationale soevereiniteit van Somalië te begrijpen, het verhaal van Pinechas die het gezag van Mozes niet accepteert, moet bestuderen.[35] Toch is dat naar mijn idee wel het geval. En om te begrijpen waarom Kurt Westergaard wordt bezocht door een religieuze fanaticus die het niet accepteert dat godsdienst wordt bekritiseerd, kan men ook het verhaal van Elia en de profeten van Baäl opvoeren. Dat is bij nadere bestudering helemaal niet zo vreemd. Een bepaalde lijn in de logica van het monotheïsme

brengt dat met zich mee. Het Oude Testament is in zekere zin de basis voor zowel het Nieuwe Testament als de Koran. Zeloten als Bin Laden verwijten de officiële regeringen niet streng genoeg in de religieuze leer te zijn, net als Pinechas deed met Mozes. Godslastering drie maanden celstraf? Een islamist neemt alleen genoegen met de doodstraf. En wel onmiddellijk, liefst standrechtelijk geëxecuteerd.

Mensen als Osama Bin Laden en Al-Zawahiri zijn de Pinechassen van deze tijd. Zij nemen het initiatief om met hun eigen interpretaties van het religieuze leergezag extrajudiciële executies te voltrokken en verwachten daarvoor geprezen te worden door 'de Heer'. Dit is ook precies het spoor dat minder bekende en vooraanstaande religieuze terroristen volgen. Mensen als Mohammed Atta (de leider van de aanslag van 9/11), maar ook Mohammad Sidique Khan (1974-2005, de leider van de aanslag in de Londense metro) en in Nederland de moordenaar van Theo van Gogh, Mohammed Bouyeri, menen dat zij, net als Pinechas, in opstand moeten komen tegen de nationale wetten, de nationale staat, de nationale democratie, omdat deze in feite niet het goddelijk recht implementeren.[36] De regeringen die boven hen gesteld zijn, inclusief de regeringen van staten als Iran en Saoedi-Arabië die in het Westen worden beschouwd als typisch islamitisch, zijn hun nog niet islamitisch genoeg, zoals voor Pinechas het theocratisch karakter van het gezag van Mozes onvoldoende ontwikkeld was. Het zijn schijntheocratieën en de echte theocratie is voor hen nog een utopie. Religieuze terroristen weten wel dat door een enkele moord niet definitief de ware theocratie kan worden gevestigd, maar wellicht kan men door het uitdelen van enkele slagen toch de afgodendienaars in verlegenheid brengen en het systeem ontregelen. Hun hoop is dat zij door hun terroristische acties iets doen wat, net als het geval bleek te zijn met Pinechas, welgevallig is in de ogen van hun god.

Daarbij lijkt het soms of zij niet altijd rationeel handelen. Wat had het voor zin om Westergaard te proberen te vermoorden in zijn huis? Die cartoons waren toch al lang geleden gepubliceerd?

Natuurlijk kon de publicatie daarvan niet worden teruggedraaid, maar een terrorist kan wel een signaal afgeven dat van

invloed kan zijn op de toekomst. We hebben hiervoor gezien dat te verdedigen valt dat Mozes lering heeft getrokken uit zijn lankmoedige houding in het Pinechas-verhaal en dat hij in Numeri 31 zich meer gedraagt in overeenstemming met wat de terrorist voor wenselijk houdt. In die zin moet men zeggen: terrorisme werkt.[37]

Het voornemen van de Nederlandse minister Donner na de moord op Theo van Gogh om de godslasteringsartikelen te revitaliseren kan men ook in dat kader bezien. Sommigen zullen dit beschouwen als een handige poging terroristen wind uit de zeilen te nemen. Maar is het niet veeleer een aanmoedigingspremie voor de Pinechassen van deze wereld om vooral door te gaan op de ingeslagen weg? De slagkracht van het terrorisme wordt niet alleen bepaald door de volharding waarmee terroristen bereid zijn hun eigen leven te offeren, maar ook door de zwakte en toegeeflijkheid van westerse samenlevingen.

In die westerse samenlevingen kan men twee soorten bestuurders onderkennen: bestuurders die proberen door compromissen het terroristische gevaar af te wenden, en bestuurders die menen dat ons dat alleen maar verder in het moeras zal trekken. In Nederland hebben we veel bestuurders die denken met compromissen en 'dialoog' het terroristische gevaar te kunnen beteugelen.

Jespersen en Pittelkow analyseren in hun boek *Islamisten en naïvisten* de houding van veel Europese overheden tegenover terroristen met een verwijzing naar het toneelstuk van Max Frisch (1911-1991). Dat stuk dateert uit het einde van de jaren vijftig van de twintigste eeuw: *Biedermann und die Brandstifter* (Biedermann en de brandstichters).[38] Dit is een fabel over hoe de gewone burger – de heer Biedermann – de ogen sluit voor de maatschappijvernietigende krachten van het opkomend nazisme. De heer Biedermann wilde, alle bewijzen ten spijt die zich aan hem opdrongen, blijven geloven in de goede wil van twee 'gasten' die zich in zijn huis hadden genesteld, maar die in feite brandstichters waren.

Jespersen en Pittelkow laten zien hoe de houding van burgers en beleidsmakers ten aanzien van terroristen enigszins lijkt op die van Biedermann tegenover zijn 'gasten'. Ze krijgen een plek aangewezen op de zolder, waar ze meteen beginnen met de voorbereidingen om het huis in brand te steken. Ze rollen blikken met

benzine de zolder op. Ze werken met slaghoedjes en lonten. Biedermann ziet het allemaal wel met een zekere zorg aan, maar het lukt hem niet daarin een patroon te zien en de conclusie te trekken dat hem een groot gevaar te wachten staat. De reden daarvoor is: hij wil blijven geloven in de goedheid van de mensen wier kwade bedoelingen zich toch aan hem zouden moeten opdringen. Maar Biedermann kan de waarheid niet onder ogen zien. Hij wordt geheel beheerst door angst voor conflicten, die hem ertoe brengt acties te gedogen terwijl hij een streep in het zand had moeten trekken en zeggen: 'Tot hier en niet verder.'[39] Wat hem uiteindelijk drijft, is angst, en niet zijn nuchtere verstand. 'Als ik hen aangeef,' zegt Biedermann, 'dan weet ik dat ik hen tot mijn vijanden maak.' En verder: 'Je moet toch een beetje vertrouwen hebben, een beetje goede wil.'[40]

Ik heb al gezegd: in Nederland heeft het boek van Jespersen en Pittelkow nauwelijks aandacht getrokken. Onze overheid gelooft meer in Geert Mak en Ian Buruma. In Denemarken is ook heel anders op de cartoonkwestie gereageerd dan in Nederland op de moord op Theo van Gogh. In Nederland leidde die moord tot een herijking van het hele idee van vrijheid van expressie.[41] Alom werd getwijfeld aan de waarde van dit idee (bijna synoniem met de 'vrijheid om te beledigen'). De Denen hadden een 'bijna-moord' in de vorm van de aanslag op Kurt Westergaard in januari 2010, maar vooral ook de cartoonkwestie. Die cartoonkwestie sterkte de Denen daarentegen in het besef dat men de vrijheden van een vrije samenleving zou moeten verdedigen. Een 'verstrekkende vrijheid van meningsuiting' noemen Jespersen en Pittelkow 'de levensader van onze samenlevingsvorm'.[42]

Een *Nederlandse* schrijver en intellectueel die in feite de *Deense* benadering voorstond was Theo van Gogh. Van Gogh is bekend geworden door zijn grofheid. Nu is het juist dat Van Gogh ongemeen grof kon zijn. Vaak hadden zijn twisten nauwelijks een principiële grond. Maar hij was ook standvastig in kwesties die ertoe deden. Hij had een opvatting over hoe men zou moeten reageren op terreur. Hij dacht ook – geheel in de geest van Jespersen en Pittelkow – dat wanneer een volk zou toegeven op het gebied van fundamentele vrijheden als vrijheid van expressie (waarvan hij

de toenmalige burgemeester Cohen betichtte) dat volk collectief zelfmoord zou plegen.

In 2004 was dit standpunt betrekkelijk excentriek, maar als ik mij niet vergis is daarin een voorzichtige kentering gekomen. Wie het werk leest van Pascal Bruckner,[43] Paul Berman,[44] Caroline Fourest,[45] Jespersen en Pittelkow,[46] Mohamed Sifaoui,[47] Necla Kelek,[48] Henryk Broder,[49] Wim van Rooy[50] en anderen, kan constateren dat er meer en meer wordt getwijfeld aan de beleidslijn die zo eufemistisch als 'dialoog' en 'pragmatisme' wordt verkocht, maar in feite neerkomt op het inleveren van historisch zwaarbevochten vrijheden.

Het optreden van Kurt Westergaard valt ook in dat licht te plaatsen. In feite denkt de tekenaar over vrijheid van meningsuiting niet anders dan de hier genoemde schrijvers. De reden waarom Westergaard besloot om na een periode waarin hij zich schuilhield toch weer naar buiten te komen met zijn opvattingen, was om de vrijheid van expressie te verdedigen, die in Europa in gevaar was gekomen. Na de aanslag op zijn leven zei Westergaard tegen *de Volkskrant*: 'Ik wil met mijn tekeningen het debat aanzwengelen. Moslims hebben dat te accepteren.'[51]

Door een aanzienlijk deel van de culturele en politieke elite in de westerse wereld werden de cartoons gezien als 'zinloze provocaties'. Zo zijn veel protesten tegen de erosie van burgerlijke vrijheden geïnterpreteerd door een groot deel van de intelligentsia in Europa. Westergaard ziet dat anders. Hij zei:

> We waarderen onze democratie zo, dat we haar naar Afghanistan exporteren. Om te voorkomen dat we de levens verspillen van de jongens die we sturen, moeten we eerst hier opkomen voor onze democratie voordat we verder kijken.[52]

Daar zit iets in en daarom heb ik dit citaat als motto boven het tweede hoofdstuk in dit boek geplaatst. Maar voor veel critici van het interventionisme van de Verenigde Staten en van de Verenigde Naties is het ook helemaal niet nodig of gewenst om democratie naar Afghanistan te 'exporteren'.[53] De bereidheid om met een beroep op 'tolerantie' de meest verregaande schendingen van

mensenrechten in andere werelddelen te gedogen is tegenwoordig veel groter dan enkele decennia geleden, zo lijkt het. Democratie, rechtsstaat en mensenrechten zijn 'westerse' concepties die niet in een wereld van oriëntaals despotisme kunnen aarden, en dat hebben 'wij' te accepteren.[54] Dat is althans de nieuwe inhoud die het begrip 'tolerantie' heeft gekregen.

De toespraken van Bin Laden

Het kan niet helemaal worden ontkend dat ook hier terrorisme wel 'gewerkt' heeft. In een bericht *To the Peoples of Europe* van 15 april 2004 richt Osama Bin Laden zich expliciet tot Europeanen en in het bijzonder de Spanjaarden om toelichting te geven op de aanslagen in Madrid van 11 maart 2004, waarbij 191 mensen om het leven kwamen en 1460 personen gewond raakten.[55] Drie dagen na de aanslagen trok de regerende socialistische partij, die tegen de betrokkenheid van Spanje bij de oorlog in Irak was, de Spaanse troepen daar terug. In zijn 'toespraak'[56] prijst Bin Laden de Spanjaarden voor hun opstelling in deze kwestie en vanuit het perspectief van de terroristen is de aanslag in Madrid een van de succesvolste aanslagen.[57] Bin Laden zegt ook toe andere Europese staten die beloven geen 'moslims' te zullen aanvallen, te vrijwaren van acties van zijn organisatie. Hij werpt zich op als leider van 'de moslims' in tegenstelling tot de valse leiders die nu in het Midden-Oosten de dienst uitmaken, en doet een 'vredesvoorstel'.[58]

In een interessant hoofdstuk over 'legitimiteit' in zijn boek *Le dérèglement du monde* (2009) gaat Amin Maalouf (geb. 1949) in op wat hij noemt 'légitimité combattante'.[59] Dat wil zeggen: een legitimiteit die iemand zichzelf verschaft door een bepaalde strijd op zich te nemen. Dat gebeurde bijvoorbeeld met generaal De Gaulle (1890-1970) in juni 1940 toen hij 'namens de Fransen' krijgshaftige taal bezigde tegen de Duitsers. De Gaulle was niet 'gekozen'. Zijn legitimiteit was dus in die zin niet democratisch, maar hij verkreeg legitimiteit door de strijd aan te binden met de Duitsers. Iets dergelijks gebeurt ook in het Midden-Oosten, schrijft Malouf, en het geval van Bin Laden is het kraste voorbeeld van iemand die

langs deze weg probeert voor zichzelf een positie te veroveren.

Omdat elke vorm van heerschappij gebaseerd is op een zekere acceptatie van anderen, doen ook terroristen hun best *argumenten* aan te dragen ter legitimatie van hun acties. Islamisten laten soms een 'testament' achter voordat zij hun zelfmoordactie voltrekken. In het geval dat zij hun aanslagen zelf overleven (bijvoorbeeld omdat die aanslagen mislukken), moeten zij in de regel terechtstaan en krijgen zij bij de rechter de mogelijkheid een motivering te geven voor wat zij hebben gedaan. Dat levert allemaal materiaal op waarin de terroristische wereldbeschouwing wordt uiteengezet. In het geval van Bin Laden hebben we de beschikking over videoboodschappen en andere uitingen waarin de ideologie van de organisatie naar voren komt. Een van de punten daarin betreft de poging die de leider van Al-Qaida doet om anderen over te halen zijn gezichtspunten over te nemen. Zo prijst hij in een bijdrage aan het debat getiteld *The Towers of Lebanon* van 29 oktober 2004 de Britse columnist en journalist Robert Fisk (geb. 1946) die hij 'onbevooroordeeld' noemt.[60] Wat hij daarmee bedoelt, is dat Fisk een scherpe bestrijder is van de regering-Blair en de regering-Bush, en daarmee in een zekere zin een aanwinst voor de zaak van Bin Laden.[61] Wat ons dit alles leert, is dat het internationaal terrorisme ons voor aanzienlijke strategische problemen plaatst.

Ik wil mij echter hier niet te veel begeven in analyses van de internationale politiek over dit onderwerp, maar een pretentie van Bin Laden belichten die in deze opstellen naar voren komt en die hem weer bindt aan wat ik het monotheïstisch dilemma heb genoemd. Bin Laden werpt zich, net als Pinechas, op als een informele nieuwe religieuze leider. Hij is het die, naar eigen zeggen, bepaalt wat 'de moslims' willen. Dat is een aanval op de nationale soevereiniteit en nationale jurisdictie. En het is een aanval die diepe sporen heeft achtergelaten in de monotheïstische traditie.

Natuurlijk betekent dit niet dat alle monotheïsten terroristen zijn. Gelukkig niet. Velen zijn heel tevreden met de wijze waarop de overheid het goddelijk recht probeert te verwerkelijken (en niet anarchistisch opererende enkelingen die op basis van hun goddelijke openbaringen het heft in handen nemen). Maar wat tevens waar is, is dat in de monotheïstische traditie aanknopingspunten

liggen voor interpretaties van het geloof zoals door Pinechas gepraktiseerd. Potentieel is het monotheïsme een probleem wanneer de gelovige meent dat nationale soevereiniteit moet wijken voor de goddelijke wetten. Dit punt nu werd scherper door Holbach gezien dan door David Hume.

Thomas Woolston en Thomas Aikenhead

Of zag Hume dat probleem ook wel en hield hij zich om strategische redenen wat meer op de vlakte? Als dat het geval zou zijn, dan zou dat nog niet zo gek zijn. Immers, in de tijd van Hume was godsdienstvrijheid evenmin verzekerd als in het Israël van Elia. Grote filosofen hebben dan ook altijd op hun woorden moeten letten, zoals ik eerder aangaf in de laatste paragraaf van hoofdstuk 5. Zoals David Fergusson (geb. 1956), hoogleraar in de godgeleerdheid aan de universiteit van Edinburgh, schrijft in zijn *Faith and Its Critics* (2009), waren John Locke (1632-1704) en andere voorvechters van de tolerantie geschokt toen de Schotse student Thomas Aikenhead (1676-1697) werd opgehangen ('a lad of eighteen', zoals J.M. Robertson opmerkt)[62] vanwege zijn heterodoxe religieuze opvattingen.[63] In 1696 werd Aikenhead aangeklaagd omdat hij de theologie een rapsodie van onzinnige doctrines zou hebben genoemd. Hij zou ook de Heilige Schrift met fabels hebben vergeleken. Verder zou hij hebben gezegd dat Christus zijn magische trucs zou hebben ontleend aan Egypte. Het Nieuwe Testament zou hij de geschiedenis van een bedrieger hebben genoemd en aan Mohammed zou hij de voorkeur hebben gegeven boven Jezus Christus. Ook de drie-eenheid en de incarnatie van Christus werden door hem afgewezen, volgens de aanklacht.

De Lord Advocate sir James Stewart eiste de doodstraf om daarmee een voorbeeld te stellen voor anderen die tot godslasterlijke gedachten verleid zouden kunnen worden. Aikenhead was de laatste die in Groot-Brittannië zou worden opgehangen voor godslastering.[64]

Tijdens zijn proces probeerde hij het onheil nog af te wenden door zijn opvattingen te herroepen. Maar dat lukte niet. Eenmaal

op het schavot gaf hij aan dat hij geloofde dat morele wetten door mensen waren ontworpen en niet van goddelijke oorsprong zouden zijn. Als je dan toch gaat sterven kun je beter sterven na eerst de waarheid te hebben uitgesproken en de leugens te hebben ontkracht die de cultuur en de kerk je hebben gedwongen voor de waarheid te houden, heeft hij misschien gedacht.

Ook Thomas Woolston (1668-1733) had nog grote moeilijkheden ondervonden met heterodoxe religieuze opvattingen. Woolston, door Hypatia Bradlaugh Bonner (1858-1943) gekwalificeerd als een 'vroom en geleerd man',[65] had theorieën over wonderen ontwikkeld, zoals die ook door Hume werden verdedigd in *Of Miracles* (1748).[66] Woolston publiceerde in 1725 een controversieel boek onder de titel *The Moderator between an Infidel and an Apostate*. Daarin verdedigde hij een allegorische lezing van de wonderen uit de evangeliën. In datzelfde jaar werd Woolston aangeklaagd wegens blasfemie, omdat hij zijn allegorische lezing van de Schrift zo ver had doorgedreven dat hij ook de onbevlekte ontvangenis van Maria als niet letterlijk gebeurd beschouwde en zelfs de wederopstandig van Christus betwijfelde.[67] Hij werd echter niet veroordeeld.

Woolston, een fervent verdediger van een seculier wereldbeeld,[68] werd overmoedig en publiceerde twee jaar later *Six Discourses on the Miracles of our Saviour* (1727), waarin elk 'wonder' in verband werd gebracht met een misvatting van de orthodoxe clerus van zijn tijd. De verdorde vijgenboom werd in verband gebracht met de verdorde manier waarop de klerikale autoriteiten de Bijbel interpreteerden. De lammen en de blinden werden vergeleken met de schriftgeleerden, die alles letterlijk namen wat in de evangeliën staat. Het veranderen van water in wijn werd door Woolston gezien als een gelijkenis die betrekking heeft op een door hem bepleite verandering van een letterlijke lezing naar een spirituele lezing van de Bijbel. De wederopstanding werd als een leugen gepresenteerd, want de discipelen van Jezus hadden het lijk gestolen.

Woolston werd opnieuw vervolgd vanwege het 'meest godslasterlijke boek dat ooit was uitgegeven, waarin onze Verlosser met een bedrieger wordt vergeleken, met een magiër en een oplich-

ter'.[69] Deze keer kwam hij er minder genadig van af. In november 1727 werd hij veroordeeld tot het betalen van 25 pond voor elke redevoering die hij geschreven had, waarbij hij in het gevang zou worden gezet totdat hij zijn schuld zou hebben voldaan. Die straf mocht hij thuis uitzitten; het kwam dus neer op een vorm van huisarrest. Hem werd overigens de mogelijkheid geboden zijn vrijheid te herwinnen als hij excuses zou aanbieden voor wat hij had geschreven, en te beloven dat hij nooit meer soortgelijke opvattingen over religie zou ventileren. Dat weigerde Woolston en de laatste jaren van zijn leven verbleef hij daarom thuis zonder dat hij zijn huis mocht verlaten. Hij weigerde zijn intellectuele vrijheid in te ruilen vóór vrijheid van beweging ('he refused to trade his intellectual freedom for his freedom of movement'), zoals de Amerikaanse geschiedschrijver van de godslastering Leonard W. Levy (1923-2006) schrijft in zijn monumentale boek *Blasphemy: Verbal Offence against the Sacred from Moses to Salman Rushdie* (1993).[70] Wanneer we ons in de eenentwintigste eeuw het hoofd breken waarom mensen als David Hume zich zo omfloerst uitdrukken, dan is het verstandig altijd even de sociale en historische context waarin zij schreven voor ogen te halen.

Maar nu terug naar Holbach. Wat de religiekritiek van Holbach bijzonder maakt, is dat hij zich beter dan welke andere denker vóór hem lijkt te realiseren welk probleem het monotheïsme voor de vestiging en handhaving van nationale soevereiniteit met zich mee kan brengen. Hij formuleert het als volgt. Overal waar de religie vaste voet aan de grond krijgt, ontstaat het probleem dat daar twee machten ontstaan ('il s'établit dans chaque État deux pouvoirs distincts').[71] De ene is die van de religie, gefundeerd in God. De andere is die van de staat. Als de religie sterk is, dan tendeert deze ertoe dat de seculiere heerser een soort van bediende wordt van de priesters. En telkens wanneer hij weigert zich naar hun directieven te voegen, zal men proberen zijn macht te breken. Voordat het christendom op het toneel verscheen, was de soeverein superieur aan de priesters, maar sinds het christendom de gang van zaken dicteert, is de soeverein de slaaf geworden van de geestelijke.[72]

Ik zal in het vervolg van dit hoofdstuk nader ingaan op de opvattingen van Holbach over duaal burgerschap en laten zien hoe

deze begrepen kunnen worden tegen de achtergrond van de verhouding tussen het politiek gezag van de koning en het geestelijk gezag van de paus in de zestiende en zeventiende eeuw.

De tweezwaardenleer

In de hierboven geciteerde zinnen ligt het hele probleem van de verhouding van kerk en staat besloten.[73] Wie heeft het laatste woord over de inrichting van deze wereld? Is dat de paus (de geestelijke leider)? Of is dat de keizer (de wereldlijke leider)? Het internationale religieus terrorisme van deze tijd heeft dat probleem weer helemaal op de agenda geplaatst. Wie mag spreken namens 'de katholieke kerk'? We gaan ervan uit dat dit de paus in Rome is. Wie mag spreken namens 'de moslims'? Bin Laden zegt: 'Ik.' Overal waar dus naar zijn idee 'de moslims' geweld wordt aangedaan, zullen hij en zijn organisatie van zich laten horen.

De oplossing voor dit heikele dilemma van de verhouding tussen het geestelijke en het politieke gezag wordt vaak gezocht in het toedelen van bevoegdheden aan ieder 'op zijn eigen terrein'. Gaat het over de inrichting van déze wereld? Dan heeft de keizer het laatste woord. Gaat het over zaken die deze wereld overschrijden (met andere woorden: die betrekking hebben op het leven ná dit leven), dan heeft de paus (of de ayatollah) het laatste woord.

Biedt deze boedelscheiding een uitkomst voor de problematiek die voorligt?

Er is weinig fantasie voor nodig om te zien dat deze werkverdeling problematisch is, omdat religies, in het bijzonder de monotheïstische religies, zich niet op zo'n mager dieet willen laten zetten dat zij alleen gaan over het leven ná dit leven. Althans niet in de interpretatie die aan het monotheïsme gegeven wordt door de Pinechassen van deze wereld. De geestelijke leiders, zoals de profeet Elia, hebben zich bijna altijd bemoeid met de inrichting van het wereldlijke. Zeggen dat de paus zich bezig moet houden met het 'leven na dit leven', zou impliceren dat de paus en de kerk zich werkelijk niet met politiek zouden moeten bemoeien. En dat is nog nooit in de geschiedenis (volledig) gebeurd.

Holbach constateert dat overal waar het christendom vaste voet aan de grond heeft gekregen, twee rechtsordes tegenover elkaar komen te staan ('il s'établit deux législations opposées l'une à l'autre').[74] De *politiek* is daarbij gemaakt om de eenheid en ook de eendracht van de burgers te waarborgen. De *religie* daarentegen zaait tweedracht die noodzakelijk moet ontstaan op basis van een uitleg van de ambigue orakeltaal die de heilige boeken bevatten. Vanaf het allereerste begin van het christendom zien we dan ook een enorme strijd ontstaan over de uitleg van de Heilige Schrift.[75]

Het kan ook niet anders of de twee politieke ordes en twee rechtsordes moeten met elkaar in conflict komen. Als dat conflict escaleert, zullen de geestelijke machten oproepen tot ongehoorzaamheid tegenover de politieke machten en de gelovigen aansporen tot verzet tegen hun koning.[76] Daarbij zullen de geestelijken telkens hun kansen wegen. Als zij zwak staan, dan zullen zij *niet* in opstand komen tegen de politieke machten. Hebben zij daarentegen de indruk dat zij sterk staan, dan zullen zij wél in opstand komen wanneer zij niet de positie krijgen toegewezen die zij vinden dat hun toekomt. Dan geldt voor de geestelijke dat hij opstand predikt ('il prêcha la révolte').[77]

Paus Pius v en koningin Elizabeth i

Dit is – men kan het niet ontkennen – scherp gezien. Waar Holbach in feite naar verwijst, is (zonder deze expliciet te noemen) de opstand van Pinechas. Nu was Pinechas een bijbelse figuur, maar men zou ook aan de moderne geschiedenis voorbeelden kunnen ontlenen van de strijd die ontstaat tussen de geestelijke en de politieke machten. Vooral de periode van de Reformatie levert ons talloze voorbeelden. Men kan denken aan de bul *Regnans in excelsis* (1570), waarmee paus Pius v (1504-1572) de bevolking van Engeland aanspoorde tot verzet tegen hun koningin Elizabeth i (1533-1603), omdat haar heerschappij Rome onwelgevallig was.[78]

De regeerperiode van Elizabeth is legendarisch geworden in de Britse geschiedenis. Het is dan ook niet verbazingwekkend dat talloze romanschrijvers, toneelschrijvers en filmregisseurs zich door

die tijd hebben laten inspireren. In 2007 werd de film *Elizabeth: The Golden Age* gelanceerd.[79] Het is een vervolg op een eerdere film *Elizabeth: The Virgin Queen* (1998) van dezelfde regisseur, Shekhar Kapur (geb. 1945). Beide films handelen over het leven en de tijd van Elizabeth I, de eerste tot het jaar 1584, de tweede behandelt het tweede deel van het leven van Elizabeth.

Hoewel met de historische loop van de gebeurtenissen soms een loopje wordt genomen,[80] zijn het prachtige films, waarin de problematiek van 'duaal burgerschap' en nationale soevereiniteit die ik hier bespreek goed tot uiting komen.

Elizabeth, in beide films gespeeld door Cate Blanchett (geb. 1969), is de dochter van de legendarische en beruchte Hendrik VIII (1491-1547) en van Anna Boleyn (1507-1536). En Boleyn was, zoals bekend, een van de zes vrouwen van Hendrik. Als gevolg van een hofintrige stierf ze op het schavot. Met déze voorgeschiedenis en déze ouders heeft Elizabeth geen alledaagse jeugd gehad.

Om de film goed te begrijpen moet je iets weten van de Britse geschiedenis. Hendrik VIII had een dispuut met de paus over de ontbinding van het huwelijk met zijn eerste vrouw Catharina van Aragon (1485-1536). Of liever gezegd, hij wilde een verklaring van de paus, zoals kardinaal Wolsey (1471-1530) het fijnzinnig formuleert in de dramaserie *The Tudors*, dat zijn eerste huwelijk nooit gesloten was en dus niet bestond.[81] Die verklaring kreeg hij niet en Hendrik VIII werd op die manier, in strijd met zijn aanvankelijke voornemen, de kant op geduwd van de Reformatie, waarbij het persoonlijk gewetensoordeel boven het pauselijk bevel kwam te staan.[82] Een voormalige paus had dispensatie gegeven voor het huwelijk van Catharina met Hendrik, maar Clemens VII (1478-1534) werd nu gevraagd om dat huwelijk als nooit gesloten te verklaren, omdat Hendrik met Anna Boleyn wilde trouwen. Hendrik had met Catharina van Aragon één kind gekregen, Mary (1516-1558), en de kansen op nieuwe kinderen leken klein. Hendrik wilde echter graag een mannelijke erfgenaam. Engeland had geen ervaring met een koningin en een mannelijke erfgenaam leek gezien de turbulente tijden meer dan wenselijk. Daarop zou het huwelijk met Boleyn hoop moeten geven.

De reden waarom de paus het huwelijk met Catharina van Ara-

gon na een hoop getraineer van de procedure niet wilde ontbinden, had overigens geen theologische of religieuze redenen. De reden was van machtspolitieke aard, zo schrijft de Britse historicus George Macaulay Trevelyan (1876-1962). De paus verkeerde min of meer in de macht van Karel v (1500-1558), die de neef was van Catharina van Aragon en die zich als haar beschermheer gedroeg.[83] Bij Trevelyan lezen we een mooie zin die ons veel leert over de gevaren van een vermenging van het geestelijk en politiek leiderschap. Hij schrijft:

> De aardse macht van de paus bracht hem geen vrijheid, maar maakte hem tot slaaf van wereldse aangelegenheden; dat was toen zo, maar ook daarna. Omdat hij een Italiaanse vorst was, kon Clemens het zich niet veroorloven de feitelijk heerser van Italië tegen de haren in te strijken.[84]

Hendrik viii daarentegen vond het onverteerbaar dat via de bandbreedte van de religie de belangen van Engeland afhankelijk werden van die van Karel v.[85] En dat bracht hem ertoe om – onder het motto 'Rex est imperator in regno suo' zoals dat al in de veertiende eeuw algemeen geaccepteerd was geraakt[86] – zijn zeggenschap over de Britse geestelijkheid te verstevigen. Dat had onder andere als voordeel dat hij voor zijn amoureuze escapades niet langer meer de goedkeuring van Rome hoefde te krijgen. Het gevolg was dat het katholicisme niet meer de staatsgodsdienst van het land was, want er was een eigen anglicaanse kerk geboren – op grond daarvan omschrijft de Franse historicus en essayist Jean-Claude Barreau (geb. 1933) het anglicanisme zo aardig als 'schismatisch katholicisme'.[87] Vanaf dat moment was de bevolking van Engeland nog scherper verdeeld door een diepgaand dispuut tussen katholieken en protestanten. Men kan het ook zo zeggen: twee geestelijk-politieke leiders streden om de macht over de loyaliteit van de Britse staatsburger, precies zoals Bin Laden nu krijg voert met de officiële leiders in het Midden-Oosten, en Pinechas dat deed met Mozes. In het Engeland ten tijde van de Reformatie was daar enerzijds de paus in Rome, anderzijds Hendrik viii die ook een 'defender of the faith' was (een titel die hem door de paus was toegekend

vanwege Hendriks strijd tegen het opkomend lutheranisme).[88]

Met deze turbulente psychologische geschiedenis als achtergrond komt Elizabeth I op de troon in 1558, wanneer zij nog maar vijfentwintig jaar oud is. Zij wordt overigens bijgestaan door uiterst machiavellistisch opererende adviseurs, als laatste de fameuze sir Francis Walsingham (ca. 1532-1590), in beide films gespeeld door Geoffrey Rush (geb. 1951). Walsingham is een soort voorloper van de Britse geheime dienst, MI5.[89] Het is zijn taak om met alle middelen die hem ten dienste staan (spionage, moord, intrige, intimidatie – hem gaat geen zee te hoog) te voorkomen dat de katholieken de protestantse vorst, Elizabeth, uit het zadel wippen en daarvoor een katholieke troonpretendent in de plaats stellen.

Dat was voor Walsingham niet zo eenvoudig in die tijd, want er liepen heel wat katholieke fanatici rond die maar al te graag de martelaarsstatus wilden aanvaarden, al dan niet daartoe aangespoord door Rome (de paus) of door Madrid (Filips II). 'Dood me maar. Er is een andere wereld die op me wacht,'[90] zegt een opgepakte katholieke samenzweerder tegen Walsingham voordat hij wordt geëxecuteerd in *Elizabeth: The Virgin Queen*.

'Papa caput totius orbis'

Zoals uit het voorgaande blijkt: de spanning tussen het wereldlijke gezag van de vorst en het geestelijke gezag van de paus had Elizabeth geërfd van de regeerperiode van haar vader Hendrik VIII en die op zijn beurt weer van zijn vader Hendrik VII. Trevelyan geeft een treffende typering van de wijze waarop Hendrik VII met de georganiseerde religie omging. De geestelijkheid bestond voor hem uit nuttige ambtenaren ('useful civil servants'). De paus beschouwde hij als een figuur op het diplomatieke schaakbord. Maar Hendrik was in zijn geloof ook fanatiek orthodox. Hij nam actief deel aan de poging om een lollard[91] nog op de brandstapel te bekeren, waarna hij hem voor verbranding achterliet ondanks het feit dat het slachtoffer zijn geloof herriep. Dat, zo schrijft Trevelyan, was de christelijke standaard voor liefdadigheid in die tijd.[92]

Deze houding nam Hendrik VIII aanvankelijk over van zijn va-

der. Dat wil zeggen: hij raadde de orthodoxie aan de strijd aan te binden met de lollards en op grond van zijn boek tegen Luther werd Hendrik VIII nog, zoals ik eerder heb aangegeven, door de paus als de Fidei Defensor beschouwd.[93] Later kwam Hendrik VIII in de in onze tijd als wellicht paradoxaal ervaren positie terecht dat hij protestanten liet verbranden, maar tevens de katholieke opponenten tegen zijn politiek om de kerk aan de staat ondergeschikt te maken liet ophangen of onthoofden.[94]

De strijd tussen de seculiere heerser en de geestelijk heerser is uiteindelijk onvermijdelijk zolang de geestelijk heerser de pretentie heeft bindende uitspraken te kunnen doen over politiek. Jezus Christus had aangegeven dat zijn koninkrijk niet van deze wereld zou zijn (Johannes 18:36), maar dat was niet de opstelling van degenen die in zijn voetsporen traden.[95] Het conflict tussen vorst en paus ligt reeds ingebakken in de vroegste geschiedenis van de kerk. Constantijn de Grote (ca. 287-337) werd beschouwd als een heilige figuur die de titel van pontifex maximus droeg. Het was de keizer, en hij alleen, die religieuze bijeenkomsten bijeen kon roepen en bischoppen kon benoemen. Dat werd ook algemeen geaccepteerd in de kerk. Een bisschop die leefde ten tijde van Constantijn, sprak het duidelijk uit met de woorden dat de kerk deel is van de staat en de staat niet deel is van de kerk.[96]

Niettemin: dat is moeilijk te accepteren voor een kerk met wereldse aspiraties. Vaak kon de vrede worden gehandhaafd door een zeker respect dat beide partijen hadden voor de relatieve autonomie van de ander. Maar het is altijd een uiterst broos evenwicht geweest. Sinds de Reformatie gold dat vanuit het perspectief van de nationale staat de paus een 'pinechastische autoriteit' was die macht en jurisdictie claimde op een terrein waarop hem dat niet toekwam. Maar vanuit het perspectief van Pius v en verschillende van zijn voorgangers lag dat heel anders. Pius leefde mentaal in een wereld waarin de religie een alomvattend perspectief was dat aangaf wat wel en niet mocht gebeuren. En íemand moet de eisen van die religie interpreteren. Dat doet het hoogste geestelijke gezag op aarde, en dat gezag is in zijn persoon gevestigd. 'Papa caput totius orbis.'

Misschien kunnen we paus Pius v beter vergelijken met ayatollah Khomeini dan met Bin Laden. Bin Laden is een virtuele autoriteit. Hij is iemand zonder vaste verblijfplaats, post- en banknummer. Zijn gezag ontleent hij aan zijn 'gelijk' en aan zijn 'punitieve macht' of 'combatieve legitimiteit', zoals Maalouf het noemt.[97] Met 'gelijk' bedoel ik dat hij strijdt om de gunst en goedkeuring van de oemma, de moslimgemeenschap. Hij wil, net als Pinechas in relatie tot Mozes, laten zien dat hij een betrouwbaarder en betere religieuze leider is dan de officiële leider van de staten in het Midden-Oosten. Maar hij strijdt niet alleen om de gunst van de oemma, maar ook om de gunst van anti-Amerikaanse intellectuelen als Robert Fisk (geb. 1946), Noam Chomsky (geb. 1928)[98] en anderen.

Ook Desai heeft opgemerkt dat de algemene kritiek op de Verenigde Staten van Osama Bin Laden niet heel origineel is. Diezelfde kritiek vinden we in de geschriften van Edward Said (1935-2003) en Noam Chomsky, schrijft Desai.[99] Het verschil is alleen – zo kan men toevoegen – dat Said en Chomsky zichzelf niet opwerpen als nieuwe wereldleiders. Zij prediken ook geen geweld tegen de bestaande wereldleiders. Met andere woorden: Said en Chomsky onderkennen dat zij door middel van alleen het geschreven woord de legitimiteit van westerse regeringen moeten ondermijnen, maar Bin Laden meent dat hij daaraan ook nog moet toevoegen dat geweld niet is uitgesloten (of liever: noodzakelijk is). Wanneer men echter het geweld wegdenkt en men zich alleen concentreert op de cultuurkritiek dan kan het niemand ontgaan hoe sterk het werk van Bin Laden lijkt op dat van westerse critici van het Amerikaanse binnenlandse, maar vooral buitenlandse beleid.[100]

Het verschil tussen degenen die een verandering met democratische middelen bepleiten en revolutionairen die de staat omver willen werpen, is essentieel. De staat en alleen de staat mag geweld gebruiken om mensen te dwingen zich te conformeren aan de normen van de wet. Hendrik viii was, gegeven de maatstaven van zijn tijd, bevoegd het hoofd van Anna Boleyn te laten rollen, maar de Somaliër die met zijn bijl voor de badkamerdeur stond bij Wes-

tergaard, niet. In de Duitse staatstheorie spreekt men zo beeldend van het 'zwaardmonopolie' of het 'monopolie van de dwang'. Dit wordt dus door Bin Laden niet erkend. Net als Al-Shabaab probeert hij een deel van het territorium van deze wereld onder zijn beslag te krijgen.

Paus Pius v lijkt iets meer op ayatollah Khomeini dan op Bin Laden, omdat de paus, net als Khomeini, niet helemaal zonder officiële autoriteit opereert. Khomeini is tenslotte, net als Mozes, een min of meer legitieme autoriteit in een natiestaat als Iran. Waar hij alleen zijn bevoegdheden (althans vanuit het perspectief van het statensysteem) te buiten gaat, is in het feit dat hij meent dat hij ook kan 'wetgeven' voor Groot-Brittannië. Daar begint het 'terroristische' element.

Elizabeth: The Golden Age begint in het jaar 1584. Dat is het jaar waarin Willem van Oranje wordt vermoord door de katholieke martelaar Balthasar Gerards, ook op bevel van Filips II overigens. Dus niemand kan zeggen dat die angst voor aanslagen op niets was gebaseerd.[101] Het Nederlandse conflict met Filips II wordt overigens slechts zijdelings genoemd in de films *Elizabeth I* en *II*.

Wat *Elizabeth: The Virgin Queen* nog iets interessanter maakt dan *Elizabeth: The Golden Age* is dat in de eerste film uit 1998 ook wordt ingegaan op de rol van de paus. Niet alleen Filips II was een tegenspeler van de ketterse koningin; dat was ook de paus in Rome. Volgens de paus zat een protestantse en dus ketterse koningin in feite onrechtmatig op de troon.[102] Dat was al heel lang het standpunt van Rome. Reeds in 1570 had de toenmalige paus Pius v de bul *Regnans in excelsis* geproclameerd, waarin hij de Britse burgers en edelen had opgeroepen zich van hun koningin te ontdoen, zoals ik reeds eerder heb aangegeven. Die Pius v wordt in *Elizabeth I* prachtig vertolkt door John Gielgud (1904-2000), die we in een zwak belicht Vaticaans kamertje de banvloek zien uitspreken over Elizabeth. Wanneer Filips II dus zijn 'kruistocht' tegen Elizabeth begint, de 'bastardo', de 'heretico', had hij het geestelijk gezag van de paus achter zich. Enigszins oneerbiedig, maar toch wel waarheidsgetrouw uitgedrukt, zou men kunnen zeggen dat Filips achttien jaar later het klusje zou afmaken waarmee Pius in 1570 begonnen was.

De inzet van die acties was duidelijk: de enige legitieme troonpretendent zou een katholieke vorst kunnen zijn. De kandidaat die men daarvoor in gedachten had, was de katholieke nicht van Elizabeth: Mary Stuart (1542-1587), koningin van Schotland, dochter van koning Jacobus v (1512-1542) en Marie de Guise (1515-1560), die echter in Schotland in ongenade was gevallen en naar Engeland was gevlucht. Daar genoot zij aanvankelijk gastvrijheid, maar omdat zij aanspraken had op de Engelse troon was zij ook een politiek gevaar voor Elizabeth. Twintig jaar heeft Mary Stuart gevangengezeten, totdat zij uiteindelijk werd verdacht van betrokkenheid bij een complot om Elizabeth te vermoorden (een van de vele complotten uit die tijd – allemaal verijdeld dankzij een ijverige Walsingham). En toen werd Mary op bevel van Elizabeth ter dood gebracht, daartoe weer aangespoord door de hofmachiavellist Walsingham, die haar in *Elizabeth: The Golden Age* voorhoudt: 'Majesteit, dit is geen tijd voor genade.'[103] De scène van de onthoofding van Mary Stuart wordt in *Elizabeth II* in al zijn dramatiek prachtig neergezet.

Maar met die executie van de katholieke troonpretendent Mary Stuart hadden Elizabeth en haar adviseur Walsingham weer een provocatie aan het adres van de katholieken gebracht. Filips II stuurt vervolgens een gigantische vloot, de 'onoverwinnelijke Armada', om Engeland te vernietigen, en via het Franse vasteland zou ook een leger onder aanvoering van de Spaanse landvoogd Alessandro hertog van Parma (1545-1592) Engeland aanvallen.[104] Dat was in 1588. Tegelijkertijd zouden de Engelse katholieken intern in opstand moeten komen tegen de protestantse heerschappij. Aan die overmacht zou het protestantse bewind van Elizabeth moeten bezwijken. Maar dat alles zou niet lukken, want de logge Spaanse schepen waren niet bestand tegen de ruige zee in de Straat van Dover en de hele vloot van Filips ging smadelijk ten onder. Dat was tevens het keerpunt in de Spaanse geschiedenis. Het katholieke rijk van Filips verschrompelde en de Britten gingen hun gouden eeuw in onder leiding van Elizabeth. Dit is in grote lijnen het verhaal van de twee films.

Elizabeth: The Golden Age is, net als het eerste deel *Elizabeth: The Virgin Queen*, een prachtige film, die ons veel leert over de Britse politieke geschiedenis in de zestiende eeuw. Maar tegelijkertijd is het veel meer, omdat de film ons iets leert over onze eigen tijd. Hij leert ons met welke problemen we te maken hebben in een multireligieuze samenleving waarbij de vertegenwoordigers van één of meer godsdiensten politieke pretenties hebben. Centraal in de film staat de positie van de Britse katholiek. Naar wie moet hij luisteren? Naar de paus in Rome of naar zijn eigen koningin? Ook dat is een onderdeel van het monotheïstisch dilemma. Volgens de Pinechast is dat duidelijk: God gaat vóór de mensen. En hij is het die de wil van God zelf interpreteert. Elia wil, net als elke middelaar, zichzelf nog graag tussen God en de mens schuiven, maar ook voor hem geldt: als de wil van God in strijd komt met de gewone moraal en wetgeving van alledag, dan gaat de wil van God voor. Zoals Augustinus zei in het citaat dat ik eerder in hoofdstuk 5 heb aangehaald: 'Als het goddelijk bevel weerklinkt, moet men gehoorzamen en niet discussiëren.'[105] Hoe kan het ook anders?

De paus baseert zich op een soort van universele rechtsmacht (jurisdictie) die niet aan staatsgrenzen gebonden is. De koningin beroept zich op het principe van de nationale soevereiniteit (waar ook Holbach van uitgaat). Bovendien, sinds Hendrik VIII, Elizabeths vader, gaat de vorst over de godsdienst, niet de paus. Volgens het standpunt van Elizabeth is de Britse staatsburger aan niemand gehoorzaamheid verschuldigd dan aan de nationale staatswetten, dat wil zeggen: aan haar. De paus daarentegen stelt zich op het standpunt van de eeuwige goddelijke wet, die door hem, als Gods plaatsvervanger op aarde, dient te worden uitgelegd. Filips II is niet meer dan een handlanger van de paus.

Waarom lijkt dit zo op onze eigen tijd? Omdat Europese samenlevingen in de eenentwintigste eeuw in feite in een vergelijkbare situatie zijn komen te verkeren als de Britse samenleving uit de zestiende eeuw. De boodschap van het wahabisme, salafisme, de Moslimbroederschap, Al-Shabaab en andere extremistische is-

lamistische bewegingen is een radicale: men is ofwel moslim ofwel Europees staatsburger. Als men voor het eerste kiest, dan zal men zijn leven moeten laten leiden door de heilige wetten (de sharia, de Koran, de Hadieth en andere sacrale bronnen), ook wanneer die strijdig zijn met wat de vorst (de nationale wetgever) van hen verwacht. Gods wet staat boven de menselijke wet. Een vergelijk is niet mogelijk.

De Europese overheden proberen een ander perspectief te laten zien. Net als Elizabeth zeggen zij: 'Je leeft hier. Je bent vrij in je godsdienstige beleving. Je moet je alleen wel aan de nationale wetten houden. Als je bezwaar hebt tegen die wetten, ook goed. Maar richt dan een politieke partij op en ga meerderheden werven om die wetten te veranderen. Als je je beledigd voelt over "godslastering" deponeer dan een klacht bij het Openbaar Ministerie. Maar zolang je de wetten niet hebt kunnen veranderen langs democratische weg, ben je daaraan gebonden.'

Dat was niet alleen het standpunt van Elizabeth, maar ook het uitgangspunt waarop het moderne statensysteem is opgebouwd en zoals dat wereldwijd functioneert sinds 1648 (de vrede van Münster).[106] Maar juist dát systeem werd niet erkend door Filips II en ook niet door de paus. 'She will pay,' mompelt Filips II in de film, verwijzend naar Elizabeth. En nadat hij de grootste vloot van zijn tijd heeft laten bouwen, zegt hij: 'I call the legions of Christ to war.' Dat is een woordkeus die sterk doet denken aan de islamistische jihad, maar ook aan de heilige oorlogen die het volk van Israël voerde tegen de Amalekieten en andere oude volkeren.[107]

De twintigste- en eenentwintigste-eeuwse parallellen liggen voor de hand. In 1989 sprak de sjiitische ayatollah Ruhollah Musavi Khomeini een doodvonnis uit over de schrijver Salman Rushdie en in 2001 vlogen op bevel van de soennitische Osama Bin Laden de vliegtuigen in de Amerikaanse Twin Towers.

Sindsdien zijn de veiligheidsdiensten van Europa en de Verenigde Staten – de hedendaagse Walsinghams – op zoek naar radicalen die leven in wat ik aansluitend bij Holbach zou willen noemen 'een dubbele rechtsorde'. Ik doel daarmee op gelovigen die denken dat er een hoger recht is dan dat van de staat, een heilig recht, waaraan zij als goede gelovigen gehoorzaamheid verschuldigd zijn, ook

wanneer hen dat in conflict brengt met de nationale wetten. Denk aan het duaal burgerschap als onderdeel van het profiel van het religieus terrorisme. De hedendaagse Walsinghams zijn op zoek naar deze Pinechassen.[108]

En de Europese staten doen wat Elizabeth probeerde te doen: overleven in een multireligieuze wereld en ondertussen proberen hun religieuze minderheden te laten 'integreren'. Dat wil zeggen: bepleiten dat men zich houdt aan de wetten van de staat waarin men leeft. Niet het heilige recht is wat hier geldt, maar het recht zoals vastgesteld door regering en Staten-Generaal. Het probleem is echter – en hier kom ik terug op het monotheïstisch dilemma – dat in de traditie van het monotheïsme aanknopingspunten liggen voor de terroristische *Weltflucht* die onder de huidige omstandigheden zulke gewelddadige consequenties heeft. Het was opnieuw Holbach die daarvoor reeds in de achttiende eeuw waarschuwde.

Holbach over de christelijke staat

Wat zijn die veelgeprezen voordelen van de christelijke religie voor de staat, vraagt Holbach? Deze betekenen alleen maar dat binnen de staat een andere staat wordt gevormd ('elle forme un État indépendant dans l'État').[109] De christelijke godsdienst stookt de burgers ook op tot rebellie tegenover de vorsten ('elle rend leurs sujets rebelles et fanatiques, quand ces souverains manquent de complaisance').[110] Als de maximes van het christendom werkelijk consequent zouden worden gevolgd, zou een politieke gemeenschap helemaal niet kunnen bestaan.[111] De eerste kerkvaders hebben dat ook duidelijk uitgesproken. Volgens Lactantius (ca. 250-320) kon een christen geen soldaat zijn. Volgens Justinus (100/114-165) kan een christen geen magistraat zijn. Volgens Chrysostomus (ca.347-407) kon een christen niet handeldrijven. De ware christen – dat is iemand die zich alleen overgeeft aan het contemplatieve leven, iemand die zich geheel oriënteert op een leven na dit leven en die dus met de zaken van deze wereld niets van doen wil hebben.[112] Je kunt het ook als volgt formuleren: naties die door het christendom worden verlicht, vervallen noodzakelijker-

wijs tot een wildemansbestaan ('les nations éclairées par l'Évangile rentreraient dans l'état sauvage'). Het christendom is destructief voor elke vorm van samenleving ('une telle religion, dis-je, est destructive pour toute société').

Holbach zet de zaak op scherp. Misschien is dat ook wel de taak van een filosoof. Het is gemakkelijk bezwaren te formuleren tegen zijn aanklacht tegen één vorm van het monotheïsme. Men kan zeggen: 'Maar zo gaat het helemaal niet. De meerderheid van de christenen ontpopt zich níet tot Pinechassen. De overgrote meerderheid van de christenen volgt de logica van het monotheïsme helemaal niet consequent. De meerderheid van de priesters doet ook niet wat Elia aanraadde: het laten doden van mensen die een ander geloof aanhangen. En de meerderheid van de officiële politieke leiders van het monotheïstisch geloof doet ook niet wat Mozes deed: oproepen tot een vernietigingsoorlog tegenover iedereen die het geloof van Mozes niet deelt. Dat deden Bin Laden en paus Pius v, maar de meeste politieke leiders van het monotheïsme hebben altijd een zekere scheiding van kerk en staat gerespecteerd, een zekere "matiging" in het geloof betracht.'

Zou deze kritiek op het hier ontwikkelde perspectief niet juist zijn?

Zeker, tot op zekere hoogte is ze juist. In de feitelijk bestaande politieke werkelijkheid wordt de soep niet zo heet gegeten als hij wordt opgediend. Maar hoe komt dat? Kan het zijn dat dit komt doordat de meeste hedendaagse culturen *mengvormen* zijn tussen monotheïsme en polytheïsme? Kan het zijn dat het polytheïsme een matigende invloed heeft gehad op de onverbiddelijke logica van een tot in het uiterste doorgevoerd monotheïsme? En zou ons dat niet tot de verdediging moeten brengen van wat ik hiervoor 'cultureel polytheïsme' heb genoemd?

Als wat ik hier schrijf een zekere mate van overtuigingskracht heeft, dan is dat van grote betekenis voor de Europese cultuur. Daarin is niet alleen de geest van het monotheïsme te onderkennen, maar ook de geest van het veel tolerantere polytheïsme, en dat heeft een matigende invloed gehad op de Europese cultuur. Mensen als Pinechas, Mozes, Bin Laden en paus Pius v hebben daardoor minder kans gekregen hun stempel te drukken op de Eu-

ropese cultuur. Het 'feitelijk bestaande christendom' waarmee we in de politieke praktijk worden geconfronteerd, is niet het onversneden christendom dat Holbach beschrijft. Maar dat neemt niet weg dat Holbach gelijk heeft dat áls beide partijen, paus en keizer, voet bij stuk houden in hun pretenties juridisch bindende wetten te mogen maken voor deze wereld, een kolossaal probleem voorligt, zoals overigens ook de geschiedenis van de verhouding tussen kerk en staat uitwijst.[113] Wanneer de geestelijke machten werkelijk de kans krijgen om, zoals de profeet Elia deed, politieke macht uit te oefenen, ontstaat een enorm probleem ten aanzien van de nationale soevereiniteit. Wanneer die geestelijke machten bovendien nog op een grillige manier kunnen opereren dwars tegen het legitieme gezag in, zoals Pinechas deed met goedkeuring van de Heer, ontstaat een situatie van religieus-politieke anarchie die de opmaat vormt voor religieuze terreur.

Een van de grote problemen met het cultuurchristendom of cultureel monotheïsme is dat men een blinde vlek heeft voor de hier beschreven processen. Men heeft een romantische kijk op de Europese cultuurgeschiedenis. Men is 'vergeten' welke enorme problemen zich hebben voorgedaan in de verhouding tussen staat en religie in de zestiende en zeventiende eeuw, men constateert vervolgens dat zich in de eenentwintigste eeuw een soort vrijzinnig christendom heeft ontwikkeld, en men wil ons doen geloven dat we dat grotendeels verdampte christendom tot de traditionele *Leitkultur* van Europa zouden kunnen proclameren. Maar wat de cultuurchristen nalaat uiteen te zetten, is welke krachten en invloeden precies van dat christendom zo'n gematigde godsdienst hebben gemaakt. Wat men ook nalaat, is te benoemen welke onderdelen in de monotheïstische traditie voor problemen hebben gezorgd. Zoals gezegd: morele heteronomie, antimodernisme, duaal burgerschap en een legitimatie voor martelaarschap.

Nogmaals Abraham en zijn bereidheid Isaak te offeren

In het voorgaande heb ik verschillende verhalen uit de Hebreeuwse Bijbel geanalyseerd en geprobeerd te onderzoeken of daarin

elementen besloten liggen die ons bekend voorkomen uit het profiel van het religieus terrorisme: het verhaal van Pinechas, van Elia, van Abraham en van Jefta. Daarbij is opgevallen dat Abrahams bereidheid om zijn zoon te offeren een goede illustratie vormt van de morele heteronomie. De dreiging van duaal burgerschap waarvoor Holbach zo waarschuwt, vinden we geïllustreerd in het verhaal van Pinechas, evenals in het verhaal van Elia en de profeten van Baäl. Ook hebben we gezien hoe het antimodernisme als onderdeel van het profiel van het religieus terrorisme terugkomt in het verhaal van Elia, het verhaal van Pinechas en in het verhaal van Abraham. De vernietigingsoorlog die Pinechas en Elia voerden tegen godsdienstvrijheid, lijkt sterk op de wijze waarop de Somalische aanvaller van Westergaard probeert de enig ware God en zijn profeet te beschermen. Dáárvoor, om het redden van de eer van God, was alle geweld ruimschoots gerechtvaardigd. Denk aan Elia, die de profeten van Baäl daadwerkelijk laat ombrengen. Denk aan Roeder, die het vermoorden van een abortusarts gerechtvaardigd acht.

Ook Pinechas was bereid tot moorden, zelfs tot het vermoorden van iemand van zijn eigen gemeenschap: Zimri. Zimri was iemand van zijn eigen stam en ook dat was dus in strijd met beginselen van recht en moraal. Niettemin, Pinechas was daartoe bereid, want hij meende dat een dergelijke daad werd gerechtvaardigd omdat hij de wil van God ten uitvoer bracht.

Ook Abraham was bereid een moord te plegen, maar hier gaat het om het vermoorden van zijn eigen zoon. Dat gaat verder. Er is misschien nog maar één hoger offer dat van iemand kan worden gevraagd (daar kom ik hierna op) en dat is het opofferen van *je eigen leven* op grond van een als goddelijk geïdentificeerd bevel. Abraham was bereid om het offer van zijn eigen zoon te brengen en hij werd daarvoor geprezen door de Heer. Doordat hij bereid was dit offer te brengen, gaf hij aan dat het ten uitvoer leggen van de goddelijke wil hem boven alles ging.

Begrijpelijkerwijs hebben theologen eeuwenlang met dit verhaal geworsteld. Gerrit de Kruijf (geb. 1952), hoogleraar systematische theologie aan de Universiteit Leiden, schrijft na het vermel-

den van de feiten van het geval: 'Zo staat het er. De vader van de gelovigen, dat is Abraham juist doordat hij bereid is tot deze daad.'[114] Hoe kunnen wij ooit kinderen van deze vader zijn, vraagt De Kruijf[115]

Dat lijkt mij inderdaad een goede vraag. De Kruijf voelt heel goed aan dat het hierbij gaat om een kwestie die het hart van het monotheïstische geloof raakt (wat minder het geval is met het verhaal van Elia en Pinechas). Maar dan geeft De Kruijf een interpretatie aan het verhaal die berust op een vooronderstelling die ik niet erg overtuigend vind. Hij zegt: 'Al aan het begin staat er dat God Abrahams geloof op de proef gaat stellen. Dat wist Abraham niet, maar dat weten wij wel. Wij weten dat God, in tegenstelling tot andere goden in Abrahams wereld, geen kinderoffers wil.'[116]

De Kruijf speelt hier met de gedachte dat de angel uit het verhaal wordt getrokken omdat wij – als lezers – iets weten wat Abraham niet wist. Maar het is zeer de vraag of dat relevant is. De kern van het verhaal lijkt mij:

(1) Van Abraham werd gevraagd zijn zoon te offeren;
(2) Hij blijkt bereid dat te doen;
(3) Hij wordt voor die bereidheid geprezen.

De Kruijf legt echter de nadruk op het feit dat het offer in het verhaal van Abraham niet hoefde te worden gebracht, en dat het dus alleen gaat om de gehoorzaamheid van Abraham. De Kruijf zegt wel: 'Dat is wreed genoeg', dus kennelijk bevredigt het verhaal hem ook niet helemaal, maar het is in ieder geval niet zo erg als wanneer het offer daadwerkelijk zou zijn gebracht (en aanvaard). 'Mag God op zo'n manier met mensen omgaan? Mag God zoiets vragen?' voegt hij toe. Hij verklaart het moeilijk te vinden om 'tot dit verhaal door te dringen'.[117]

Abrahams offer als voorafschaduwing van Gods offer

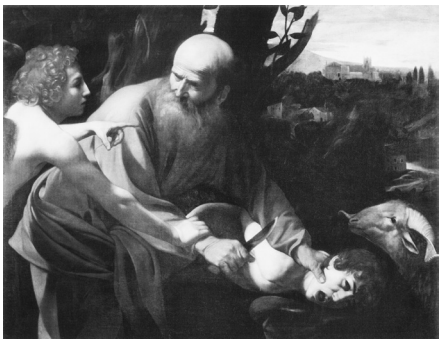
Dat alles wordt niet gemakkelijker wanneer we in het verhaal een voorafschaduwing lezen van de bereidheid van God om *zijn*

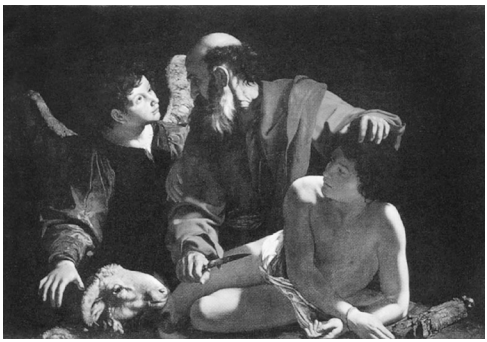
eigen zoon, Jezus Christus, te laten sterven voor het heil van de mensheid.[118] In hoofdstuk 5, de paragraaf 'De dochter van Jefta als brandoffer opgedragen', heb ik al aangegeven dat in de vroege kunst Jefta en Abraham werden afgebeeld als helden die niet alleen bereid waren te doen wat God hun vroeg te doen, maar ook wat God zelf bereid was te doen *met zijn eigen zoon*.[119] Hoe kon het dan verkeerd zijn? Toch kan men bij kunstenaars, zoals men kan verwachten, verschillende accenten onderkennen in de wijze waarop deze gebeurtenis artistiek geïnterpreteerd is. 'Er zijn honderden interpretaties van dit bijbelse verhaal,' schrijft Edward Kessler (geb. 1963) in *Bound by the Bible* (2004), een boek dat geheel gewijd is aan de interpretaties van het offer van Abraham.[120]

Rembrandts *Abraham en Isaak* (1634) geeft de gebeurtenis in al haar gruwelijkheid weer, met name omdat Abraham het gezicht van Isaak met zijn linkerhand bedekt houdt en de ogen van de toeschouwer, ook door de lichtval, naar de blote hals van Isaak getrokken worden, die Abraham zou moeten doorsnijden. In Titiaans *Abraham en Isaak* (1542-1544) is dat heel anders. Daar ligt het accent op de engel die de hand van Abraham tegenhoudt. De nadruk ligt dus op de onderbreking van de actie (net als wat hedendaagse theologen naar voren halen). Tiepolo's *Het offer van Isaak* (1726-1729) toont ons Abraham die de engel strak aankijkt alsof hij wil zeggen: 'Zeg het maar, wat moet er gebeuren?' Caravaggio's *Het offeren van Isaak* (1603) legt echter weer de nadruk op de angst en het afgrijzen van Isaak. Het gelijknamige schilderij in de Piasecka-Johnson Collection in Princeton (waarvan omstreden is of het van Caravaggio zelf is) toont ons een Isaak die min of meer verdoofd voor zich uit kijkt alsof hij niet lijkt te kunnen bevatten wat aanstaande is. Andrea del Sarto's *Het offer van Abraham* (1529) onderscheidt zich door de accepterende houding die een geheel naakte Isaak lijkt uit te stralen. Nicolaas Maes' (1643-1693) *Het offer van Isaak* laat ons een uitgestrekt lichaam van Isaak zien.

Interessant is weer de vergelijking tussen Abraham en Jefta. Tegenwoordig zal het verhaal van Jefta door vele theologen en gelovigen worden afgewezen als een vergeten en niet-relevant verhaal, net als het verhaal van Pinechas. Maar kan men dat ook doen met het verhaal van Abraham en Isaak? Dat is veel moeilijker. Hoeveel

Linksboven. Rembrandt, *Abraham en Isaak* (1634).
Rechtsboven. Maes, *Het offer van Isaak* (1653-1654).
Onder. Tiepolo, *Het offer van Isaak* (1726-1729).





Linksboven. Caravaggio, *Het offeren van Isaak* (1603).
Rechtsboven. Caravaggio, *Het offeren van Isaak* (1605).
Onder. Naar Andrea del Sarto, *Het offer van Abraham* (1529).

bij het verhaal van Abraham en Isaak op het spel staat, blijkt duidelijk uit de vaststelling van De Kruijf wanneer hij schrijft:

> Want met ons begrip voor wat God Abraham gebiedt, staat dan ineens heel het evangelie op het spel. In het midden van het geloof staan huiveringwekkende gebeurtenissen van offer, liefde en dood, waar we alleen maar omheen kunnen praten. Ze zijn ons natuurlijk veel te vertrouwd, we zingen ze gemakkelijk weg, maar je voelt dat je je daarmee een beetje beschermt tegen wat er eigenlijk in die verhalen gebeurt: dat God zelf de hand had in Pasen, niet alleen in de opstanding, ook in de kruisiging. En dat betekent, denk ik, dat als wij het evangelie geloven, wij belijden dat daar dingen gebeuren die wij niet kunnen bevatten, maar waarvan we misschien toch leren en waar we dan maar 'omheen' praten.[121]

Ik vind dat een eerlijke passage. De Kruijf realiseert zich dat 'heel het evangelie op het spel staat'. En over de bendenkingen, zegt hij: '(...) We zingen ze gemakkelijk weg (...).' God had zelf de hand in Pasen. We praten er maar een beetje omheen.

Dat is inderdaad wat ik denk dat vaak gebeurt. In juni 2010 was ik met een groep studenten in Oxford. We woonden een dienst bij in de kapel van New College. Het was een sprookjesachtige sfeer. Kaarsen, jonge misdienaartjes in feestelijke kleding. Prachtige muziek. Ik zong mee, maar ik las ook de teksten en die gaan dan – hoe kan het anders? – over de centrale leerstukken van het christelijk geloof. Centraal in de christelijke leer is de 'verzoening' of *atonement*. Christus sterft aan het kruis om 'onze zonden' schoon te wassen.[122] Richard Dawkins, de 'hogepriester van het atheïsme', noemt met name dit onderdeel van de christelijke leer in *The God Delusion* een 'repellent doctrine' (weerzinwekkende doctrine).[123] Hoe kan de ene mens gestraft worden voor 'zonden' die een ander mens zou hebben begaan? Ons rechtssysteem is, net als onze ethiek, gebaseerd op een heel andere doctrine: dat iemand alleen schuldig kan zijn voor zijn éigen daden. Iemand kan ook alleen worden gestraft voor zijn eigen daden. Dat andere mensen dus plaatsvervangend zouden kunnen worden gestraft voor iets wat je

zelf gedaan hebt, is een onmogelijke doctrine. Daarmee zou niemand akkoord mogen gaan. Niet degene die het systeem bedenkt, niet degene die het lijden van de ander op zich neemt, en niet degenen voor wie dat plaatsvervangend lijden wordt overgenomen.

Nadat we de kerk uit kwamen liepen we bijna Richard Dawkins, toevallig een fellow van New College, in de armen, die zijn racefiets aan het parkeren was. Dawkins zou niet hebben meegezongen. Dat had ik wel gedaan. Verbeeldde ik het mij of keek hij mij inderdaad wat indringend en bestraffend aan?

Later sprak ik met mensen die ook de dienst hadden bezocht, en ik vroeg hun wat zij vonden van de teksten die zij hadden gezongen. Maar het bleek al snel dat niemand die teksten echt gelezen had. Men zong mee met iets waarvan men de inhoud niet kende. Opvallend was dat de meezingers ook niet bewust bleken te omarmen wat men had gezongen. Men had de verzoening, Christus' plaatsvervangend lijden, zelfs niet 'weggezongen', zoals De Kruijf zegt, omdat men, zo lijkt het, helemaal niet de kennis heeft van de christelijke dogmatiek die Dawkins en De Kruijf wel hebben. Toen we aan de praat raakten over de inhoud van die teksten, bleek niemand het idee van de *atonement* een aansprekend idee te vinden.

Of zijn velen ook fideïsten en gaat men voor het credo quia absurdum? Die uitspraak van Tertullianus wordt vaak opgevoerd om te onderbouwen dat je nu eenmaal niet alles kunt begrijpen van de christelijke leerstukken. Sommige dingen moet je maar 'geloven'. Zo gesteld klinkt het onschuldig genoeg. Maar het kan ook worden gehanteerd niet in de kentheoretische, maar in de morele betekenis: sommige dingen moet je nu eenmaal dóen, ook al lijken ze moreel afschrikwekkend.

Dan komen we in feite bij het religieus terrorisme. De religieuze terrorist heeft 'geleerd' zijn morele bedenkingen op te schorten. Hij heeft geleerd volledig te gaan voor de onbegrijpelijke transcendente boodschap die hem wordt aangereikt. Net als Abraham, Pinechas, Jefta en degenen die in opdracht van Elia bereid bleken moorden te plegen. Dan maak je de sprong waarbij je het zedelijk beoordelingsvermogen uitschakelt en inderdaad als een machine gaat voor de harde logica van het goddelijk bevel, *wat dat*

ook moge inhouden. Wanneer men die weg bewandelt en dus niet meer 'wegzingt' (De Kruijf) wat ons in het verhaal van het christendom tegemoet treedt, dan zijn allerlei andere verhalen uit de Bijbel helemaal niet zo onbegrijpelijk meer. Als men ze zou benaderen vanuit de theorievorming over de ethiek, dan zou je kunnen zeggen dat wat ons in Genesis 22 tegemoet treedt de 'goddelijke bevelstheorie' van de moraal is. De legitimatie van moraal is in één en ook maar één ding te vinden: in de overeenstemming met de goddelijke wil.

Volgens de Amerikaanse schrijver Jonathan Kirsch (geb. 1949) ligt hier de essentie van het monotheïsme. 'De militantste monotheïsten – zowel joden als christenen als moslims – omarmen het geloof dat God het bloed vraagt van de niet-gelovigen.'[124] Kenmerkend voor de wereldbeschouwing van de schrijvers van de bijbelboeken is volgens Kirsch dat zij morele slechtheid en zonde niet relateren aan ethisch gedrag. Zij zijn veel meer geïnteresseerd in de zuiverheid van de religie dan in het nastreven van rechtvaardigheid. De allerhoogste zonde is niet moord of een andere immorele daad, maar het aanbidden van de verkeerde goden.[125]

Het behoeft nauwelijks betoog dat vanuit het perspectief dat Kirsch ons voorhoudt het verhaal van Abraham waar De Kruijf zichtbaar moeite mee heeft, helemaal niet zo atypisch is voor de logica van het monotheïsme als men zou wensen. In de eerste Brief aan de Korinthiërs lezen we: 'U kunt niet drinken uit de beker van de Heer en ook uit die van de demonen, u kunt niet deelnemen aan de maaltijd van de Heer en ook aan die van de demonen'. (1 Korinthiërs 10:21) De vrijzinnige theoloog denkt dan: inderdaad, men moet voor God gaan en niet voor de demonen. En 'voor God gaan' betekent het goede doen en het kwade nalaten. Vervolgens stapt men dan ten aanzien van de *daadwerkelijke invulling* van dat 'goede doen' over op een heel ander register, namelijk dat van de autonome ethiek. Men schuift dan stilzwijgend 'de God van de Bijbel' terzijde.[126] Wat Kirsch ons nu voorhoudt, is dat dit inconsistent is. En dan ontstaat het soort problemen waarmee de gelovigen worstelen, want zij begrijpen niet dat hun God dingen van hen vraagt die zo manifest immoreel zijn. Zij begrijpen niet dat die dingen alleen maar immoreel zijn op grond van een *van de*

religie onafhankelijk perspectief. Blijft men echter binnen de logica van het militante monotheïsme dat volgens Kirsch de bijbelschrijvers voor ogen staat, dan vallen de verhalen van Elia, Pinechas en Abraham veel beter op hun plaats.

De Makkabeeën en het martelaarschap

In het voorgaande heb ik verhalen uit het Oude Testament in verband gebracht met onderdelen van het profiel van het religieus terrorisme. Zo vinden we daar morele heteronomie (voornamelijk Abraham en Jefta), duaal burgerschap en de verwerping van nationale soevereiniteit (Pinechas), een antimodernistische strijd tegen vrijheid van godsdienst en vrijheid van expressie (Pinechas, Elia). Eén element uit het profiel van het religieus terrorisme heb ik nog onvoldoende belicht, en dat is het martelaarschap. Toch is dat waar veel mensen religieus terrorisme mee zullen associëren. Jigal Amir blijkt bereid een levenslange gevangenisstraf op zich te nemen voor zijn moord op Jitzak Rabin. Hetzelfde geldt voor Scott Roeder, die de abortusarts George Tiller vermoordde. Islamistische terroristen blijken bereid zichzelf op te blazen, zoals Abdulmutallab, de 'Underwear Bomber' van kerst 2009, bereid was geweest te doen (en waarin hij geslaagd zou zijn als hij niet was overmeesterd door zijn medepassagiers).[127] Martelaarschap is een van de meest prominente kenmerken van het religieus terrorisme. Het is ook een kenmerk dat terrorismebestrijders de meeste zorgen baart. Want hoe bind je de strijd aan met een vijand die de dood niet vreest? Een van de opvallendste dingen voor buitenstaanders is de onvoorstelbare toewijding waarmee een religieuze terrorist zich aan zijn missie zet.

Opnieuw geldt: de monotheïstische traditie bevat verschillende verhalen die ons daarover iets vertellen. Belangrijke verhalen vinden we in de zogenaamde deuterocanonieke boeken, zoals het verhaal over de marteldood van de zeven broers en hun moeder in 2 Makkabeeën 7.[128] De boeken 1 en 2 Makkabeeën zijn genoemd naar Makkabeus ('de Makkabeeër') en behandelen de geschiedenis van de Makkabeeën, de priesters-vorsten van Judea, die in opstand

kwamen tegen hun Griekse overheersers.[129] De achtergrond van het verhaal waar het mij om gaat, is dus de vervolging van de Israelieten onder vreemde heerschappij. Dat was de heerschappij van Antiochus IV (ca. 215-164).

Alexander de Grote (356-323) dacht – het lijkt enigszins op het optimisme van de Amerikanen ten aanzien van de export van democratie naar andere delen van de wereld – dat het hellenisme vanzelf, of door de innerlijke kracht van deze manier van denken, de harten zou veroveren van de volkeren die door hem werden overwonnen. Een van Alexanders opvolgers was Antiochus IV, die echter niet heerste met de openheid die de Griekse geest eigen was. Hij kon maar niet begrijpen dat die weerbarstige joden vasthielden aan hun religieuze gebruiken en zeden, en geen respect wilden betonen aan de Griekse goden en godinnen. Hij zou hun het hellenisme wel met harde hand bijbrengen. Hij verbood traditionele riten van het joodse volk, zoals de besnijdenis. Hij maakte het onmogelijk dat de sabbat werd geëerd. Hij verbood ook dat offers werden gebracht aan de god van Israël, en hij probeerde het Joodse volk te dwingen offers te brengen aan de Griekse goden en godinnen.[130]

Het is tegen deze achtergrond dat men het verhaal moet lezen van de zeven broers en hun moeder die werden gearresteerd en met gesels en riemen werden gemarteld om hen te dwingen varkensvlees te eten. Hun weigerachtigheid werd gruwelijk bestraft. Van een van hen werden de handen en voeten afgehakt – dit alles voor de ogen van de overige broers en hun moeder (2 Makkabeeën 7:5). De broers en hun moeder – en hier komt het martelaarschap – spoorden elkaar aan de dood moedig onder onder ogen te zien. Immers, de Heer zou zich zeker over hen ontfermen, zoals Mozes had gezegd.

Na de eerste broer werd ook de tweede broer op verschrikkelijke wijze gemarteld. Ook die gaf niet toe en zei: 'U beneemt ons nu wel het tegenwoordige leven, maar de koning van de wereld zal ons na onze dood tot een nieuw, eeuwig leven opwekken, omdat we omwille van zijn voorschriften gestorven zijn.' (2 Makkabeeën 7:9)

De derde broer stak zijn tong uit en bood trots zijn handen aan: 'Uit de hemel heb ik ze gekregen, omwille van Gods voorschriften

doe ik er afstand van, en van hem hoop ik ze weer terug te krijgen.' (2 Makkabeeën 7:11)

De koning stond, zo vermeldt het verhaal, versteld van de geesteskracht van deze mannen, die zich van pijn niets leken aan te trekken.

De vierde die hetzelfde lot onderging, zei: 'De dood door mensenhanden wordt begerenswaardig door de hoop die God ons geeft: dat hij ons weer zal opwekken. Voor u echter zal er geen opstanding tot nieuw leven zijn.' (2 Makkabeeën 7:14)

De vijfde broer dreigde de koning met de folteringen die God aan hem zou volstrekken als straf voor zijn wrede heerschappij. Maar de standvastigste van allen was toch wel de moeder, die elk van haar zonen opdroeg te volharden in hun weigering; dat alles in de overtuiging dat de schepper van de wereld hun allen de levensadem zou teruggeven omdat 'jullie jezelf nu opofferen omwille van zijn voorschriften' (2 Makkabeeën 7:23). Toen de koning aan de moeder vertelde dat de laatste zoon zijn huid kon redden en zelfs rijk zou worden als hij als laatste besloot het varkensvlees toch maar te eten, verklaarde de moeder tot de zoon: 'Wees niet bang voor die beul, maar laat zien dat je je broers waardig bent en aanvaard de dood, dan zal ik door Gods barmhartigheid jou en je broers terugkrijgen.' (2 Makkabeeën 7:29)[131]

Je kunt niet anders dan dit soort verhalen met gemengde gevoelens lezen. Wat de moeder en de broers wordt aangedaan is afgrijselijk. Gemeten naar hedendaagse maatstaven van godsdienstvrijheid en het recht om een eigen levensstijl te ontwikkelen staan zij in hun recht. Antiochus IV was een dictator. Burgerlijke ongehoorzaamheid tegen zijn heerschappij was alleszins moreel gerechtvaardigd. Anderzijds, de wijze waarop deze martelaren vasthouden aan het volgen van betrekkelijk arbitraire gebruiken waarvan het schenden onder de aangegeven omstandigheden ongetwijfeld genade zou hebben gevonden in de ogen van hun volkomen goede en genadige god, heeft iets beangstigends. Het zijn deze verhalen die toch wel enig licht werpen op de grote rust en vastberadenheid die sommige zelfmoordterroristen uitstralen.

Nu kan men zeggen dat het niet de godsdienst is die hiertoe stimuleert. Dit is wat van godsdienst is gemáákt. De monotheïstische traditie is rijk aan de meest diverse verhalen. Daarin zijn verhalen te vinden, zoals ik die heb opgevoerd en geïnterpreteerd, maar ook hele andere verhalen. Waarom niet de Bergrede aangehaald (Mattheus 5-7; Lucas 6:17-49)? Of het verhaal van de barmhartige Samaritaan (Lucas 10:25-37)? Of het verhaal van de overspelige vrouw (Johannes 8:1-12)? Waarom alleen die verhalen opgevoerd waarin sprake is van morele heteronomie, duaal burgerschap, martelaarschap en de strijd tegen de moderniteit? Natuurlijk, als je die verhalen zoekt, dan kun je ze vinden. Maar wat zegt dat? Is dit niet een hoogst eenzijdige manier van opereren? Doe ik hiermee wel recht aan de monotheïstische traditie in haar geheel? Heb ik hiermee geen 'karikatuur' gemaakt van de monotheïstische god? Heb ik niet selectief gelezen in de Hebreeuwse Bijbel? Heb ik niet in feite alleen maar voor het voetlicht gehaald wat past in mijn vooropgezette plan om van de Bijbel een gewelddadig boek te maken?

Mijn antwoord is dat ik helemaal niet de bedoeling heb om een representatief beeld te geven van de monotheïstische traditie. Zoiets is niet mijn ambitie, maar ook wanneer dat wel mijn ambitie zou zijn geweest dan zou het mijn capaciteiten verre overschrijden.

Wat de bedoeling is van mijn excursie op het terrein van de theologische hermeneutiek, is niet meer dan begrijpen waarom sommige mensen een gewelddadige interpretatie geven aan de monotheïstische traditie. Ik wil begrijpen of het gedrag van Abdulmutallab, Amir en Roeder ook maar enigszins iets te maken kan hebben met de godsdienst die zij belijden. Het gaat mij om de theologie *van het terrorisme*. Wie zou zeggen dat ik hiermee insinueer dat álle gelovigen potentiële terroristen zijn, doet onrecht aan wat ik expliciet schrijf, zoals ik al in de paragraaf over de 'negatieve visie' op religie in hoofdstuk 1 van dit boek aan de orde heb gesteld.

Het monotheïstisch dilemma wil ook geen veroordelend vonnis uitspreken over het monotheïsme in zijn algemeenheid. Ik wil ie-

der aanmoedigen in de Bijbel en de Koran talloze mooie verhalen te zoeken die een bijdrage kunnen leveren aan deradicalisering, liefdadigheid en de wereldvrede. De overgrote hoeveelheid van de literatuur over religies is aan dit onderwerp gewijd, dus aan goede boeken geen gebrek. Maar we hebben ook de dure plicht om radicalisering te *begrijpen*, en dat kan niet zonder dat we ons begeven in de theologische context, zoals ik nu hoop duidelijk te hebben gemaakt.

Wat we ook moeten hopen, is dat de monotheïstische tradities zich zullen ontwikkelen in een minder gewelddadige richting. Laten we hopen dat de Bergrede het uitgangspunt wordt, niet het verhaal van Pinechas of het verhaal van Elia.

Nu nog een opmerking over politiek. Het zijn *politieke* ideologieën en interpretaties die de monotheïstische traditie in een verkeerde zin verder ontwikkelen. Om dat te illustreren wil ik ingaan op de politisering van de religie, zoals die sinds de jaren zeventig van de twintigste eeuw opgang heeft gemaakt. In hoofdstuk 8, het laatste hoofdstuk, hoop ik de lijn door te zetten die is ingezet in de voorgaande hoofdstukken. Die lijn is dat het probleem met het religieus terrorisme niet de religie an sich is, ook niet het monotheïsme per se, maar de politiek-ideologische vormgeving die men heeft gegeven aan het monotheïsme.

Waar mijn benadering verschilt van die van gewone vrijzinnige theologen, is dat ik wil verdedigen dat met die constatering het probleem nog niet de wereld uit is. Voor een vrijzinnige theoloog is dat wel het geval. Die constateert dat 'religie' of 'het monotheisme' niet het probleem is, want men kan de monotheïstische traditie ook *niet-gewelddadig* interpreteren. Zie je wel? Het is allemaal maar een kwestie van 'interpretatie'.[132] En daarmee denkt de vrijzinnige theoloog zijn punt te hebben gemaakt en kan iedereen weer gerust ademhalen. Mensen als Pinechas zijn er maar enkelen. De profeet Elia die aanzet tot moord – dat neemt niemand meer serieus. Het verhaal van Abraham kun je ook lezen als een mooi verhaal over godsvertrouwen. Het verhaal van Jefta is een beetje lastig, maar wie doet nu nog iets met Jefta? Bovendien blijkt uit het verhaal van Jefta niet dat God het goedvindt dat Jefta zijn dochter als brandoffer opdraagt.

Zo gaat dat doorgaans. Vervolgens gaat de vrijzinnige theoloog op zoek naar mooie verhalen over de barmhartige Samaritaan, de Bergrede, de overspelige vrouw die niet gestenigd mag worden, en meer. En dan zegt men: 'Waarom ga je díe verhalen niet eens analyseren? Zit daar niet heel veel moois in? Waarom je niet aansluiten bij het cultureel monotheïsme?'

Met andere woorden: waarom niet het monotheïsme in het hart sluiten zelfs al is het letterlijk genomen misschien ongeloofwaardig?

Mijn antwoord is: dat is het punt niet. Waar het om gaat is dat de verhalen die ík naar voren haal ook in de monotheïstische traditie zitten. En we kunnen constateren dat die verhalen niet zonder invloed zijn. Ik wil dus de monotheïstische traditie bekijken door de ogen van Pinechas en zijn hedendaagse volgelingen. Zit daar iets in, wat zij zeggen? En als daar iets in zit, hoe zouden we dan moeten omgaan met het soort van uitdaging waarvoor zij ons stellen?

Als we de zaak zo voorstellen, dan verschuift de focus van het monotheïsme naar de politieke vormgeving die men aan het monotheïsme heeft gegeven. Ik ben op basis van de problematiek van dit boek niet primair geïnteresseerd in het jodendom, christendom of de islam, maar in het politieke jodendom, het politieke christendom en de politieke islam. Met name de politieke islam plaatst westerse staten voor hoofdbrekens. Daaraan is het laatste hoofdstuk van *Het monotheïstisch dilemma* gewijd.

8 Geen botsende beschavingen, maar botsende ideologieën

> Het belangrijkste aandachtspunt van de wereldpolitiek wordt gevormd door de relaties tussen 'het Westen en de rest'; de elites van sommige verscheurde niet-westerse landen zullen proberen hun landen te laten aansluiten bij het Westen, maar in de meeste gevallen zullen zij enorme moeilijkheden op hun weg aantreffen; een belangrijk brandpunt van conflict in de nabije toekomst zal de relatie zijn tussen het Westen en verschillende islamitisch-confuciaanse staten. Dit wil niet zeggen dat ik de wenselijkheid van botsingen tussen beschavingen bepleit. Het is slechts het verdedigen van een beschrijvende hypothese over hoe de toekomst eruit zou kunnen zien.
>
> Samuel Huntington[1]

In 1989 publiceerde de Amerikaanse politicoloog Francis Fukuyama een veelbesproken opstel onder de titel 'The End of History'.[2] 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 rechtsstaat,[3] 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 niet standhouden. De reden daarvan is dat het grootste deel van die kritiek 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 dit: wat hij zei

was zo irritant. Wat hij zei kón 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 ook niet denken. Fukuyama werd alom van 'triomfalisme' beschuldigd. En in een cultuurrelativistisch geestesklimaat waarin alle culturen geacht worden gelijk te zijn, was dat een doodzonde.[4]

Niettemin had zijn these wel een zekere overtuigingskracht, althans op het moment waarop deze werd gelanceerd: in 1989. 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.[5] 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 een theocratie, precies zoals de islamitische fundamentalisten dat graag zagen. Hier was gelukt waar de groepering van de Somaliër die Westergaard bezocht nog voor aan het strijden was: de realisering van een theocratie. Hoe viel dat succes van het fundamentalisme (want een succes zou men het toch na tien jaar 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,[6] 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 islamistisch 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.[7] 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 boek *De Duivelsverzen* en hij decreteerde dat de schrijver en zijn uitgevers zouden moeten worden gedood. Precies wat Elia voorschreef dat zou moeten gebeuren in het dal van Kison met de profeten van Baäl, en wat Pinechas deed met Zimri en Cozbi. Volgens Khomeini was het de taak van elke rechtgeaarde moslim de Britse schrijver om te brengen, een situatie die later opnieuw actueel zou worden met de Deense cartoonisten, zoals beschreven werd in hoofdstuk 2 van dit boek.[8]

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. Met de halfgeestige maar ook hooghartige kwalificatie van 'crackpot messiah' ter aanduiding van de nieuwe religieuze leiders die zich aandienden op het wereldtoneel, gaf Fukuyama aan dat hij totaal geen besef had van welke veranderingen zich inmiddels op het internationale toneel hadden afgespeeld. Een 'gekke messias' mag dan een 'gek' zijn, maar, zoals we weten uit talloze voorbeelden uit de wereldgeschiedenis (Hitler is misschien wel het meest voor de hand liggende voorbeeld),[9] een 'gek' kan soms grote massa's in beweging zetten, met niet zelden 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 'gekke messias' de hoogste wijsheid is, en een religieuze plicht om aan te voldoen.[10]

Het eerste verschil tussen Fukuyama en Huntington: van ideologie naar beschaving

Slechts vier jaar na de publicatie van een opstel van Fukuyama werd een concurrerend perspectief gepresenteerd dat eveneens

veel indruk maakte.[11] Het gaat om de publicatie van het opstel van de politicoloog Samuel Huntington (1927-2008) onder de titel *The Clash of Civilizations* (1993).[12] Huntingtons benadering lijkt in verschillende opzichten op die van Fukuyama. Ook hij presenteerde – in een goed Duitse negentiende-eeuwse traditie – een grootse these over de gang van de geschiedenis. Ook 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 meer kwetsbaar voor een eindeloos herhaald verwijt dat men over 'hele beschavingen' niet kan generaliseren. Natuurlijk is de stelling dat men over beschavingen niet mag generaliseren, een wat wijsneuzerige opmerking die doorgaans gemaakt wordt door mensen die over allerlei andere zaken zonder het minste gewetensbezwaar vaak verstrekkende generalisaties presenteren: over 'Amerika', over 'het Westen', over 'ons', over 'hen', over 'het leven'. Alleen over 'een beschaving', nee, daar zou men niet over kunnen generaliseren. Goed, dat mag, maar het is wel een – hoe zal ik het zeggen? – enigszins selectief toegepast gewetensbezwaar over generaliseren.

Een ander veelgemaakt bezwaar betrof de 'dynamiek' die men zou missen wanneer men uitspraken zou doen over 'hele beschavingen'. Beschavingen ontwikkelen zich, zo hielden Huntingtons critici hem voor. Inderdaad, beschavingen ontwikkelen zich, net als mensen. Maar waarom de ontwikkeling in de werkelijkheid ons het generaliseren daarover onmogelijk zou maken, is verre van duidelijk. Men kan toch algemene uitspraken doen over de werkelijkheid *op een bepaald moment*? We hoeven bij het generaliseren toch niet de pretentie te hebben dat het gaat om generalisaties voor de eeuwigheid?

Het tweede verschil tussen Fukuyama en Huntington: wel of geen verzoening in zicht?

Een tweede verschil tussen Fukuyama en Huntington is belangrijker. Terwijl Fukuyama een volgeling is van Hegel (1770-1831) en van Karl Marx (1818-1883), is Huntington een volgeling van – overigens zonder dat hij naar hem verwijst – 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 een daarvan zal zegevieren over de andere. Zij botsen en blijven botsen, om het zo maar te zeggen.

Bij Fukuyama was dat anders. Hij was een volgeling van Marx en van Hegel, en dat betekent dat in een soort hogere synthese de ideologische tegenstellingen zouden worden 'opgeheven'. Fukuyama maakte aan het eind van zijn opstel daarover zelfs nog wat nostalgisch-romantische opmerkingen, want in een wereld zonder tegenstellingen zou het allemaal erg saai worden. We zouden sterven van de verveling.

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. We hoefden ons geen zorgen te maken over verveling. Het zou zelfs allemaal erg spannend worden. De uitdrukking 'clash of civilizations' komt overigens al voor bij de Amerikaanse historicus Bernard Lewis (geb. 1916). In zijn opstel *The Roots of Muslim Rage* (1990), dat één jaar na het geruchtmakende essay van Fukuyama verscheen, en drie jaar vóór dat van Huntington, had hij al gesproken over de groeiende frustratie die ontstaan was in de Arabische wereld ten aanzien van de suprematie van de westerse wereld.[13] Ook Lewis sprak van een 'clash'.

Huntington en Lewis riepen een enorme hoop ongenoegen op met hun waarschuwingen. Zonder dat hun werk serieus werd bestudeerd, kregen zij te maken met onwaarachtige beschuldigingen die vaak neerkwamen op een verdraaiing van hun stellingen. Het

lag in 2001 niet prettig in het gehoor de tegenstellingen, eventueel moeilijk te overbruggen tegenstellingen, tussen beschavingen te benoemen. Daarmee, zo luidde een eindeloos herhaald bezwaar tegen Huntington, zou de stelling over de 'clash of civilizations' een self-fulfilling prophecy worden.

Natuurlijk is dit een merkwaardig bezwaar tegen een wetenschappelijke stelling. Een wetenschapper wordt geacht houdbare en universaliseerbare (hij mag generaliseren, moet dat zelfs!) 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.

De opkomst van 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,[14] 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. De aard van die ideologie heeft zeker iets te maken met 'de islam' voorzover extremisten aansluiting zoeken bij de islam als godsdienst en daaraan een sterk politieke toespitsing geven. Hiervoor geldt wat ik in hoofdstuk 3 heb aangegeven (in de paragraaf 'Religieus terrorisme is echt "religieus"') over de drie manieren waarop religie bij terrorisme in het geding is. Allereerst: religie *motiveert* het handelen van terroristen. Ten tweede: religie wordt gebruikt om het handelen van terroristen te *legitimeren*. Als derde: (een bepaalde interpretatie van) religie geldt voor terroristen als een *te beschermen zaak*, desnoods met geweld. Ik heb het eerder aan

de orde gesteld (zie de paragraaf 'Niet de islam maar de politieke islam' in hoofdstuk 4): in de literatuur spreekt men wel van 'islamisme'.[15]

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'.[16] 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.[17]

Europese staten zijn in de afgelopen jaren geconfronteerd met ontspoorde en van de nationale staat vervreemde staatsburgers die radicaliseren in islamistische fantasievoorstellingen over een te realiseren theocratie die de bestaande liberale democratieën zouden moeten vervangen. Ter realisering van die plannen is alles geoorloofd, sterker nog: alles geboden. Religieus geboden. Net als voor Pinechas.

Dit schema komen we telkens tegen in verklaringen van islamistische terroristen of in de testamenten die zij nalaten om te worden gepubliceerd na hun dood als martelaar. Op een video die door Al-Qaida werd vrijgegeven in september 2005, is Mohammad Sidique Khan (1974-2005) te zien, een van de vier zelfmoordterroristen die op 7 juli 2005 aanslagen pleegden in de Londense metro. Op de videoboodschap zegt hij:

> Jullie democratisch gekozen regeringen gaan over de gehele wereld door met gewelddadigheden tegenover mijn volk. En jullie steun voor die regeringen maakt jullie direct verantwoordelijk, net zoals ik ook direct verantwoordelijk ben voor het beschermen en wreken van mijn moslimbroeders en -zusters.
>
> Jullie zullen onze doelen blijven totdat wij ons veilig voelen. En pas als jullie ophouden met het bombarderen, vergassen, gevangen zetten en martelen van mijn volk zullen wij stoppen met dit gevecht. Wij zijn in oorlog en ik ben een soldaat. Nu zullen jullie ook met de realiteit van deze situatie geconfronteerd worden.[18]

Mohammad construeert hier een belangrijke dualiteit: die tussen 'zijn volk' en de rest van de wereld. Het 'pinechastisch moment' komt daarin naar voren wanneer Mohammad in opstand komt tegen de regeringen en zich opwerpt als de ware gelovige die uitmaakt wat 'zijn volk' en 'zijn religie' voorschrijven. Wie daar anders over denkt, kan rekenen op gewelddadig verzet. De religieuze plicht heeft namelijk het primaat boven de morele plicht. De ayatollah weet het beter dan de premier van het land. En in de moderne wereld zijn alle gelovigen 'ayatollahs' geworden als ze maar de ambitie hebben om de uiterste consequenties te trekken uit hun geloof. De heilige wet van de sharia gaat boven de nationale wet.

We zien in de ideologie van het islamisme een herleving van de grondtrekken van het monotheïstisch dilemma, zoals hierboven is geschetst. Merkwaardig genoeg zijn de verhalen waarmee men de denkwereld van de hedendaagse islamistische terroristen het best kan illustreren, de verhalen die hiervoor werden behandeld: het verhaal van Pinechas in Numeri 25, het verhaal van Abraham die zijn zoon bereid is te offeren, en het verhaal van Elia die zijn gezag probeert te herbevestigen over het Israëlitische volk door zich op te werpen als de enige rechtmatige interpreet van de wil van God en door de geloofsgemeenschap tot misdaden tegenover de profeten van Baäl te stimuleren (hen te vermoorden in het dal van Kison). Het verhaal van de moeder met de zeven zonen die bereid zijn het martelaarschap op zich te nemen, getuigt van de enorme vasthoudendheid waartoe religie mensen kan inspireren.

Wat ayatollah Khomeini in 1989 deed, was het volgende. Hij constateerde, net als Pinechas en Elia, dat de verkeerde goden werden aanbeden of dat over de God die moest worden aanbeden de verkeerde opvattingen werden gehuldigd ('ketterse opvattingen'). Wat moest de straf daarop zijn? Die straf was de doodstraf, net als met Zimri en Cozbi in het verhaal van Pinechas en de profeten van Baäl in het verhaal van Elia. Op het aanbidden van de verkeerde goden of het belasteren van de enig ware god (in de monotheïstische traditie zijn die twee dingen identiek) staat altijd de zwaarst denkbare straf (de doodstraf) omdat het hier gaat om het zwaarst denkbare delict (ontrouw aan de enige ware God).[19] Die doodstraf is dan ook lange tijd opgelegd in de westerse we-

reld. De inquisitie, niet ten onrechte aangeduid als 'een van de opmerkelijkste en meest tirannieke instellingen die macht heeft uitgeoefend over de mensheid',[20] was de organisatie die was belast met het onderzoeken van de vraag wie ketterse opvattingen over het orthodoxe godsbeeld had gehuldigd. De staat werd vervolgens belast met de tenuitvoerlegging van het vonnis.[21]

Wat de procedure van de inquisitie in feite doet verschillen van de wijze waarop Elia en Pinechas optreden, is dat het in de oudtestamentische verhalen gaat om een 'wilde procedure'. Het volk wordt geacht het recht in eigen handen te nemen, of het wordt daartoe aangespoord door mensen die zich als geestelijk leider beschouwen of zich als zodanig opwerpen.

Wat Khomeini in zijn fatwa doet, is geloofsgenoten stimuleren de rol van Pinechas op zich te nemen. Hij zegt in feite: 'Het doden van de godslasteraar mag in strijd zijn met de nationale wet van uw land, maar dat is niet van belang. Het gaat erom of het in strijd is met de Heilige Wet, en dat is het niet. Integendeel, het is religieus geboden. Uw beloning in het leven na dit leven zal groot zijn.'

Hoe sterk motiverend dat verhaal over een hemelse beloning werkt voor wie vasthoudt aan de wetten van de ware god, kunnen we nalezen in het relaas over de moeder met de zeven zonen in het boek van de Makkabeeën (zie de paragraaf 'De Makkabeeën en het martelaarschap' in hoofdstuk 7).

Bin Laden richt zich met soortgelijke boodschappen tot zijn geloofsgenoten.[22] Khomeini en Bin Laden zijn religieus-politieke leiders die, net als Elia, aansporen tot daden die vanuit het perspectief van de statelijke rechtsorde misschien 'misdaden' zijn, maar die in het licht van een nieuwe, door hen voorgestane goddelijke orde niet anders kunnen worden verstaan dan als religieuze geboden.

Nu noem ik Khomeini en Bin Laden hier *religieus*-politieke leiders. Dat zal sommigen misschien treffen als onterecht. Het gaat hierbij toch om 'terroristen'? Of zouden we misschien Bin Laden als 'terrorist' moeten aanduiden en Khomeini als 'religieus-politieke leider'?

Het antwoord op die vraag is: het hangt ervan af vanuit welk perspectief men de zaak bekijkt. Khomeini lijkt misschien nog het

meest op de traditionele religieus-politieke leider. Zijn positie is te vergelijken met die van Mozes of Elia. Het gaat om religieuze leiders die in de ogen van het Israëlitische volk reeds een zeker gezag hebben verworven, dat alleen van tijd tot tijd moet worden herbevestigd (zoals altijd het geval is met politiek en religieus gezag).

De positie van Bin Laden is iets anders. Hij heeft nog niet hetzelfde gezag verworven als Elia of Mozes. Hij is een 'nieuwkomer'. Hij presenteert zich als het alternatief voor de bestaande religieuze leiders in het Midden-Oosten. Zijn positie is dan ook beter te vergelijken met die van Pinechas.

Twee soorten terroristen

Nu is het woord 'terrorist' ambigu. Het kan slaan op twee soorten mensen. Allereerst op diegenen die *oproepen* tot het plegen van geweld. Denk aan Elia. In die zin kan men Khomeini en Bin Laden beiden 'terroristen' noemen. Maar het woord kan ook worden gebruikt voor degenen die bereid blijken het geweld daadwerkelijk *zelf te voltrekken.* Denk aan Pinechas. In die zin kan men Mohammed Atta een 'terrorist' noemen, of de Somaliër die Kurt Westergaard probeerde te vermoorden. Net als leden van het Israëlitische volk bereid blijken op aansporing van Elia de profeten van Baäl in het dal van Kison te vermoorden, zo is Mohammed Atta bereid om op aansporing van Bin Laden moorden te plegen en zichzelf in dat proces op te offeren. (Een interessante is vraag is overigens of Bin Laden of Zawahiri zélf bereid zouden zijn te sterven tijdens een van de acties waartoe zij oproepen, maar dit ter zijde.)

De figuur van Pinechas leert ons echter nog iets anders, en opnieuw wordt daarmee een dimensie van het hedendaags religieus geweldsgebruik belicht. Pinechas is – in het jargon van hedendaagse terrorismedeskundigen – een 'zelfontbrander'.[23] Hij handelt niet op bevel van een aardse politieke of religieuze leider. Hij beroept zich direct op de wil van de Heer. Hij stelt zich daarmee niet alleen onafhankelijk op ten opzichte van de gevestigde religieus-politieke machten (Mozes), maar ook ten opzichte van

geestelijk leiders (Elia). Pinechas accepteert met andere woorden geen 'middelaars' tussen hem en God.

De 'pinechassen' stellen zich niet langer afhankelijk op ten opzichte van de schriftgeleerden ('Krijg ik een geestelijke afzegening van mijn daden?'), maar koersen op eigen gezag.[24] Tijdens hun rechtzaken zeggen zij tegen de rechter: 'Hier sta ik, ik kan niet anders.'[25]

Ik heb al gezegd: het belang van deze beweging had Fukuyama in 1989 totaal onderschat. Lewis had echter in 1990 daar enig inzicht in, en Huntington in 1993 ook (zij het dat zij de zaken niet zo voorstellen als ik hier nu doe, zoals nog duidelijk zal worden). Het islamisme, de ideologie die zich in 1989[26] aandiende in de vorm van een universeel (in de zin van bovennationaal) appèl op geradicaliseerde geesten, kon hij niet erg serieus nemen. Waarschijnlijk heeft dat ermee te maken dat Fukuyama – net als vele andere 'verlichte' mensen in het Westen – de motiverende factor van religie niet erg serieus kan nemen. Voor vele westerse intellectuelen is religie een soort van poëzie geworden (goed voor 'zingeving'). Maar dat religie ook kan worden gebruikt ('misbruikt', zegt de 'verlichte' intellectueel vervolgens, alsof dat iets op zou lossen) om gedrag te legitimeren dat haaks staat op de morele en juridische orde van het land, gaat zijn stoutste fantasieën te boven. Op het moment dat zoiets lijkt te gebeuren zal hij ook altijd de 'kaart van Spencer trekken' (Herbert, bedoel ik, niet Robert; zie het motto boven hoofdstuk 3): men verklaart dan de religieuze factor weg en zoekt het in sociaal-economische, psychologische of algemeen-culturele factoren. Alles kan terrorisme verklaren, maar één ding niet: religie (denk aan de opmerkingen hierover van minister Donner).[27]

Huntington had beter dan Fukuyama gezien dat religie een enorm belangrijke factor was en nog verder zou worden in de wereld, maar hij maakte een andere fout, en dat was nu precies een punt waarop Fukuyama het bij het juiste eind had. Huntington verving de notie 'ideologie' voor de notie 'beschaving'. Dat was ongelukkig. Huntington had beter vast kunnen houden aan de notie van 'ideologie' en dan moeten proclameren dat nog steeds sprake is van een 'clash of ideologies' en dus niet een 'clash of civilizations' (en dat de ideologische strijd dus niet ten einde was),

maar dat de ideologie die op het ogenblik democratische rechtsstaten voor een uitdaging plaatst het islamisme is.

De uitdaging van het islamisme

Een belangrijk boek over de uitdaging van het islamisme is: *Rethinking Islamism: The Ideology of the New Terror* (2007). Het is geschreven door de Britse Labourpoliticus en econoom Meghnad Jagdishchandra Desai (geb. 1940). Desai is een vertegenwoordiger van de stroming die het islamisme als ideologie aanwijst als oorzaak van het terroristische geweld. De oorzaak van het terrorisme moet niet worden gezocht in de 'islam als een religie', ook niet in de 'levensstijl of cultuur van Britse moslims', maar in de 'ideologie van het mondiale islamisme'.[28]

Zoals ik heb duidelijk gemaakt in de voorgaande hoofdstukken, heb ik mij bij die stroming in de literatuur aangesloten. 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.[29]

Het islamisme verschilt van het communisme omdat het theocratisch en religieus fundamentalistisch is. Het islamisme geeft een volledig politieke interpretatie aan het monotheïsme, met alle problemen van dien. Het islamisme ziet religieus geloof niet als iets wat 'inspirerend' kan zijn voor de private verhoudingen (en daartoe beperkt moet blijven). Geloof, zo onderwijzen de islamisten, is een perspectief dat het gehele leven moet doortrekken. Het is daarmee in wezen 'totalitair'.[30] Dat laatste heeft het islamisme wel gemeen met het communisme natuurlijk, maar het communisme is antimonotheïstisch georiënteerd. Overigens vinden islamisme en communisme elkaar weer wel, omdat zij beide fel gekant zijn tegen de liberale en kapitalistische samenleving.[31] Vandaar ook dat precies zoals in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw vele westerse intellectuelen zich achter het communisme stelden,[32] men hedendaagse islamistische 'fellowtravel-

lers' kan onderkennen.[33] Binnen de faculteiten van de arabistiek en Midden-Oostenstudies zien we hetzelfde proces van intellectuele worsteling zich herhalen dat zich in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw zich afspeelde bij de faculteiten sociologie. Mensen als Edward Said (1935-2003) hebben evenveel moeite om problematische kanten aan het islamisme te onderkennen als Jean-Paul Sartre (1905-1980) had bij het communisme. Toen Sartre hoorde over de concentratiekampen in de Sovjet-Unie negeerde hij dat.[34]

Men kan wijzen op verschillende manifestaties van het islamisme in westerse rechtsstaten, maar een van de markantste diende zich, zoals we hebben gezien, 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?[35] De geschiedenis van het religieus terrorisme leert ons dat ook willekeurige burgers en politici het voorwerp kunnen zijn van een aanslag, zoals 7/7 (2005) en 9/11 (2001) 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.[36] 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. Terwijl in de Verenigde Staten van Amerika, Groot-Brittannië en Madrid het geweld zich richtte tegen symbolen van het kapitalisme (Twin Towers), het transportsysteem (Londen en Madrid), ging het in Nederland om een aanval op de geestelijke grondslag van een vrije samenleving: een vrij debat. Die kwestie van dat 'vrije debat' is ook in het geding in de Deense cartoonkwestie, zoals we hebben gezien in hoofdstuk 2. En uiteindelijk gaat het terug op de geest van intolerantie die we aantreffen in het verhaal van Elia en de profeten van Bäal: iemand die een andere godsdienst aanhangt, mag niet blijven leven.

'Er is niets aan de hand' versus 'Er is van alles aan de hand, maar er is niets meer aan te doen'

Tot zover een punt waarover wellicht enige consensus bestaat. Ik herhaal dat punt van consensus als volgt: in de laatste decennia heeft zich een nieuwe[37] ideologie aangediend, namelijk die van het islamisme. Nu volgt de dissensus. Waarover bestaat het meningsverschil? Waarover groot verschil van mening bestaat, is over de ernst van het gevaar van het islamisme. Hoe groot is de bedreiging waarvoor het westerse samenlevingen stelt? Zoals altijd kan men dan twee groepen schrijvers onderkennen.

Allereerst is daar de groep die geen of nauwelijks gevaren ziet: de 'er is niets aan de hand'-school. Onmiddellijk na de moord op Theo van Gogh was dit in de Nederlandse samenleving een dominante opvatting, die ook geventileerd werd door de overheid. Men zou zich niet 'gek moeten laten maken', niet 'hysterisch' worden, niet denken dat 'achter elke boom een terrorist' staat, enzovoort. En ja, dat is juist natuurlijk.

Minder juist is dat aanslagen werden gezien als 'incidenten' waarin men geen 'patroon' zou moeten zien. Dat is iets minder juist, zou ik zeggen, want zonder 'hysterisch' te worden kon iedereen constateren dat het islamisme een zekere aanhang had en dat er aanslagen werden gepleegd in Londen, Madrid en in andere steden, om nog maar te zwijgen van aanslagen in andere delen van de wereld. Ook de Deense cartooncrisis opende velen de ogen (althans dat had moeten gebeuren) voor de aanhang van het islamisme. Het experiment van de *Jyllands Posten* was bedoeld om de vraag te kunnen beantwoorden of cartoonisten zich begeven in zelfcensuur (zoals ik in hoofdstuk 2 heb aangegeven is de uitkomst van het experiment dat moeilijk valt te zeggen of zij dat doen, maar dat zij alle reden zouden hebben dat te doen). Is dit constateren 'handelen in angst' of gewoon realisme?[38]

De tweede groep schrijvers verdedigt het andere uiterste en stelt dat wat we in het terrorisme zien, de voorbode is van een aanstaande islamisering van de West-Europese samenlevingen die reeds verregaand is voortgeschreden.[39] Europa heeft in feite al gecapituleerd en de realisering van Eurabië is een kwestie van

tijd. Dit is de 'er is van alles aan de hand en er is niets meer aan te doen'-school.

De tweede groep van schrijvers maakt vaak ook geen onderscheid tussen 'islamisme' en de 'islam'. Hun standpunt is dit: de poging om enerzijds 'islam' te onderscheiden van anderzijds 'islamisme' of 'politieke islam',[40] 'militante islam',[41] 'radicale islam',[42] 'petroislam', 'woestijnislam', 'webislam', 'knip-en-plakislam' enzovoort, is een product van politiek correcte ijverzucht die voorbij gaat aan de ware geschiedenis en de ware aard van de islam.

Dit standpunt treffen we bijvoorbeeld aan bij de Franse islamoloog Anne Marie Delcambre,[43] zoals we hebben gezien in hoofdstuk 4 (de paragraaf 'Twee scholen in het denken over de islam'), maar het is ook te vinden bij andere onderzoekers zoals Robert Spencer, [44] Walid Phares,[45] Hans-Peter Raddatz,[46] Ibn Warraq,[47] Melanie Phillips[48] en anderen, zoals ik eerder heb aangegeven.

Veel van die namen zijn overigens niet bekend en op zichzelf is dat al interessant. De door deze schrijvers geventileerde visie is namelijk niet erg populair. 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 'clashdenken', 'polarisatie' en daarmee 'geen bijdrage aan de discussie' en 'geen oplossingen biedend'. Zelfs de droogste en nuchterste analyse over het onderwerp islam of de islamitische cultuur wordt tegenwoordig als 'polemisch', 'polariserend' of anderszins verwerpelijk van de tafel geveegd wanneer de resultaten van de analyse niet bevallen. Daar gaat 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 te 'discrimineren' jegens mensen op grond van de religieuze achtergrond van die mensen?

Het mag daarom geen verbazing wekken dat het andere uiterste (de 'er is niets aan de hand'-school of de school Armstrong)[49] veel populairder is. Men kan wel zeggen: dat was in intellectuele kringen tot voor kort het courante standpunt. Dat standpunt houdt in dat 'islam' en 'islamisme' niets maar dan ook niets met elkaar te maken hebben. Anne-Marie Delcambre, wier opvattingen ik eer-

der parafraseerde, heeft het helemaal bij het verkeerde eind (zie hoofdstuk 4). Islam is een godsdienst als elke andere. Met godsdienst is niets mis en met de islam is dus ook niets mis. De islam predikt een boodschap van liefde en vrede, precies zoals het geval is met het christendom en jodendom, ja élke godsdienst, mits goed verstaan. Het courante standpunt zoals we dat vinden bij Armstrong wordt over deze kwestie ook verwoord door Desai:

> De islam is een vreedzame religie, net als alle andere religies. Maar elke religie – islam, jodendom, christendom, hindoeïsme, en zelfs het boeddhisme – is gebruikt om oorlogszuchtige gevoelens aan te wakkeren. Wanneer deze macht heeft en wordt ondersteund door legers kan elke religie inspireren tot moorden.[50]

De vier mythen van Desai

Desai heeft met zijn *Rethinking Islamism* (2007) een bijzonder interessant en diepgravend boek geschreven over terrorisme. Hij heeft inzichten die afwijken van de courante en zijn boek verdient een zorgvuldige bestudering. Maar ten aanzien van het beeld dat hij heeft van *religie*, is zijn opvatting traditioneel en niet overtuigend, zo zou ik hier willen verdedigen.[51]

De visie op religie zoals die hierboven wordt uiteengezet, is geheel volgens het traditionele patroon. In deze uitspraak lijken vier punten naar voren te komen die men ook bij vele andere schrijvers over dit onderwerp aantreft. Omdat het hierbij gaat om vier assumpties waarvoor de schrijver geen enkele verantwoording aflegt, zou men ook kunnen spreken van vier 'vooroordelen' of vier 'mythen'.[52]

Allereerst: alle religies leren volgens Desai hetzelfde. Dit punt wordt overigens impliciet gemaakt door Desai, maar het is niettemin wel aanwezig in het citaat dat ik hierboven heb gegeven. jodendom, christendom, islam, hindoeïsme en boeddhisme mogen het dan doen voorkomen alsof zij hemelsbreed van elkaar verschillen, maar in de kern leren zij allemaal hetzelfde, denkt Desai.[53]

Is dat overtuigend? Het roept in ieder geval wel vragen op. Als al die religies hetzelfde leren, zo kan men zich afvragen, waarom zijn er dan verschillende religies? Of liever gezegd: waarom worden die religies als zeer verschillend gezien door verschillende groepen gelovigen? Verkeren die gelovigen dan allemaal in de illusoire overtuiging dat er verschillende religies zijn terwijl het in werkelijkheid allemaal een en hetzelfde is? Dat is niet zo waarschijnlijk; althans het vraagt wel (zo niet 'schreeuwt') om nadere argumentatie waarom dat het geval zou zijn.

Ten tweede: alle religies zijn ook vreedzaam. Een tweede stelling die we bij Desai kunnen ontdekken, moeten we van de eerste onderscheiden. De tweede stelling kleurt de 'gelijkheidsthese' van de eerste stelling verder in en zegt dat alle religies even vreedzaam zijn. Dat is natuurlijk niet vanzelfsprekend met de eerste stelling verbonden. Immers, wie van mening is dat alle religies hetzelfde zijn, hoeft nog niet te beweren dat zij allemaal even vreedzaam zijn. Men kan namelijk ook van mening zijn dat alle religies even gewelddadig zijn. Maar dat is kennelijk niet de mening van Desai. Alle religies zijn even vreedzaam, zegt hij, en een argument voor die stelling draagt hij niet aan.

Opnieuw: dit vraagt wel om nadere argumentatie. Want als al die religies zo vreedzaam zijn, hoe verklaart Desai dan het geweld? Waar komt de inquisitie vandaan, waar de godsdienstoorlogen? Hoe te verklaren dat mensen op basis van geloofsovertuigingen bloedige oorlogen met elkaar uitvechten? Naar aanleiding van het religieus gemotiveerde heftige verzet van sommigen in de negentiende eeuw tegenover evolutionistische opvattingen schrijft Alfred William Benn (1843-1915): 'Overtuigingen die sterk vermengd zijn met haat en afkeer hebben vaak een religieuze oorsprong.'[54] Daar zal Desai het ongetwijfeld mee oneens zijn, maar zijn utopische visie op religie staat geheel aan de andere kant van het spectrum. En is dus misschien even eenzijdig.

Wetenschappers worden in hun wetenschapsbeoefening vaak geleid door impliciete assumpties die de overtuigingskracht van hun verhaal bepalen. Ook Desai. De punten die ik hier formuleer, zijn eigenlijk axioma's, aannames die zijn hele betoog ondersteunen, maar die zelf niet geproblematiseerd worden. Het soort van

overtuiging die Desai hier formuleert, zou men nog het best kunnen vergelijken met een ideologische overtuiging of zelfs wel een religieuze overtuiging. Die overtuiging kan als het ware niet worden gecorrigeerd door de empirische werkelijkheid om ons heen, die een heel ander beeld te zien geeft. Te midden van de heftigste godsdienstoorlogen kan de ware gelovige beweren: en toch is in wezen religie een vredebrengende factor. Het 'wezen' of de 'essentie' van religie wordt nooit geraakt door wat we om ons heen zien. Iemand die te midden van een godsdienstoorlog zegt: 'En toch is religie in wezen een vredebrengende factor', zou je kunnen vergelijken met een moeder die over haar zoon zegt die net als kindermoordenaar door de rechtbank is veroordeeld: 'En toch is het in wezen een goede jongen.'[55]

Een derde punt dat we in het citaat van Desai tegenkomen, is ook een gemeenplaats die keer op keer wordt herhaald in het schrijven over dit onderwerp. Dat is dat religie wordt gebruikt voor boosaardige doeleinden. De religie blijft dan zelf onschuldig, maar wordt kwaadaardig gebruikt (of 'misbruikt') door boze mensen.

Ook dat roept allerlei vragen op. Waarom wordt deze strategie alleen gevolgd met 'religie', maar bijvoorbeeld niet met 'politiek'? Ik heb in de tweede paragraaf van hoofdstuk 3 ('Waarom een terrorist niet op zijn woord wordt geloofd') deze kwestie reeds aan de orde gesteld. Maar net zoals je dat met religie kunt doen, zou je ook ten aanzien van politiek kunnen verdedigen: 'Politiek is in wezen goed en telkens wanneer politiek tot gewelddadige consequenties leidt, dan wordt dat veroorzaakt door het feit dat de politiek wordt misbruikt.' Het vreemde is: dat zegt dus niemand. De 'default setting' is dat 'religie' in wezen goed is, en 'politiek' verkeerd of op zijn minst verdacht.

Ten slotte een vierde punt dat in het commentaar van Desai te vinden is. Elke religie die wordt gesteund door legers, loopt het gevaar te ontaarden, denkt hij. Ook dat is weer een interessante stelling. Religie die geen staatkundige en politionele macht heeft, is goed; religie die staatkundige macht heeft (of krijgt) loopt de kans te ontaarden. Het zijn dus de legers, de officiële instituties, de institutionalisering van de religie die het proces veroorzaken

waardoor de religie van haar ware roeping, namelijk de verheffing van de mensheid, wordt afgehouden.

Zou dat zo zijn? Is die stelling in overeenstemming met wat de feiten in de ons omringende empirische sociale werkelijkheid ons leren?

Het merkwaardige is dat het Desai niet opvalt dat nu juist aan het onderwerp dat hij in zijn boek bespreekt, namelijk terrorisme, argumenten kunnen worden ontleend voor een weerlegging van zijn standpunt. Waar we in deze tijd juist mee geconfronteerd worden, is met 'religies' of met 'politicoreligieuze overtuigingen' die níet door legers in de traditionele zin worden gesteund, maar die toch heel gevaarlijk blijken te zijn. Het zijn niet de 'officiële' religies, maar de 'wilde religies' waarmee we te maken hebben. De mannen die de aanslagen plegen in de Londense metro, hebben nu juist geen legers tot hun beschikking. De Somaliër die Kurt Westergaard wilde vermoorden, kenmerkt zich nu juist door het feit dat hij níet onderdeel uitmaakt van een officiële organisatie. De hedendaagse terrorist die wel als 'homegrown' wordt aangeduid, associeert zichzelf met losse religieus-criminele netwerken, en soms zelfs dat niet eens.[56]

Op basis van deze vier vooroordelen komen mensen vaak tot verkeerde conclusies. En vooral stimuleren deze vooroordelen tot het in stand houden van een taboe: het taboe op een kritische doorlichting van religieuze overtuigingen op dezelfde manier waarop we andere overtuigingen bejegenen. Bij wetenschappelijk onderzoek zou geen enkele opvatting taboe moeten zijn. Ook niet de opvatting dat een bepaalde godsdienst minder verkieslijk is dan een andere godsdienst.[57]

De interessanste 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. Dat 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'.[58] 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' (het is 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)[59] even ter zijde 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 wórden als islamistische predikers aan de winnende hand zijn in de strijd om de 'hearts and minds'.[60]

Wat hieruit blijkt, is dat men ook op een heel andere manier kan aankijken tegen het religieus-politiek leiderschap van Bin Laden dan over het algemeen gebeurt in het Westen. Vanuit het perspectief van westerse democratische rechtsstaten is Bin Laden een 'terrorist'. Hem komt geen enkel gelegitimeerd gezag toe als religieus en politiek leider. Hij roept op tot moord en doodslag, en beraamt aanslagen op onschuldige mensen die door fanatieke volgelingen worden gepleegd. Dat heeft 'niets met religie' te maken, zullen velen zeggen. Omdat 'politiek' in het Westen een minder gunstige klank heeft dan 'religie', wil men eventueel nog wel de 'politieke aspiraties' van Bin Laden onderkennen.

Maar laten we nu eens met een andere blik naar Bin Laden kijken. Laten we hem eens vergelijken met de bijbelse figuren die ik hierboven heb gepresenteerd: Pinechas, Mozes, Elia.[61] Kan men dan niet met evenveel recht zeggen: 'Hij is een nieuwe religieuze

leider'? Hij probeert zich, net als Elia, Mozes en Pinechas, op te werpen als iemand die inzicht heeft in de wil van God. En hij wil duidelijk maken dat die wil van God haaks staat op de wil van de bestaande religieuze en politieke leiders. Verzet tegen die bestaande politieke en religieuze leiders is dus vanuit – wat wij noemen – het 'terroristisch perspectief' alleszins geoorloofd, sterker nog: het is religieus geboden. De vraag is of de religieuze hervormingsbeweging die Bin Laden voor ogen heeft, gaat lukken of niet.

Of dat gaat lukken, hangt voor een belangrijk deel af van de tegenzetten die de zittende regeringen kunnen bedenken om Pinechas wind uit de zeilen te nemen. Men kan veel ten nadele van de regering-Bush zeggen, maar niet dat men niet heeft geprobeerd tegenzetten te bedenken.[62] Die waren echter niet erg succesvol. Maar de vervolgvraag is wat voor conclusie we daaruit moeten trekken. Zal religieus geweld vanzelf verdwijnen als men daar geen aandacht aan besteedt? Als men maar in het goede van de ander blijft geloven, zoals Herr Biedermann denkt?[63] Het is gemakkelijk aan te geven wat níet werkt (of wat niet gewerkt heeft), maar wat zou wel enige kans van slagen hebben?

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. Het is een strijd tussen reactionaire en progressieve krachten binnen de islam.

Deze benadering vindt men onder andere bij de bekende Franse islamoloog Gilles Kepel (geb. 1955). Hij spreekt van een 'oorlog in het hart van de islam'.[64] Eenzelfde benadering (zij het alleen harder geformuleerd) is gekozen door Wafa Sultan (geb. 1958) toen zij in de discussie met een islamistische geleerde op de Arabische televisie verklaarde dat we niet te maken hebben met een 'clash of civilizations', maar met de 'clash' tussen beschaving en barbarij. De beschaving gebruikt geen geweld. De barbarij doet dat wel.[65]

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 Pro-

feet 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 Fadl (geb. 1963),[66] 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'.

Is dit overtuigend? De problemen met het onderzoek van 'progressieve fundamentalisten' (ik schrijf het woord tussen aanhalingstekens, want ik gebruik het woord nu in een andere en niet-depreciërende betekenis, namelijk: een fundamentalist is iemand die terug wil naar het fundament van een doctrine of beweging) à la Abou El Fadl zijn niet gering, zo lijkt het. Allereerst kan men de vraag stellen of de positie van de 'gematigde moslim' niet een geflatteerd beeld geeft van de islam in de vroegste stadia van zijn ontwikkeling. Eigenlijk moet ik het zo zeggen: een perspectief dat inspiratie wil putten uit de islam in zijn vroegste stadium van ontwikkeling, maakt de fout dat men het monotheïstisch dilemma onvoldoende ter harte heeft genomen. Het probleem met de aanhangers van de 'gematigde islam' is dat zij het dilemma niet begrijpen. Zij vallen in dezelfde kuil als de 'vrijzinnigen' in het christendom. Die vrijzinnigen begrijpen maar niet dat de bijbelse God helemaal niet houdt van vrijzinnigheid.[67] Zij begrijpen de lokroep niet die uitgaat van radicale religiositeit, en onderschatten daarmee de betekenis van het radicalisme. Het probleem van het hedendaags religieus geweld is overigens in principieel opzicht niet een islamitisch dilemma, maar een monotheïstisch dilemma.

Nu is het woord 'principieel' hier van belang. Ik bedoel daarmee dat de *logica* van het monotheïsme een monotheïstisch dilemma met zich meebrengt. Ik heb dat in dit boek geprobeerd duidelijk te maken aan de hand van een analyse van de bijbelverhalen van Abraham en Isaak, Jefta, Pinechas en Elia.

Daarom is het beeld van de 'ziekte van de islam',[68] zoals dat gebruikt wordt door Abdelwahab Meddeb niet helemaal gelukkig. Dat beeld doet de verwachting ontstaan die ook bij Abou El Fadl leeft, namelijk dat als we het lichaam maar van de ziekte

bevrijden, het vanzelf wel weer gezond wordt. Het genezingsproces wordt dan gezocht in 'gematigdheid'. Men wil een *moderate islam*, waarbij de verwachting wordt gewekt dat als men de Heilige Schrift nu maar 'niet letterlijk' gaat lezen, de problemen de wereld uit zijn.[69]

Mijn diagnose van de 'ziekte' (als men daarvan wil spreken) is anders. Ik denk dat een probleem zit in de logica van het monotheïsme zelf. Niet alleen in de hedendaagse gewelddadige manifestaties dus van dat monotheïsme, maar in de grondstructuur van het monotheïsme. Het probleem is – precies zoals het door Holbach geanalyseerd is – dat men ervan uitgaat dat twee morele ordeningen aanspraak maken op gehoorzaamheid van de gelovige. Enerzijds is daar de statelijke orde. Anderzijds is daar de religieuze orde. Beide doen een aanspraak op de gehoorzaamheid van de burger. Het is vrome praat om te stellen dat die twee niet met elkaar in conflict kunnen komen. Natuurlijk komen ze met elkaar in conflict. De Heilige Schrift en de geschiedenis van het religieuze en politieke denken leveren ons legio voorbeelden op van dat soort conflicten. Ook in de populaire cultuur van films en romans zoals die over het leven van Elizabeth I en Hendrik VIII verschenen zijn, vinden we talloze aanknopingspunten voor het inzicht dat wanneer de religie politieke aspiraties krijgt, een botsing met het wereldlijk gezag niet kan uitblijven. Die conflicten kunnen alleen worden beëindigd door de erkenning dat een van die ordes hiërarchisch bovengeschikt is aan de andere.

Het 'progressief fundamentalisme'

Het 'progressief fundamentalisme', dat alle heil verwacht van een terugkeer naar de oorspronkelijke bronnen van de religie, is naar mijn idee dan ook wel sympathiek, maar niet erg adequaat. Het is overigens wel een vorm van religiekritiek, zij het niet de meest veelbelovende vorm. Het is een religiekritiek die zich niet als religiekritiek wil presenteren. De reden is eenvoudig: omdat het religie als verschijnsel 'positief' wil blijven benaderen.

Het woord 'kritiek' heeft tegenwoordig ook een negatieve ge-

voelswaarde gekregen. Dit wordt vaak als 'militant', 'negatief', 'afbrekend', 'schofferend' of 'beledigend' gepresenteerd. Waartoe de meeste auteurs zich willen beperken, is *impliciet* religie te bekritiseren door elke problematische passage in de Heilige Schrift door middel van een progressieve *interpretatie* 'bij de tijd' te brengen. Progressieve fundamentalisten verwachten het heil altijd van de 'interpretatie' en nooit van het ter discussie stellen van de notie van het schriftgezag als zodanig.

Progressieve fundamentalisten beroepen zich ter verdediging van hun standpunt 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'. Wat zij over het hoofd zien, is dat hun vrijzinnige omgang met de heilige bronnen voor radicalen even aanstootgevend is als de categorische verwerping van die bronnen door de echte religieuze buitenstaanders. Het is dan ook zeer de vraag of Abou El Fadl of Karen Armstrong in de religieuze behoefte kunnen voorzien van mensen als Mohammed Atta, Scott Roeder, Jigal Amir en Abdulmutallab.

Van het 'progressief fundamentalisme' of de 'gematigde islam' moet men een andere vorm van religiekritiek onderscheiden. Die tweede vorm van religiekritiek heeft overigens geen ander einddoel dan het progressieve 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 (ik voer nu een aantal vrouwelijke hervormers op) Seyran Ates,[70] Ayaan Hirsi Ali,[71] Necla Kelek,[72] Mimount Bousakla,[73] Nahed Selim,[74] Nonie Darwish,[75] Brigitte Gabriel,[76] Azar Majedi[77] en Wafa Sultan[78]. De 'progressief fundamentalisten' noemt men ook wel 'gematigde islam', de tweede groep zou men kunnen aanduiden als de 'seculiere moslims' of de 'seculiere islam'. Naar mijn idee is de 'seculiere islam' veelbelovender dan wat genoemd wordt de 'liberale islam' of 'gematigde islam'.

Het probleem met een aanzienlijk deel van de intellectuele en bestuurlijke elite in Europese landen is dat men een heel geringschattende kijk heeft op moslims. Men zal het ten stelligste ontkennen, maar in feite denkt men dat moslims geen democratie, rechtsstaat en vrijheid van meningsuiting kunnen verdragen. Daarom gaat men mee met de eisen van de islamisten in de illusoire veronderstelling en aanmatigende pretentie daarmee de belangen te dienen van 'de moslims'. Tegen die elementaire misvatting wordt met klem gewaarschuwd door Jespersen en Pittelkow wanneer zij schrijven:

> De strijd tegen de politieke ideologie van het islamisme is in het gemeenschappelijk belang van alle moslims en niet-moslims die streven naar democratie en vrijheid. Het is absurd en laakbaar om over de strijd tegen het islamisme te spreken alsof het een strijd tegen de moslims zou zijn of tegen de islam als zodanig. Maar het is evenzeer absurd om begrip, toegeeflijkheid en inschikkelijkheid te betrachten ten aanzien van totalitair islamisme omdat men gelooft dat dat de aangewezen manier zou zijn om wellevend jegens moslims te zijn. Integendeel: zo laat men alle moslims die vrijheid en democratie willen, volkomen in de steek.[79]

Dat 'in de steek laten' is ook op grote schaal in Europa gebeurd. Moslims die protest aantekenen tegen de radicalisering die door de islamisten wordt gestimuleerd, hebben het moeilijk. Men kan denken aan Naser Khader (geb. 1963), een Deens parlementslid van Syrische afkomst. Toen bekend werd dat Khader een voorstander was van democratie en mensenrechten, werd hij het mikpunt van talrijke bedreigingen, schrijven Jespersen en Pittelkow.[80] Khader verscheen bij publieke bijeenkomsten altijd met politiebewaking, maar in tegenstelling tot wat men zou verwachten, werd hij nooit populair bij de Deense culturele intelligentsia. Over de beveiliging van Khader schrijven Pittelkow en Jespersen: 'Het is overigens opmerkelijk dat dit fenomeen, dat ongehoord is in Denemarken, zo ongemerkt voorbij is gegaan aan mensen die zichzelf beschouwen als humanist en progressief. Er is in Denemarken

überhaupt niet veel steun geweest voor Naser Khader in de strijd tegen de islamisten.'[81]

In Duitsland herhaalde zich datzelfde rond Necla Kelek en Seyran Ates, in Nederland rond Ayaan Hirsi Ali, Sooreh Hera en Ehsan Jami. In de Verenigde Staten rond Wafa Sultan. De culturele elite in westerse landen eist van mensen met een niet-westerse culturele en religieuze achtergrond dat zij vaandeldragers worden van het multiculturalisme. Wanneer zij opkomen voor democratie, mensenrechten en rechtsstaat als universele waarden, worden zij al snel uitgespuugd.

Maar ik wil nog terugkomen op dat verschil tussen liberale (of 'gematigde') en seculiere islam en ik doe dat met zoveel plezier omdat het hier om een positieve boodschap gaat. Er is hoop en die ligt in de *seculiere* islam.

De seculiere islam

Op al die termen valt commentaar te leveren. De term 'gematigde islam' is ingeburgerd geraakt en schrijvers van wat ik hiervoor de 'school-Armstrong' heb genoemd (zie hoofdstuk 4) hebben daarvan hoge verwachtingen. De religiekritiek van de 'gematigde moslims' is bijzonder populair in het Westen, omdat deze aansluit bij typisch westerse preoccupaties. Een daarvan is het vigerende cultuurrelativisme. Kritiek op de islam mag alleen worden geleverd door moslims zelf, niet door buitenstaanders, zo is een veelgehoord standpunt. De consequentie daarvan is: wie zichzelf dus geen moslim meer zou willen noemen, verspeelt zijn recht op legitieme kritiek op de islam.[82] Hoewel wijdverbreid blijft dit een merkwaardige opvatting.[83] Waarom zou je alleen iets mogen kritiseren als je toch nog lid van de club blijft? Of welk 'strategisch' voordeel zou dat opleveren voor de criticus?

Een ander probleem met het concept 'gematigde islam' is dat het radicalen gemakkelijk een argument in handen speelt om deze af te wijzen als 'halfslachtig', zo niet hypocriet. Een mens kan niet 'gematigd' verliefd zijn of half van zijn vrouw of kind 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 moeder die zegt dat zij 'gematigd' van haar zoon 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 na relatief lichte vergrijpen). Maar andere delen van de Schrift en overlevering nemen zij weer letterlijk. Waarom wordt de ene tekst metaforisch gelezen, en de andere niet?

De aanhangers van de 'gematigde islam' hebben op dit soort voor de hand liggende methodische kritiek naar mijn idee geen overtuigend antwoord. Overigens evenmin als de vrijzinnigen binnen het christendom en het jodendom daarop een antwoord hebben. Vaak is de positie van de 'gematigde islam' net als de 'vrijzinnigheid' binnen jodendom en christendom gebaseerd op de misvatting dat men met woorden alle kanten uit kan en andere impliciete methodologische overtuigingen die niet standhouden bij een doorwrochte analyse.

Niettemin: de 'gematigde islam' is immens populair. Het is zo populair omdat het 'hoop' lijkt te geven en retorisch (demagogisch, zou men bijna zeggen) een ijzersterke positie lijkt die ons voortdurend in overheidspropaganda en door de 'chattering classes' wordt ingeprent.[84] Tot de retoriek van de 'gematigde gelovige' behoort dan dat men van de gelovige niet mag verwachten dat hij 'zijn geloof opgeeft' (dat zal toch niet gebeuren), maar alleen maar dat hij keurig integreert als staatsburger. En wie zou dan willen beweren dat hier een spanning met religieus geloof bestaat? Men kan toch wel én staatsburger zijn, én religieus gelovige? Het plaatsen van vragen daarbij wordt ervaren als kwaadaardige stemmingmakerij. Het parool is: als men maar 'gematigd' is.

De voorstanders van het 'gematigd geloof' willen dan ook alle traditionele dogma's van het monotheïstisch geloof zo veel mogelijk in stand houden, maar daaraan een postmoderne duiding geven, zodat de angel uit het verhaal wordt gehaald. Men blijft spreken van het 'volgen van Gods wil', van een 'heilige schrift',

van een hiernamaals enzovoort. Alleen worden we geacht dat niet allemaal 'letterlijk' te nemen. We moeten leren het 'poëtisch' te verstaan.[85] Oproepen tot moord en doodslag in heilige geschriften worden door de gematigde gelovige gezien als folkloristische uitingen die beslist niet betekenen wat zij voor minder subtiele geesten schijnen te betekenen: een oproep tot moord en doodslag. In de godsdienstfilosofie wordt deze benadering nog van een schijnbaar degelijke basis voorzien door Wittgensteinachtige visies op de godsdienstige taal als iets wat men niet letterlijk moet nemen.[86]

Ik heb nu wel duidelijk gemaakt dat ik in dit perspectief van een 'gematigde islam' niet veel zie. Opnieuw: dat is niet omdat ik iemand zijn godsdienstigheid misgun. Het is ook niet omdat ik wil beweren dat gematigde gelovigen een direct gevaar voor de staat opleveren. Het probleem met het 'gematigd geloof' ligt meer op een ander vlak. Het scherpt ons analytisch vermogen niet (of onvoldoende) ten aanzien van de vraag waar de spanningen liggen tussen het monotheïsme en een democratische rechtsorde. De 'gematigde gelovige' blijft ook blind voor alternatieven. Hij doet het voorkomen alsof elke verdergaande bezinning op het monotheisme hem van 'zijn geloof' zou willen afhelpen. Hij identificeert atheïsme ook met secularisme (portretteert beide in het ergste geval als een vorm van 'verlichtingsfundamentalisme') en wantrouwt beide als een aanval op zijn geloof, en hij behandelt die concepten op een slordige manier alsof het om één en hetzelfde zou gaan.[87] Ten onrechte. Atheïsme is een ontkenning van het geloof in de theïstische god.[88] Maar secularisme is dat volstrekt niet.

Secularisme is, zoals de Amerikaanse filosoof Paul Kurtz (geb. 1925) terecht schrijft in *Multi-Secularism* (2010) heel goed verenigbaar met religieus geloof, ook met het monotheïsme (mits niet radicaal geïnterpreteerd).[89] In zijn politieke betekenis is het secularisme niets anders dan de scheiding van staat en religie. Het staat ook wel bekend als het beginsel van de 'scheiding van kerk en staat'.[90] Hoewel dat secularisme op zichzelf dus te combineren valt met religieus geloof, blijkt het wel zo dat alle vormen van fundamentalistisch geloof secularisme afwijzen. Dat geldt voor fundamentalistische vormen van de islam, het katholicisme, maar ook voor conservatief hindoeïsme en orthodox jodendom, zoals Kurtz

schrijft.[91] In het bijzonder in islamitische staten is het secularisme omstreden. Kurtz vermeldt dat bijna alle van de vijfenzeventig islamitische landen in de wereld de islamitische wetgeving zoals neergelegd in de Koran tot onderdeel van het statelijk recht hebben gemaakt.[92] Uitzonderingen zijn Tunesië en Turkije. Wat dat betreft heeft het secularisme nog een lange weg te gaan.

Een scherpe afwijzing van het secularisme vinden we ook bij verschillende geleerden in de islamitische wereld. Men kan bijvoorbeeld denken aan de invloedrijke islamistische geestelijke Yusuf al-Qaradawi (geb. 1926).[93] Secularisme zal in de islamitische samenleving nooit geaccepteerd kunnen worden, schrijft Qaradawi. De islam wordt door hem namelijk omschreven als een 'alomvattend systeem van verering (ibadah) en wetgeving (sharia)'.[94] Omdat secularisme een verwerping van de sharia betekent, is het onverenigbaar met de islam. De sharia op haar beurt ziet Qaradawi als een onlosmakelijk onderdeel van de islam. Het is de wet van God. En hoe kunnen mensen beweren dat zij het beter weten dan God?

De roep om secularisme onder moslims kan men dan ook niet anders verstaan dan als atheïsme; het is een verwerping van de islam. De wens om het secularisme in de plaats te stellen van de sharia is regelrechte apostasie, merkt Qaradawi op. Secularisme is alleen te verenigen met een *westers* concept van God, voegt hij toe. Dat westerse godsconcept houdt in dat God de wereld heeft geschapen, maar dat hij die wereld daarna aan zijn lot overlaat. Dat is niet de islamitische conceptie van God.[95] In de islamitische conceptie van God heeft God niet alleen de wereld geschapen, maar wordt de wereld ook door hem onderhouden.

Bij dit standpunt wil ik een paar kanttekeningen plaatsen. Allereerst: Qaradawi geeft een misleidende voorstelling van zaken door 'de westerse' conceptie van God te contrasteren met 'de islamitische' conceptie van God. De standpunten die Qaradawi verdedigt over God, secularisme en atheïsme, worden ook verdedigd door vele westerse geleerden; ook door vele pausen in verleden en heden.

Een tweede punt dat we ons moeten realiseren, is dat Qaradawi ten onrechte de indruk wekt alsof hij iets beschrijft. Hij beschrijft het wezen van de islam, zo wil hij ons doen geloven. Maar in feite

beschrijft hij niet iets, hij schrijft iets vóór. Hij bepléit een bepaald idee van de islam onder het mom van een beschrijving. In tegenstelling tot zijn eigen pretentie moeten we hem daarom ook niet beschouwen als een wetenschapper, maar als een politicus of als een ethicus. Hij probeert moslims, niet alleen in landen waarvan de meerderheid van de bevolking de islam aanhangt, maar ook in Europese landen, over te halen zíjn conceptie van de islam als leidinggevend te accepteren.

Men mag hopen dat hij daarin niet zal slagen. Men mag hopen dat de meerderheid van de moslims een heel andere conceptie van hun geloof zal accepteren, een conceptie die wél verenigbaar is met secularisme en democratie. Daarvoor pleit bijvoorbeeld Bassam Tibi. Er is geen enkele reden om te bepleiten dat moslims de sharia als onlosmakelijk met hun geloof moeten zien. Volgens Tibi kunnen we wel de islam accepteren, maar niet de sharia als iets dat de gewone democratische wetgeving kan vervangen.

Tot zover is wat ik hierboven heb geschreven verenigbaar met wat aanhangers van de 'gematigde islam' verdedigen (bijvoorbeeld Karen Armstrong). Waar ik echter met de aanhangers van de gematigde islam van mening verschil, is dat zij doen voorkomen alsof het gedachtegoed van Qaradawi (of sommige pausen) een totaal verkeerde voorstelling van zaken geeft van het monotheïstisch geloof. 'Gematigden' doen voorkomen alsof het bij de 'fundamentalisten' (dat is dan het woord dat vaak gehanteerd wordt) gaat om mensen die de bronnen van hun geloof niet kennen, mensen die totaal onzinnige interpretaties geven aan bepaalde teksten uit het heilig boek – kortom, om mensen die men intellectueel nauwelijks serieus kan nemen. Dat is nu, naar mijn idee, een verkeerde voorstelling van zaken. Mensen als Qaradawi zijn zeer geleerd. Zij kunnen hun betoog ook ondersteunen met talloze citaten uit de heilige bronnen (zoals zij ook feitelijk doen) en het zou dus een onderschatting zijn van hun positie om hen af te schilderen als de 'gekken' van het geloof.

Dat laatste deed de (toenmalige) Franse minister Nicolas Sarkozy (geb. 1955) toen hij religieus terroristen als 'gekken van God' ('fous de Dieu') typeerde. En deze 'gekken van God' zouden volgens hem niets met God zelf te maken hebben ('Ces fous de Dieu

n'ont rien à voir avec Lui'). Hij vervolgt met te stellen dat deze gekken van God een boodschap van liefde en vrede ombuigen in een instrument van oorlog ('Ils détournent un message d'amour et de paix en instrument de guerre').[96] Het is misschien een beetje flauw om Sarkozy te verwijten dat hij geen enkel begrip heeft van theologie, maar toch moet het omdat hij uitspraken daarover doet. Zou hij echter goed de verhalen op zich hebben laten inwerken die ik hiervoor zo uitvoerig heb geanalyseerd, dan zou hij niet hebben kunnen zeggen wat hij zegt. Wat hij hier over 'Dieu' zegt, is gebaseerd op zijn wensvoorstellingen en fantasie, niet op wat hij had kunnen lezen in de Hebreeuwse Bijbel.

Een ander punt dat we tegenover de 'gematigden' moeten maken, is dat zij doorgaans onderschatten hoeveel aanhang mensen als Qaradawi hebben. Numeriek gesproken is het standpunt dat mensen als Qaradawi vertegenwoordigen verre van marginaal. En dat is een serieuze zaak als we ons realiseren dat schrijvers als Eric Kaufmann gelijk zouden kunnen hebben dat de demografische ontwikkelingen in de richting van een verdere verbreiding van fundamentalistische vormen van religiositeit wijzen, en niet in de richting van een groeiende aanhang voor gematigd geloof en secularisme.

Zoals de Franse onderzoekers Caroline Fourest (geb. 1975) en Venner Fiametta (geb. 1971) duidelijk maken in hun *Tirs Croisés* (2003) vertoont het denkschema dat islamisten als Qaradawi ontwikkelen sterke gelijkenis met dat van conservatieve katholieken of orthodoxe joden.[97] Ook voor het katholicisme zoals geïnterpreteerd door paus Benedictus XVI geldt dat vaak het secularisme als een steen des aanstoots wordt gezien. Niettemin is het ideaal dat de staat zich neutraal ten opzichte van religie moet verhouden een essentiële waarde die het mogelijk maakt dat mensen met een verschillende geloofsopvatting vreedzaam met elkaar kunnen leven. De verdere verbreiding van het secularisme is dus een belangrijk ideaal. Omdat de meeste staten van de wereld bevolkingen hebben die religieus pluriform zijn samengesteld, kan het haast niet anders of het secularisme zal een steeds verdere verbreiding moeten krijgen, ook in islamitische landen.

Naar mijn idee bestaat dus wel degelijk een alternatief voor de

'gematigde islam', namelijk de 'seculiere islam'. Als men daaraan een grote naam zou willen ophangen, zou men kunnen denken aan Bassam Tibi (geb. 1944), maar impliciet wordt deze ook omarmd door de feministische schrijfsters die ik hiervoor heb genoemd. Kenmerkend voor de 'seculiere islam' is dat men de seculiere erfenis van Europa niet laat verwateren. Dat 'laten verwateren' kan op twee manieren gestalte krijgen.

Allereerst door slordigheid. Dat is wat we aantreffen bij schrijfsters als Karen Armstrong. In haar boek *The Case for God* (2009) haalt zij voortdurend begrippen door elkaar die men zorgvuldig zou moeten onderscheiden.[98] Dat zijn begrippen als 'decline of religion',[99] 'secularism',[100] 'the rational ethos of the Enlightenment',[101] 'atheism',[102] 'secular humanist agenda',[103] enzovoort. Op een wollige manier is het allemaal met elkaar verbonden en is het uitwisselbaar, en de lezer moet maar reconstrueren hoe.

De tweede manier waarop men de seculiere erfenis van Europa kan laten verwateren is door deze expliciet te verwerpen op gronden zoals die door Qaradawi worden aangevoerd. Secularisme is in wezen atheïsme, schrijft hij in het hierboven geparafraseerde betoog, omdat het vervangen van de goddelijke wet (sharia) door de menselijke wet (democratie) in strijd is met volledige onderschikking van de menselijke wereld aan de goddelijke wil. Je kunt veel van Qaradawi zeggen, maar niet dat hij rommelig denkt. Je weet wat hij verdedigt, en je kunt ook duidelijk zien waarom het geen goed idee is wat hij voorschrijft. Dat is geen goed idee omdat in een multireligieuze samenleving het secularisme het beste model is om mensen vreedzaam met elkaar te laten samenleven. Men moet dus het secularisme als het normstellend kader blijven hanteren voor álle godsdiensten. Zoiets duidelijk uitspreken is vanuit het perspectief van warrige denkers als Armstrong of cynici als John Gray 'fundamentalistisch', maar dat komt doordat zij elke heldere redenering over wat dan ook als 'fundamentalistisch' afwijzen. Grofweg zou de richting deze moeten zijn: de seculiere rechtsorde moet niet worden aangepast aan de godsdiensten (zoals multiculturalisten willen),[104] maar de godsdiensten dienen zich te schikken in de seculiere rechtsorde. Is dit 'totalitair', 'aanmatigend', 'verlichtingsfundamentalistisch'? Misschien wel. Maar dan

is het net zo totalitair als dat alle mensen zich aan dezelfde wet moeten houden.

Is 'seculiere islam' een innerlijke tegenspraak?

Laat ik overigens toevoegen dat 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 toch zeggen 'niet-gelovig'? Een seculiere godsdienst lijkt daarmee een godsdienst te behelzen die niet godsdienstig wil zijn. Is dat geen innerlijke tegenspraak?

Zo lijkt het, maar dat zou te snel zijn. Immers, de 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.

Er bestaat, niet alleen bij islamisten, maar ook bij westerse commentatoren een wijdverbreide overtuiging dat secularisme in de Arabische wereld niet kan gedijen. Christian Chesnot en Antoine Sfeir keren zich tegen een dergelijk fatalisme. Zijn het ontbreken van democratie en mensenrechten in de Arabische wereld een noodlot? Zeker niet, luidt hun antwoord.[105]

In maart 2007 werd in Sint Petersburg, Florida, een 'Secular Islam Summit' gehouden, waarop de zogenaamde Sint Petersburg Declaration is aangenomen. Deze verklaring zou men kunnen beschouwen als een belangrijk manifest van de 'seculiere islam'.[106] 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. De tekst van de verklaring luidt als volgt:

Wij zijn seculiere moslims en seculiere personen uit islamitische samenlevingen. Wij zijn gelovigen, twijfelaars en ongelovigen, hier samengebracht door een grote strijd – niet een strijd tussen het Westen en de islam, maar een strijd tussen vrijen en onvrijen.

Wij bekrachtigen de onschendbare vrijheid van het individuele geweten. Wij geloven in de gelijkheid van alle mensen.

Wij eisen de scheiding van religie en staat en de eerbiediging van de universele rechten van de mens.

Tradities van vrijheid, rationaliteit en verdraagzaamheid treffen wij aan in de rijke geschiedenis van pre-islamitische en islamitische samenlevingen. Deze waarden behoren niet exclusief tot het Westen of het Oosten. Zij behoren tot het gemeenschappelijke morele erfgoed van de mensheid.

Het kritiseren of veroordelen van islamitische praktijken, als deze de rede of de rechten van de mens schenden, zien wij niet als kolonialisme, racisme of 'islamofobie'.

Wij roepen de regeringen van de wereld op:

om de shariawetgeving, de fatwarechtbanken, de heerschappij van geestelijken en de door de staat gesanctioneerde religie in welke vorm dan ook te verwerpen;

om zich te verzetten tegen alle straffen wegens godslastering en ketterij, overeenkomstig artikel 18 van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens;

om praktijken die de onderdrukking van vrouwen bevorderen, zoals vrouwenbesnijdenis, het doden uit eerwraak, gedwongen sluiering en gedwongen huwelijken uit te bannen;

om homoseksuelen te beschermen tegen vervolging en geweld;

om sektarisch onderwijs, dat onverdraagzaamheid en fanatisme tegenover niet-moslims predikt, te hervormen;

om een open publieke sfeer te cultiveren, waarin alle zaken bediscussieerd kunnen worden, zonder dwang of intimidatie.

Wij eisen de bevrijding van de islam uit de totalitaire ambities van machtshongerige mannen en de rigide structuren van de orthodoxie waarin zij gevangenzit.

Wij roepen academici en denkers op zonder vrees een onderzoek te gaan doen naar de oorsprong en bronnen van de islam, en om de idealen van vrij wetenschappelijk en spiritueel onderzoek te verspreiden – door de resultaten te vertalen en te publiceren in verschillende talen en te verspreiden via de massamedia.

Tegen de moslimgelovigen zeggen wij: voor de islam als een persoonlijk geloof is er een schitterende toekomst, maar niet voor de islam als politieke leer; tegen de christenen, joden, boeddhisten, hindoes, bahai en alle leden van niet-islamitische geloofsgemeenschappen: wij staan achter u als vrije en gelijke burgers; en tegen niet-gelovigen: wij verdedigen uw onvoorwaardelijke vrijheid om vragen te stellen en van mening te verschillen.

Allereerst zijn wij lid van de gemeente van het vrije geweten, mensen die voor zichzelf moeten kiezen, en pas dan zijn we lid van de Demma, het Lichaam van Christus of het Uitverkoren Volk.

Ik heb al gezegd, naar het oordeel van de aanhangers van het 'progressief fundamentalisme' of de 'gematigde islam' schieten de aanhangers van de 'seculiere islam' hun doel voorbij. De 'gematigde moslims' zouden beter in staat zijn de moslimgemeenschap 'te bereiken'.

Zou dat zo zijn? Naar mijn idee is dat zeer de vraag. Het is de vraag of de gematigde islam van Abou El Fadl of Tariq Ramadan

(volgens sommigen overigens niet zo gematigd)[107] door islamisten wordt ervaren als een interessant alternatief voor hun eigen radicale variant van de islam. Helaas is dat niet waarschijnlijk. De enigen die door Ramadan en Abou El Fadl dus worden 'bereikt', zijn de mensen, zo lijkt het, over wie we ons sowieso geen zorgen behoefden te maken, omdat zij niet tot terrorisme geneigd zijn. En de radicalisering gaat ondanks de inspanningen van de gematigden gewoon door, zo mag men verwachten.

Het lijkt interessant hier ook weer het werk van Bassam Tibi te noemen, die ik in hoofdstuk 4, in de paragraaf over de politieke islam, heb geïntroduceerd. Tibi pleit nadrukkelijk voor wat ik hierboven de 'seculiere islam' heb genoemd. Hij is ook optimistisch over de toekomst. Hij denkt dat moslims de seculiere democratie kunnen accepteren en daarmee een hervorming tot stand kunnen brengen van het dominante islamitische denken. Hij hanteert hiervoor het concept 'euro-islam' of een 'Europese islam' als ideaal, waaronder hij verstaat een 'europeanisering' van de islam en de acceptatie van pluralisme.[108] Hij spreekt ook van een 'verlichte islam'.[109] Europa op zichzelf noemt Tibi een 'mooi idee'.[110] De euro-islam zou een tegenwicht moeten bieden aan de wahabiislam.[111]

Daarvoor is dan wel noodzakelijk dat Europa meer zelfbewustzijn ontwikkelt.[112] Volgens Ibn Khaldun (1332-1406)[113] is elke beschaving gebaseerd op *asabiyya*: een bewustzijn van zichzelf.[114] Tibi hoopt dat ook de euro-islam een *asabiyya* zal krijgen. De uitdaging waarvoor Europa geplaatst is, is het marginaliseren van de politieke islam. Europa heeft met de politieke islam te maken in twee verschijningsvormen. Allereerst: er zijn staten die de politieke islam tot het officiële uitgangspunt van hun optreden in het internationale verkeer hebben gemaakt, zoals Iran. Als tweede: er zijn transnationale bewegingen actief die aanhangers rekruteren in verschillende, ook westerse, staten.[115]

Tibi is geen multiculturalist, maar een universalist. Hij bepleit een oriëntatie op universele waarden.[116] Dat betekent ook dat het pluralisme niet grenzeloos kan zijn. Het pluralisme kan alleen functioneren in een context van consensus over basale waarden ('core values') die voor de gehele wereld in beginsel hetzelfde

zijn.[117] Over die waarden zal ook met de islamitische wereld een dialoog moeten worden gevoerd. Immers, een kwart van de mensheid hangt de islam aan.[118]

Persoonlijk verwacht ik meer van auteurs als Tibi en andere protagonisten van wat ik de 'seculiere islam' heb genoemd dan van wat de 'gematigde islam'genoemd wordt. Men zou zich ook niet door de lokroep van de 'gematigde islam' moeten laten betoveren, want wanneer men goed analyseert waar deze voor staat, dan blijkt het neer te komen op een verzameling van paradoxen en tegenstrijdigheden. Men kan ook zeggen: alleen de seculiere islam is gematigd in de eigenlijke zin van het woord – consistent perspectief biedend op de langere termijn.

Die tegenstelling tussen 'gematigde islam' en 'seculiere islam' is ook beleidsrelevant. De staat zal, denk ik, actief moeten bijdragen aan het hooghouden van een niet-religieuze 'morele identiteit'. De theoloog Gerrit Manenschijn (geb. 1931) formuleert de inhoud van die morele identiteit naar mijn idee op een gelukkige wijze in zijn boek *Levenslang mores leren* (2003): 'Dat is díe identiteit die de menselijke waardigheid hooghoudt en haar handhaaft over alle grenzen van stam, groep, natie, religie en huidskleur heen.'[119]

Ik heb daarop wel een paar amendementen. Het in één adem noemen van stam, groep, natie, religie en huidskleur gaat een beetje te snel. We moeten ons bijvoorbeeld goed realiseren dat een van de belangrijkste opdrachten voor Europese natiestaten is: het stimuleren van een zekere oriëntatie op het nationaal verband als iets wat eisen stelt aan burgers. De kern van de crisis waarin Europa zich bevindt, is immers een erosie van de nationale staat en een oriëntatie op 'supranationale verleidingen', zoals die door de hedendaagse 'Elia's' worden aangereikt (zie de paragraaf 'Elia en de profeten van Baäl' in hoofdstuk 6). Die oriëntatie op het nationale staatsverband mag niet leiden tot een kadaverdiscipline, zoals we die kennen uit het agressieve nationalisme dat zo'n verwoestende werking heeft gehad tussen de twee wereldoorlogen (zie de afwijzing van nationalisme door Richard Robinson waarmee ik hoofdstuk 3 ben begonnen), maar burgers die denken dat het nationaal verband geen enkele eis aan hen stelt, zijn eveneens

een probleem, zoals ik heb geïllustreerd aan het voorbeeld van Pinechas.[120]

Dat nationale staatsverband dient verder zo veel mogelijk religieus-neutraal te zijn. De reden ligt voor de hand. Onder de huidige omstandigheden van religieuze pluriformiteit is religie niet iets wat de samenleving bijeenhoudt, maar verdeelt. Pleidooien voor religie als bron voor sociale cohesie zijn dan ook naar mijn smaak weinig overtuigend. Religie smeedt de groep wel bijeen (en genereert dus sociale cohesie), maar het nationale staatsverband juist niet. Religie kan alleen bron van sociale cohesie zijn in staten waarin men een staatsgodsdienst kan decreteren. Maar sinds de Reformatie is dat voor Europa een gepasseerd station, denk ik. Europese samenlevingen zijn multicultureel en pluriform, en zullen dat blijven. Derhalve is religie als bron van sociale cohesie een nostalgische droom die serieuze staatslieden niet zouden moeten koesteren. Met religieuze pluriformiteit valt op zich ook heel goed te leven, als maar wel een nationaal staatsverband overblijft dat boven de religieuze verdeeldheid staat. Men kan het ook als volgt stellen: de rechts- en staatsorde zelf kan niet 'multicultureel' zijn, maar moet 'monocultureel' zijn. Afshin Ellian verwoordt het zeer pregnant wanneer hij schrijft: 'De monoculturele rechtsorde, onze onvervreemdbare rechtsstaat, namelijk Nederland, moet nu op de chaos en puinhopen van het multiculturele intermezzo bouwen aan de rechtsvrede.'[121]

Dit werd lange tijd geassocieerd met spruitjeslucht, zo niet erger. Maar dat het staatsverband niet in multiculturaliteit uiteen kan vallen, krijgt tegenwoordig meer erkenning. Lang geleden gaf de Amerikaanse historicus Arthur Schlesinger (1917-2007) een van de beknoptste omschrijvingen van multiculturalisme met zijn boektitel *The Disuniting of America* (1998).[122] De rechts- en staatsorde moeten zélf boven de folklore van het multiculturalisme uitstijgen. Ellian verwoordt dit in relatie tot de Grondwet:

> De Grondwet kan nooit een multicultureel rechtskarakter hebben, anders zou hij niet kunnen functioneren als het kader waarbinnen mensen, afkomstig uit verschillende rechtsordes en rechtsculturen, hier naast elkaar kunnen leven. De neutrale

> grondwettelijke beginselen geven de burgers de ruimte en de mogelijkheid om divers en zelfs tegenstrijdig te zijn.[123]

Dat betekent dat niet één of meer religies 'publieke betekenis' of 'erkenning' kunnen krijgen, zoals voortdurend gebeurt in nostalgische confessionele betogen.[124] De staat mag niet één of meer godsdiensten aanwijzen als staatsgodsdienst.

In confessionele en multiculturalistische kringen heeft men soms moeite met dit standpunt. De confessionelen willen graag één traditie als geprivilegieerd aanwijzen: de christelijke of joods-christelijke. Multiculturalisten willen meerdere tradities als geprivilegieerd aanwijzen: de joods-christlijke én islamitische, waarbij dan aan de islamitische speciale privileges moeten worden gegund om de 'achterstand' die men heeft ten opzichte van de dominante traditie te kunnen 'inlopen'. Zo moet onder de vlag van multiculturalisme een hersacralisering van wat men noemt 'het publieke domein' plaatsvinden. Maar naar mijn idee komt dat neer op het schenden van de rechten van het individu en het misbruik van publieke middelen om bepaalde private overtuigingen met overheidssteun in het zadel te houden. Is dit 'stricte laïcité', zoals de rechtsfilosoof Bart Labuschagne (geb. 1962) schrijft?[125] Ik weet niet zo goed wat 'strikt' en 'niet-strikt' in dit verband betekent, maar het lijkt mij wel gezond.

Niettemin, hoe gezond ook, het zal wel moeilijk zijn een dergelijke religieus-neutrale morele identiteit van natiestaten aanhang te doen krijgen. Dat blijkt al direct wanneer Manenschijn, die hiervan gewag maakt, de Britse filosoof Jonathan Glover (geb. 1941) citeert uit zijn boek *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century* (1999).[126] Glover merkt op dat tribale identiteit weliswaar ethisch zwak is, maar psychologisch heel sterk. We moeten dus hopen dat het ethisch zwakke het zal winnen van het psychologisch sterke. En dat is niet zo eenvoudig.

Niettemin blijven voor dat 'zwakke perspectief'[127] van ethische identiteit aanknopingspunten bestaan in de Europees-westerse cultuur, en die liggen wat mij betreft meer in het polytheïsme dan in het monotheïsme. We zouden daarom het cultureel polytheisme in ere moeten herstellen. Dat wil zeggen: we zouden *cultu-*

reel polytheïst moeten worden (in de wetenschap dat we niet meer echt kunnen geloven in de vele goden van het oude Athene en Rome). Natuurlijk moeten we daar geen wonderen van verwachten. Maar het is misschien wel enig tegenwicht tegen de frequente pleidooien voor een terugkeer naar de joods-christelijke bronnen van 'onze cultuur' die we toch niet zouden moeten miskennen. Mijn punt is dat we heel wat zouden kunnen leren van de tolerante omgang van de Romeinen met hun vele goden: zowel de Romeinse goden als die van de door Rome overwonnen volkeren.[128] In de monotheïstische traditie daarentegen liggen de bronnen voor een vorm van fanatisme waarvan we op het ogenblik de schaduwkanten hebben leren ervaren.

Het monotheïstisch dilemma zal overigens pas worden opgelost als we het eerst als een 'dilemma' onderkennen. Dat is op het ogenblik niet het geval. Voortdurend wordt de religieuze factor weggeretoucheerd in analyses van het hedendaags religieus terrorisme, en dat maakt dat we steeds verder van huis dreigen te raken. Pas als we het monotheïstisch dilemma als een dilemma gaan ervaren, kunnen we de monotheïstische traditie misschien ook bevrijden van de morele heteronomie, het antimodernisme en de aanknopingspunten voor duaal burgerschap (en zelfs martelaarschap) die nu voor zoveel problemen zorgen. Dat zal ongetwijfeld nog een lange weg zijn en succes is niet gegarandeerd, maar men moet eens beginnen om ergens uit te komen.

Nu wil ik ten slotte nog één relativering maken bij de tegenstelling tussen monotheïsme en polytheïsme. Ik heb die tegenstelling hier zwaar aangezet alsof het geloof in één god op zichzelf al de bezwaren met zich mee zou moeten brengen die in de monotheistische traditie zo uitvoerig met voorbeelden kunnen worden geadstrueerd. Dat is misschien iets te schematisch. Ook in de monotheïstische traditie zijn wel voorbeelden te vinden van denkers die de schaduwzijden van het monotheïsme hebben weten te vermijden. Ik denk bijvoorbeeld aan Thomas Paine. Wat zou moeten gebeuren, is dat we op de een of andere manier de weg terugvinden naar de 'zuivere religie' van Paine.

In 1794 publiceerde Paine een prachtig boek onder de titel *The Age of Reason*. Daarin zet hij zijn eigen opvattingen over religie

uiteen die hij in de inleiding samenvat met de woorden: 'Ik geloof in één God en niet meer; en ik hoop op geluk na dit leven.'[129] Verder geeft hij aan te geloven in de gelijkheid van alle mensen en dat de religieuze verplichtingen bestaan in niet meer dan het rechtvaardig handelen, medelijden betrachten en de poging onze medemensen gelukkig te maken. Hij gelooft niet in enige kerk, want, zo zegt hij, 'my own mind is my own church'.[130] De religie van Paine is niet een religie van openbaringen, heilige boeken en wonderen – hij houdt vast aan de elementaire beginselen zoals die hier zijn uiteengezet.

Dit is bijzonder mooi en zuiver. Wanneer men hieraan vast zou kunnen houden, zou men ook niets tegen 'religie' hoeven in te brengen. Misschien kunnen we wel zeggen: religie is *in de kern* niet verkeerd, maar wordt verkeerd *gebruikt*. Wij gebruiken (of liever 'misbruiken') religie om onze morele principes te legitimeren. Religie wordt door de staat gebruikt ('misbruikt') om de volksgemeenschap bij elkaar te smeden.[131] Maar voor al dat soort functies is religie ongeschikt en zou deze ook niet moeten worden gebruikt. Priesters, prelaten, pausen, ayatollahs, maar ook de overgrote meerderheid van de gelovigen *misbruikt* de religie voor doelen die religie niet naar behoren kan vervullen.

Opvallend is dat in zekere zin dit mensen ook wel voor de geest staat. Als bijvoorbeeld ayatollah Khomeini zijn religie gebruikt ter legitimatie van een doodvonnis over een Britse schrijver, dan hebben de meeste mensen niet zoveel moeite om dit als een 'misbruik' van religie te kwalificeren.[132] Ook wanneer paus Pius v zijn religie gebuikt om de katholieken in Engeland op te roepen hun koningin Elizabeth i van de troon te stoten, zou men dat als een 'misbruik' van religie kunnen zien.[133] Maar wanneer de paus het condoomgebruik in Afrika ontraadt met een beroep op Schriftgezag, beginnen de meeste mensen te twijfelen. Zou dat 'misbruik' van religie zijn? Dat is toch gewoon een onderdeel van de katholieke leer? En helemaal onduidelijk wordt het voor de meeste mensen wanneer bisschop Tutu met een beroep op zijn religie de apartheidspolitiek aanklaagt. Dan verliezen de meeste mensen helemaal elke kritische zin. Dat vindt men zo 'sympathiek' – nee, dat kan geen 'misbruik' van religie zijn. Dat moet wel een authentiek beroep

op religie zijn, denkt men. Daar mag religie best voor worden gebruikt.

Dit is natuurlijk inconsistent. Wanneer men – zoals een consistent denker als Thomas Paine doet – de band tussen religie en moraal doorknipt, is elk beroep op religie ter legitimatie van morele en politieke standpunten *misbruik* van religie. Het is heel sympathiek om tegen apartheidspolitiek te zijn, maar de beste argumenten daartegen zijn níet dat de oude god van Israël eens iets heeft gezegd, maar dat we nu, op goede ethische gronden, bezwaren tegen die apartheidspolitiek moeten aantekenen. Maar goed, ik hoef nauwelijks uit te leggen dat *misbruik* van religie eerder regel dan uitzondering is. Niettemin moet men optimistisch blijven en hopen dat de mensheid kan terugkeren naar een vorm van wat Paine noemt 'pure' of 'unmixed' of 'unadulterated' geloof.[134]

Op de voorkant van dit boek staat het luchtruim afgebeeld met daarboven een donkere wolk. Als Claire Berlinkski, Eric Kaufmann, Christopher Caldwell en anderen gelijk hebben, moeten we die donkere wolken niet onderschatten. Maar, zoals de afbeelding aangeeft, ook de zon kan doorbreken. En of dat het geval zal zijn, zal mede afhangen van onze eigen analyses en de wijze waarop we die analyses vertalen in een realistische en effectieve contraterroristische strategie. Zoals ik in *Het monotheïstisch dilemma* heb geprobeerd te betogen, zal dat ook neerkomen op een herwaardering van onze religieuze tradities.

Noten

Inleiding

1. Catherwood, Christopher, *Making War in the Name of God*, Citadel Press, Kensington Publishing Corp., New York 2007.

1 Drie religieuze terroristen

1. Hoogstraten, Diederik, 'VS: aanslag was actie van een eenling', in: *de Volkskrant*, 28 december 2009.

2. Zie: Wadhams, Nick, 'The Danish-Cartoonist Attack: Sign of a Wider Plot?', in: *Time*, 5 januari 2010.

3. Keyser, Jason, 'Bin Laden Backs Plot to Bomb Detroit Flight', in: *The Detroit News*, 25 januari, 2010.

4. 'God willing, our raids on you will continue as long as your support for the Israelis continues.'

5. Op dat literaire talent wordt naar mijn idee terecht gewezen door Bruce Lawrence in zijn inleiding tot: Lawrence, Bruce, red., *Messages to the World: the Statements of Osama Bin Laden*, Verso, Londen-New York 2005, p. xx.

6. Keyser, ibid. 'If our messages had been able to reach you through words we wouldn't have been delivering them through planes.'

7. Friedman, Thomas L., 'Een bijzonder geval van ouderlijk plichtsbesef', in: de *Volkskrant*, 7 januari 2010.

8. Friedman, ibid.

9. Watson, Peter, *Ideas: A History from Fire to Freud*, Phoenix, Londen 2005 (2004), p. 295.

10. Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. by David Womersley, Penguin, Londen 2005 (1776-1788).

11. Watson, ibid., p. 295: 'The internal weakness was Christianity, and the external one barbarism.'

12. Phillips, Kevin, *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*, Viking, New York 2006, p. vii.

13. Phillips, ibid., p. ix. Zie hierover ook: Goldberg, Michèlle, *Kingdom Coming: the Rise of Christian Nationalism*, Norton, New York-Londen 2006; Ali, Tariq, *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity*, Verso, Londen-New York 2002; Domke, David, *God Willing? Political Fundamentalism in the White House, the 'War on Terror', and the Echoing Press*, Pluto Press, Londen-An Arbor 2004.

14. Phillips, ibid., p. ix. Een interessante vergelijking van verschillende vormen van fundamentalisme vindt men in: Harris, Sam, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, The Free Press, Londen 2005 (2004), en Fourest, Caroline, en Venner, Fiametta, *Tirs Croisés: La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Calmann-Lévy, Parijs 2003.

15. Steinberg, Guido, *Im Visier von Al-Qaida: Deutschland braucht eine Anti-Terror-Strategie. Ein Standpunkt*, Körber Stiftung, Hamburg 2009, p. 35.

16. Hoewel het mij niet helemaal waarschijnlijk lijkt op basis van lezing van het werk van: Kelek, Necla, *Himmelsreise: Mein Streit mit den Wächtern des Islam*, Kiepenheuer & Witsch, Keulen 2010; Broder, Henryk, M., *Kritik der reinen Toleranz*, WJS, Berlijn 2008.

17. Interessante beschouwingen hierover vindt men bij: Teehan, John, *In the Name of God: The Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence*, Wiley-Blackwell, West Sussex 2010, p. 174 e.v.

18. Harris, Sam, *Letter to a Christian Nation*, Alfred A. Knopf, New York 2006, p. 81.

19. Harris, ibid., p. 81: 'First, people often kill other human beings because they believe that the creator of the universe wants them to do it.'

20. Harris, ibid., p. 81: '(...) they define their moral community on the basis of their religious affiliation.'

21. Daarover gaat: Bentwich, Norman, *The Religious Foundations of Internationalism: A Study in International Relations Through the Ages*, George Allen & Unwin, Londen 1959 (1933).

22. Het soort zaken die beschreven worden in: Barnavi, Elie, en Rowley, Anthony, *Tuez-les tous! La guerre de religion à travers de l'histoire VIIe-XXIe siècle*, Perrin, Parijs 2006.

23. Een helder en beknopt overzicht geeft: Stenger, Victor J., *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*, Prometheus, Amherst NY 2009.

24. Zie daarover ook: Heck, Paul L., *Common Ground: Islam, Christianity and Religious Pluralism*, Georgetown University Press, Washington DC 2009.

25. 'Het monotheïstisch dilemma' is als concept geïnspireerd door Erik Petersons (1890-1960) *Der Monotheïsmus als politisches Problem*, 1935, in: Erik Peterson, *Theologische Traktate*, Hochland Bücherei, Im Kösel Verlag, München, pp. 45-149. In Nederland is dit idee verder ontwikkeld door Afshin Ellian in zijn commentaar op het werk van Carl Schmitt (1888-1985) en Peterson. Zie daarvoor: Cliteur, P.B., en Ellian, Afshin, 'Intermezzo: het monotheïsme als politiek probleem geïllustreerd aan de ideeën van Carl Schmitt', in: *Encyclopedie van de rechtswetenschap 1: Grondslagen*, Kluwer, Deventer 2006, pp. 287-291 en Ellian, Afshin, 'Een monotheïstische republiek', in: NRC *Handelsblad*, 20 juli 2009.

26. Zie het eerste hoofdstuk van: Guiora, Amos N., *Freedom From Religion*, Terrorism and Global Justice Series, Oxford University Press, Oxford 2009.

27. Zohar, Zion, 'Pulsa De-nura: the Innovation of Modern Magic and Ritual', in: *Modern Judaism* 27 (2007), no. 1, pp. 72-99: 'one of the most devastating tragedies to take place in the history of the State of Israel'.

28. 'The violent sentiment was palpable and the primary agitators were rabbis.'

29. Guiora, ibid. 'I deliver to you, angel of wrath and ire, Ytzhak, the son of Rosa Rabin, that you may smother him and the specter of him, and cast him into bed, and dry up his wealth, and plague his thoughts, and scatter his mind that he may steadily diminish until he reaches his death.'

30. Zohar, ibid., p. 74.

31. Zohar, ibid., p. 92.

32. Zohar, ibid., p. 79.

33. Ha'aretz, 'Yigal Amir Says He Doesn't Regret Murdering Rabin', in: *Israel Faxx*, 19 mei 2004.

34. Marcus, Raine, en Tsur, Batsheva, 'Extremists Celebrate Amir's Birthday', in: *The Jerusalem Post*, 23 mei 1997.

35. Izenberg, Dan, '"Yigal Amir" Law okayed by Knesset', in: *The Jerusalem Post*, 20 december 2001.

36. Jerozolimski, Ariel, 'Yigal Amir permitted to father child from afar', in: *The Jeruzalem Post*, 8 maart 2006.

37. Hegeman, Roxana, 'Man Accused of Shooting George Tiller Tells AP He Killed the Abortion Provider, Has No Regrets', in: *Associated Press Newswires*, 10 november 2009.

38. Hegeman, ibid.: 'Defending innocent life – that is what prompted me. It is pretty simple.'

39. 'Levenslang voor moord op abortusarts in VS', in: www.nu.nl, 2 april 2010.

40. Hegeman, ibid.

41. 'Angeklagter verteidigt Ermordung von Abtreibungsarzt', in: *AP German Worldstream*, 9 november 2009.

42. Remarque, Philippe, 'Abortusarts VS in zijn kerk vermoord', in: *de Volkskrant*, 2 juni 2009.

43. Hegeman, ibid.

44. Kools, Frank, 'Abortusarts is in VS zijn leven niet zeker', in: *de Volkskrant*, 3 juni 2009.

45. 'Baby Deaths Link to Roman "Brothel" in Buckinghamshire', in: *BBC World News*, 25 juni 2010.

46. Zie bijvoorbeeld: Marquis, Don, 'An Argument that Abortion is Wrong', in: Hugh La Folette, red., *Ethics in Practice: An Anthology*, 2de dr., Blackwell, Oxford 2002 (1997), pp. 83-94; Singer, Peter, *Life & Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, Oxford University Press, Oxford etc. 1994.

47. Een overzicht van deze problematiek geeft: Linker, Damon, *The Theocons: Secular America under Siege*, Doubleday, New York 2006.

48. 'Hate Speech is Decimating Our Discourse', in: *Cox News Service*, 17 oktober 2009.

49. Shields, Jon A., 'A Time to Kill', in: *The New Republic*, 6 juni 2009.

50. Shields, ibid.

51. 'AAFP Statement: Condolence to Family and Friends of George Tiller, MD', in: *States News Service*, 14 oktober 2009: 'senseless and tragic act of violence against a physician of our organization'.

52. 'Sale Planned for Suspect in Abortion Doc's Killing', in: *Associated Press Newswires*, 26 oktober 2009.

53. 'Ebay Prohibits Auction for Tiller's Alleged Killer', in: *Associated Press Newswires*, 27 oktober 2009.

54. Hirsi Ali, Ayaan, *Nomade*, Augustus, Amsterdam 2010, p. 278.

55. Lewis, Bernard, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2003, p. xxviii: 'terrorism requires only a few'. In het gepolariseerde klimaat waarin we tegenwoordig leven, is het in politiek correcte kringen (zie bijvoorbeeld: Bradley, Arthur, en Tate, Andrew, *The New Atheist Novel: Fiction, Philosophy and Polemic after 9/11*, Continuum, Londen-New York 2010, pp. 3, 30, 42) gebruikelijk geworden enigszins te schamperen over het werk van Bernard Lewis, omdat de politieke conclusies waartoe hij komt, niet aansluiten bij de multiculturalistische agenda. Ik betreur dat. Men kan het oneens zijn met sommige

conclusies van Lewis en toch erkennen dat hij grote verdiensten heeft als geleerde. Ik vind daarom het boek van Catherwood, Christopher, *A Brief History of the Middle East: From Abraham to Arafat*, Robinson, Londen 2006, veel inspirerender, die vrijelijk citeert uit het werk van Lewis, maar ook uit dat van zijn tegenpool Edward Said, als de context dat rechtvaardigt. Zie Catherwood, ibid., pp. 145-150. Zie ook: Catherwood, Christopher, *Making War in the Name of God*, Citadel Press, New York 2007, pp. 77-79, pp. 27-28, 49-50, 74-79.

56. Zie over het 'nieuwe': Neumann, Peter R., *Old and New Terrorism: Late Modernity Globalization and the Transformation of Political Violence*, Polity, Malden 2009.

57. Wilkinson, Philip, *Religions*, Dorley Kindersley, Londen 2008, p. 338.

58. Bos, P. R., en Balen, C. L. van, *Kleine Schoolatlas der gehele aarde*, ed. F. J. Ormeling, 52ste dr., 3de opl., J. B. Wolters Groningen 1968.

59. Bos en Van Balen, ibid., p. 45. Waarom het gaat om 'handelstalen' en niet gewoon 'talen' is mij niet duidelijk.

60. Bos en Van Balen, ibid., p. 45.

61. Zie daarover: Friedman, Thomas L., *The World is Flat: The Globalized World in the Twenty-First Century*, Penguin, Londen 2006 (2005); Nieuwenhuys, E. C., 'Globalisering en veranderde concepten van terrorisme en oorlogvoering. Nieuwe uitdagingen voor vrede, veiligheid en ontwikkeling', in: *Vrede en veiligheid*, 36 (2), 2007, pp. 198-220; Legrain, Philippe, *Open World: The Truth about Globalization*, Abacus, Londen 2002.

62. Zie: Kuipers, Giselinde, 'The Muhammad Cartoon Controversy and the Globalization of Humor', in: *Humor*, 21-1 (2008), pp. 7-11. Het probleem lijkt dat het 'gevoel voor humor' niet hetzelfde is over de gehele wereld, maar dat door de communicatiemiddelen men wel kennis kan nemen van elkaars grappen. Zie daarover: Morreall, John, *Comic Relief: A Comprehensive Philosophy of Humor*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2009.

63. Zie daarover: Bok, Sissela, *Common Values*, University of Missouri Press, Columbia-Londen 2002 (1995); Kekes, John, *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1993.

64. Zie daarover: Fourest, Caroline, *La dernière utopie: menaces sur l'universalisme*, Éditions Grasset, Parijs 2009.

65. Zie daarover: Amis, Martin, 'The Cult of Death', in: *The Times*, 11 september 2007; Amis, Martin, *The Second Plane: September 11: Terror and Boredom*, Alfred A. Knopf, New York-Toronto 2008. 'Het transformeren van gewone vliegtuigen in brandbommen was een pervers idee,' schrijft

Jean-Claude Barreau, 'maar wel effectief.' Zie: Barreau, Jean-Claude, en Bigot, Guillaume, *Toute l'histoire du monde: de la préhistoire à nos jours*, Fayard, Parijs 2007 (2005), p. 400.

66. Henninger, Daniel, 'On Obama – GOP Entente on Terror', in: *The Wall Street Journal*, 14 januari 2010: 'On Christmas, a suicide bomber came close to filling the Michigan sky with several hundred bodies.'

67. In 1580 plaatste Filips II een prijs op het hoofd van Willem van Oranje. Elke gelukzoeker kon toen de prins vermoorden en daarvoor het geldbedrag opstrijken.

68. Zie daarover: Jardine, Lisa, *The awful End of Prince William the Silent: The First Assasination of a Head of State with a Handgun*, HarperCollins, Londen 2005.

69. Ik zal in dit boek voortdurend het onderscheid hanteren tussen 'moslims', dat wil zeggen: de mensen die zich bekennen tot de religie van de islam, en 'islamisten', dat wil zeggen: mensen die aanhanger zijn van een bepaalde ideologie die zich weliswaar door de islam laat inspireren, maar daar niet mee samenvalt. De redenen waarom ik dat doe, worden op verschillende momenten in dit boek belicht.

70. Daarvoor waarschuwen terecht: Croes, Marnix, en Leeuw, Frans, 'De WRR negeert het islamitisch terrorisme', in: *Trouw*, 3 juni 2006. Zie ook: Snel, Bert, 'Is de WRR met blindheid geslagen?', in: Hans Jansen en Bert Snel, red., *Eindstrijd: de finale clash tussen het liberale Westen en een traditionele islam*, Van Praag, Amsterdam 2009, pp. 268-316.

71. Zie: Remarque, Philippe, 'Abortusarts VS in zijn kerk vermoord', in: *de Volkskrant*, 2 juni 2009, die vermeldt dat sinds de jaren negentig zeven mensen door antiabortusgeweld in Amerika om het leven zijn gekomen.

72. Hier volg ik: Desai, Meghnad, *Rethinking Islamism: The Ideology of the New Terror*, L. B. Taurus, Londen-New York 2007.

73. Een mooi voorbeeld van zo'n verklaring is: *Actieplan polarisatie en radicalisering 2007-2011*, ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, augustus 2007.

74. Een gunstige uitzondering is overigens de AIVD-nota *Van dawa tot jihad. De diverse dreigingen van de radicale islam tegenover de democratische rechtsorde*, Kamerstukken II, 2004-2005, 29 754, nr. 4. (General Intelligence and Security Service, *From Dawa to Jihad: The Various Threats from Radical Islam to the Democratic Legal Order*, Den Haag, december 2004). Verder heb ik de indruk dat tegenwoordig weer meer aandacht komt voor de religieuze factor, maar ik kan mij vergissen.

75. Zie over de verschillende vormen van terrorisme: Muller, E. R.,

'Trends in terrorisme en terrorismebestrijding', in: E. R. Muller, U. Rosenthal, R. de Wijk, red., *Terrorisme: Studies over terrorismebestrijding*, Kluwer, Deventer 2008, pp. 903-919, en Muller, 'De geschiedenis van terrorisme in Nederland', in: ibid., pp. 217-243.

76. Art 137c van het Nederlandse Wetboek van Strafrecht regelt de zogenaamde 'groepsbelediging' en luidt: '1. Hij die zich in het openbaar, mondeling of bij geschrift of afbeelding, opzettelijk beledigend uitlaat over een groep mensen wegens hun ras, hun godsdienst of levensovertuiging of hun hetero- of homoseksuele gerichtheid, wordt gestraft met gevangenisstraf van ten hoogste een jaar of geldboete van de derde categorie. 2. Indien het feit wordt gepleegd door een persoon die daarvan een beroep of gewoonte maakt of door twee of meer verenigde personen wordt gevangenisstraf van ten hoogste twee jaren of geldboete van de vierde categorie opgelegd.' Dit artikel is gerelateerd aan een tweede artikel dat het 'aanzetten tot haat' strafbaar stelt. Art. 137d, lid 1 luidt: 'Hij die in het openbaar, mondeling of bij geschrift of afbeelding aanzet tot haat tegen of discriminatie van mensen of gewelddadig optreden tegen persoon of goed van mensen wegens hun ras, hun godsdienst of levensovertuiging, hun geslacht, hun hetero- of homoseksuele gerichtheid of hun lichamelijke, psychische of verstandelijke handicap, wordt gestraft met gevangenisstraf van ten hoogste een jaar of geldboete van de derde categorie.' Art. 137d, lid 2 luidt: 'Indien het feit wordt gepleegd door een persoon die daarvan een beroep of gewoonte maakt of door twee of meer verenigde personen wordt gevangenisstraf van ten hoogste twee jaren of geldboete van de vierde categorie opgelegd.'

77. Jespersen, Karen, en Pittelkow, Ralf, *Islamisten en naïvisten. Een aanklacht*, inl. Afshin Ellian, Nieuw Amsterdam, Amsterdam 2007, p. 35.

78. Zie het commentaar daarop bij de onlangs overleden filosoof Antony Flew (1923-2010) in: Flew, Antony, *Darwinian Evolution*, Paladin, Granada, Londen 1984 p. 66, en Berg, J. H. van den, *Dieptepsychologie*, Callenbach, Nijkerk 1979, p. 150.

79. Hierover gaat: Rachels, James, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford etc. 1991.

80. Nelson-Pallmeyer, Jack, *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran*, Trinity Press International, Harrisburg 2003.

81. Schwartz, Regina M., *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*, University of Chicago Press, Chicago-Londen 1997.

82. Selengut, Charles, *Sacred Fury: Understanding Religious Violence*, Rowman & Littlefield, Walnut Creek, Lanham, New York-Toronto-Oxford 2003.

83. Juergensmeyer, Mark, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londen 2008.

84. Harris, Sam, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, The Free Press, Londen 2005 (2004).

85. Kaufmann, Eric, *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twentieth Century*, Profile, Londen 2010, p. 40.

86. Steyn, Mark, *America Alone: The End of the World As We Know It*, Regnery Publishing, Washington DC 2006. De tijd waarin wij leven zal ons niet 'the end of history' brengen, zoals Fukuyama dacht, maar 'the end of the world as we know it' (p. xiii). We zullen komen te leven in een wereld 're-primitivized'.

87. Berlinski, Claire, *Menace in Europe: Why the Continent's Crisis is America's too*, Crown Forum, New York 2006.

88. Hitchens, Christopher, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, Twelve, New York-Boston 2007.

89. Zie voor Gray: Gray, John, 'Evangelical atheism, secular Christianity', in: John Gray, *Gray's Anatomy: Selected Writings*, Allan Lane, Penguin, Londen 2009, pp. 292-307 en Gray, John, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Allen Lane, Penguin, Londen 2007. Goede methodologische kritiek op Gray wordt geleverd door: Grayling, A. C., 'Through the Looking Glass', in: *New Humanist* 122 (juli-augustus 2007); Eagleton, Terry, 'Humanity and Other Animals', Review of Gray's Straw Dogs, in: *The Guardian*, 7 september 2002. Hedges geeft zijn visie in: Hedges, Chris, *I Don't Believe in Atheists*, The Free Press, New York-Sydney 2008.

90. Uitvoeriger daarover: Cliteur, Paul, *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*, Wiley-Blackwell, Boston 2010.

91. Grabner-Haider, Anton, *Hitlers Theologie des Todes*, Topos, Kevelaer 2009.

92. Bucher, Rainer, *Hitlers Theologie*, Echter, Würzburg 2008.

93. Hesemann, Michael, *Hitlers Religion: Die fatale Heilslehre des Nationalsozialismus*, Pattloch, München 2004.

94. Zie ook: Verhofstadt, Dirk, *Pius XII en de vernietiging van de Joden*, Houtekiet-Atlas, Antwerpen-Amsterdam 2008, p. 155. Het boek van Verhofstadt is belangrijk omdat hij enig tegenwicht biedt tegen de Britse historicus Michael Burleigh, die de neiging heeft de religieuze elementen uit het nazisme weg te schrijven. Zie Verhofdstadt, ibid., pp. 173-179. Voor Burleigh: Burleigh, Michael, *Sacred Causes: Religion and Politics from the European Dictators to Al Qaeda*, Harper Press, Londen 2006, en Burleigh,

Michael, *The Third Reich: A New History*, Macmillan, Basingstoke-Oxford 2000. Zie ook: Heschel, Susannah, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2008.

95. Dawkins, Richard, *The God Delusion*, Black Swan, Transworld, Londen 2006, p. 309.

96. Dawkins, ibid., p. 310.

97. Dawkins, ibid., p. 311.

98. Dawkins, ibid., p. 311.

99. Dawkins, ibid., p. 312.

100. Daarbij geïnspireerd door Friedrich Nietzsche, die ook wees op de overeenkomsten tussen christendom en socialisme. Zie: Nietzsche, Friedrich, 'Der Antichrist, 1888-89', in: id., *Sämtliche Werke*, deel 6, ed. Giorgio Colli en Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, De Gruyter, München 1999, pp. 165-255.

101. Hitchens, Christopher, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, Twelve, New York-Boston 2007, p. 235.

102. Hitchens, ibid., p. 237.

103. Harris, Sam, *Letter to a Christian Nation*, Alfred A. Knopf, New York 2006, p. 40.

104. Harris, ibid., p. 41.

105. Zie het hoofdstuk 'A License to Kill: Atheism and the Mass Murders of History', in: D'Souza, Dinesh, *What's so Great about Christianity*, Regnery, Washinton DC 2007, p. 213 e.v.

106. McGrath, Alister, en McGrath, Joanna Collicutt, *The Dawkins Delusion: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*, Society for Promoting Christian Knowledge, Londen 2007; McGrath, Alister, *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, Doubleday, New York etc. 2004.

107. Schnädelbach, Herbert, *Religion in der modernen Welt: Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2009, p. 13.

108. Ik schrijf dat tussen haakjes, want daarop is natuurlijk van alles aan te merken. Zie over de sovjetwetenschap het hoofdstuk daarover in: Gardner, Martin, *Fads and Fallacies in the Name of Science*, Dover, New York 1957, pp. 140-152.

109. Stalin, I.V., *Fragen des Leninismus*, 5de dr., Oberbaumverlag, Berlijn 1970 (1947).

110. Schweitzer, Albert, *Aus meinem Leben und Denken*, Felix Meiner, Leipzig 1932.

111. Een goede inleiding in zijn werk is: Assmann, Jan, *Monotheïsmus und die Sprache der Gewalt*, Wiener Vorlesungen, Picus, Wenen 2006. Ik bespreek zijn werk in de paragraaf 'De mozaïsche onderscheiding van Jan Assmann' in hoofdstuk 5.

112. Zie over deze termen: Berg, Floris van der, 'Proposal for a Moral Esperanto – An Outline of Universal Subjectivism', in: *Think*, lente 2010, pp. 97-107; Berg, Floris van der, *Filosofie voor een betere wereld*, Houtekiet-Atlas, Antwerpen-Amsterdam 2009; Cliteur, Paul, *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*, Wiley-Blackwell, Boston 2010.

113. Zie voor deze opvattingen: Lewy, Guenter, *'If God is Dead, Everything is Permitted'?*, Transaction, New Brunswick-Londen 2008.

114. Cliteur, Paul, *Moreel Esperanto: naar een autonome ethiek*, De Arbeiderspers, Amsterdam 2007.

115. Burleigh, Michael, *Sacred Causes: Religion and Politics from the European Dictators to Al Qaeda*, Harper Press, Londen 2006, p. 41: 'His faith was replaced by an ideological creed which professed that all religion would atrophy once the material conditions that had engendered it had been abolished.'

116. Burleigh, ibid., p. 41.

117. Zie bijvoorbeeld: Gray, John, *Al Qaeda and what it means to be modern*, Faber and Faber, Londen 2003 en Gray, John, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Allen Lane, Penguin, Londen 2007.

118. Zie: McGrath, Alister, *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, Doubleday, New York etc. 2004.

119. Dat is bijvoorbeeld de 'argumentatie' waarop Eagleton zich baseert. Zie: Eagleton, Terry, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, Yale University Press, New Haven-Londen 2009.

120. Zie bijvoorbeeld de titel van: Gray, John, 'Evangelical atheism, secular Christianity', in: John Gray, *Gray's Anatomy: Selected Writings*, Allan Lane, Penguin, Londen 2009, pp. 292-307.

121. Iets soortgelijks doet Karen Armstrong met 'secularism'. Dit zou even gevaarlijk zijn als 'fundamentalism'. Zie: Armstrong, Karen, 'Think Again: God', in: *Foreign Policy*, november 2009, pp. 55-60.

122. Een goede analyse en kritiek op het werk van Gray vindt men in: Berg, Floris van den, 'Book review of John Gray's Gray's Anatomy: Selected Writings', in: *Philosophy Now: A Magazine for Ideas*, november/december 2009, pp. 38-40.

123. Deze merkwaardige argumentatie vindt men overigens ook bij Theodore Dalrymple. Zie: Dalrymple, Theodore, 'What the New Atheists Don't See: To regret Religion is to regret Western Civilization',

in: *City Journal*, herfst 2007, pp. 1-7. Dalrymple verklaart zelf niet te geloven, maar hij is óók tegen atheïsme. Hij is dus eigenlijk, net als Gray, tegen het geven van een intellectuele verantwoording voor een positie die wel degelijk zijn eigen positie is. Dat hij overigens ook zeer kritisch kan zijn over een bepaalde vorm van geloof, blijkt uit zijn kritiek op de islam in: Dalrymple, Theodore, 'When Islam Breaks Down', in: Theodore Dalrymple, *Our Culture, What's Left of It: The Mandarins and the Masses*, Ivan R. Dee, Chicago 2005, pp. 283-296.

124. Zie over de manieren waarop men 'atheïsme' kan definiëren: Cliteur, Paul, 'The Varieties of Atheist Experience', in: *Philosophy Now*, april-mei 2010, pp. 6-8.

125. Dawkins, Richard, *The God Delusion*, Bantam Press, Londen-Johannesburg 2006, p. 334.

126. Dawkins, ibid., p. 335.

127. Hoewel daarin wel een zekere kentering te bespeuren lijkt. Zie: Desai, Meghnad, *Rethinking Islamism: The Ideology of the New Terror*, L. B. Taurus, Londen-New York 2007, p. viii, die schrijft dat de kern van zijn boek gewijd is aan aan zorgvuldige bestudering van de toespraken van Bin Laden. Zie daarvoor: Raymond, Ibrahim, red., *The Al Qaeda Reader*, inl. Victor Davis Hanson, Broadway, New York 2007; Lawrence, Bruce, red., *Messages to the World: the Statements of Osama Bin Laden*, Verso, Londen-New York 2005; Kepel, Gilles, *Al-Qaida dans le texte: Écrits d'Oussama ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi*, Presses Universitaires de France, Parijs 2005; Kepel, Gilles, and Milelli, Jean-Pierre, red., *Al Qaeda in its own Words*, vert. Pascale Ghazalleh, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.-Londen 2008. Zie ook Herriot, Peter, *Religious Fundamentalism and Social Identity*, Routledge, Londen-New York 2007, p. 3, die waarschuwt voor de 'misconception' dat wat fundamentalisten geloven zo vreemd is dat je daaraan geen aandacht zou moeten besteden.

128. Marbe, Nausicaa, 'Wilders: ongrijpbaar en niet te bestrijden', in: *de Volkskrant*, 11 juni 2010.

129. Phillips, Melanie, *Londonistan: How Britain is Creating a Terror State Within*, Gibson Square, Londen 2006, p. 24; Phillips, Melanie, *The World Turned Upside Down: The Global Battle over God, Truth, and Power*, Encounter, New York-Londen 2010.

130. De Rechtbank Amsterdam veroordeelde Van der G. tot een gevangenisstraf van 18 jaar. Zie: Rechtbank Amsterdam, 15 april 2003 (Moord op Pim Fortuyn).

131. Rechtbank Amsterdam, 26 juli 2005 (Moord op Theo van Gogh).

132. Afshin Ellian schrijft in *Allah weet het niet beter*: 'Sinds 2 november 2004 is alles veranderd. Weer heb ik het gevoel dat ik in het Midden-Oosten terecht ben gekomen' (Meulenhoff, Amsterdam 2008, p. 11). Ik denk dat Ellian gelijk heeft dat de moord op Theo van Gogh Nederland enorm heeft veranderd. Maar wij, Nederlanders, kunnen daar eigenlijk maar moeilijk over praten. Max Pam en Theodor Holman hebben het gedaan (Holman, Theodor, *Theo is dood*, inl. Gijs van de Westelaken, Mets en Schilt, Amsterdam 2006; Pam, Max, *Het bijenspook: over dier, mens en god*, Prometheus, Amsterdam 2009), maar zonder dat de Nederlanders dat doorhebben wordt Nederland in internationaal verband steeds meer in verband gebracht met die moord. Zie daarover: Berman, Paul, *The Flight of the Intellectuals*, Melville House, Brooklyn NY 2010; Caldwell, Christopher, *Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam and the West*, Allen Lane, Penguin, Londen 2009; Bawer, Bruce, *Surrender: Appeasing Islam, Sacrificing Freedom*, Doubleday, New York 2009; Esman, Abigail, *Radical State: How Jihad Is Winning Over Democracy in the West*, Praeger, Santa Barbara (California)-Denver (Colorado)-Oxford (England) 2010. Vooral het laatste boek is geheel aan Nederland gewijd en geeft een intrigerend portret van een land dat worstelt met zijn identiteit.

133. AIVD-nota *Dierenrechtenactivisme in Nederland: grenzen tussen vreedzaam en vlammend protest*, juli 2004, p. 14.

134. Muller, E. R., Spaaij, R. F. J., Ruitenberg, A. G. W. (met medewerking van M. van Leeuwen, A. C. Molenaar, N. Folkers), *Trends in terrorisme*, Kluwer, Alphen aan den Rijn 2003, p. 3: 'The unlawful use of – or threatened use of – force or violence against individuals or property to coerce or intimidate governments or societies, often to achieve political, religious, or ideological objectives.'

135. Dat gebeurt impliciet in een boektitel als: Sévilla, Jean, *Le terrorisme intellectuel de 1945 à nos jours*, Perrin, Paris 2004 (2000).

136. Zie over 'staatsterrorisme' het vierde hoofdstuk van: Martin, Gus, *Understanding Terrorism: Challenges, Perspectives, and Issues*, 2de dr., Sage Publications, Thousand Oakes, Londen-New Delhi 2006.

137. De uitspraak stamt van Krysztof Pomian en wordt aangehaald in: Kruk, Marijn, *Parijs denkt: een Republiek tegen de wereld*, Boom, Amsterdam 2009, p. 125.

138. Zie de definitie van terrorisme als 'use of violence and intimidation, especially for political purposes', in: Hornby, A. S., *Oxford Student's Dictionary for Hebrew Speakers*, Kernerman, Tel Aviv 1991, aangehaald in: Meisels, Tamar, *The Trouble with Terror: Liberty, Security, and the Response to Terrorism*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 12.

139. Halkin, Hillel, 'The Case of Yigal Amir', in: *The New York Sun*, 6 november 2007: 'As murderers go, he was in some ways better and in some ways worse than most. Better because he acted out of genuine idealism, worse because that idealism thought in its arrogance that it had the right to take, not only a human life, but the life of the freely chosen leader of millions of people.'

140. Dit wordt benadrukt door: Dershowitz, Alan, *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, responding to the Challenge*, Yale University Press, New Haven-Londen 2002. Zie ook: Graaf, Beatrice de, *Theater van de angst. De strijd tegen terrorisme in Nederland, Duitsland, Italië en Amerika*, Boom, Amsterdam 2010.

141. Sifry, Micah L., en Cerf, Christopher, *The Iraq War Reader: History, Documents, Opinions*, Touchstone Book, Simon & Schuster, New York 2003.

142. 'Hoofddoek inzet kidnap', in: *De Telegraaf*, 30 augustus 2004.

143. McGrory, Daniel, 'How $ 45m Bought Freedom of Foreign Hostages; Iraq', in: *The Times*, 22 mei 2006.

144. Zie daarover: Frégosi, Franck, *Penser l'Islam dans la laïcité*, Fayard, Parijs 2008; Baubérot, Jean, *Histoire de la laïcité en France*, Presses Universitaires de France, Parijs 2000; Kintzler, Catharine, *Qu'est-ce que la laïcité?*, J. Vrin, Parijs 2007 ; Laborde, Cécile, *Français, encore un effort pour être républicains*, Seuil, Parijs 2010.

145. Zie: Cliteur, Paul, 'L'Etat laïque face au terrorisme religieux', in: Alain Dierkens, Jean-Philippe Schreiber, red., *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Editions de l'Université de Bruxelles, Brussel 2006; Coq, Guy, *Laïcité et République: Le lien nécessaire*, Édition du Felin, Parijs 1995; Fourest, Caroline, & Venner, Fiametta, *Tirs Croisés: La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Calmann-Lévy, Parijs 2003.

146. Kruk, Marijn, *Parijs denkt: een Republiek tegen de wereld*, Boom, Amsterdam 2009, p. 105.

2 De Deense en Zweedse cartoonkwestie

1. Kurt Westergaard aangehaald in: 'Deense cartoonist ontsnapt aan aanslag', in: *de Volkskrant*, 4 januari 2010.

2. Hoewel het niet goed gaat met het universalisme volgens: Fourest, Caroline, *La dernière utopie: menaces sur l'universalisme*, Grasset, Parijs 2009.

3. Blanshard, Paul, *The Right to Read: The Battle Against Censorship*, The Beacon Press, Boston 1955.

4. Zie daarover: Bury, J. B., *A History of the Freedom of Thought*, Thornton Butterworth, Londen 1932 (1913).

5. Bellamy, Alex J., *Fighting Terror: Ethical Dilemma's*, Zed, London-New York 2008, p. 17. Zie ook: Desai, Meghnad, *Rethinking Islamism: The Ideology of the New Terror*, L. B. Taurus, Londen-New York 2007, p. viii, die schrijft dat 'in fighting terrorism, we need to grasp the nature of the ideology'.

6. Esman, Abigail, *Radical State: How Jihad Is Winning Over Democracy in the West*, Praeger, Santa Barbara (California)-Denver (Colorado)-Oxford (England) 2010.

7. 'This book is gratefully and humbly dedicated to those who have sacrificed their lives so that the rest of us might freely speak.'

8. Zie daarover: Malik, Kenan, *From Fatwa to Jihad: The Rushdie Affair and Its Legacy*, Atlantic, Londen 2009; Weller, Paul, *A Mirror for our Times: 'The Rushdie Affair' and the Future of Multiculturalism*, Continuum, Londen-New York 2009; Pipes, Daniel, *The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatollah, and the West*, Second Edition with a postscript by Koenraad Elst, Transaction, New Brunswick-Londen 2003; Ruthven, Malise, *A Satanic Affair: Salman Rushdie and the Rage of Islam*, Chatto en Windus, Londen 1990; Khomeini, Ayatollah Ruhollah, 'Islam is not a religion of pacifists', in: Marvin Perry en Howard Negrin, red., *The Theory and Practice of Islamic Terrorism: An Anthology*, Palgrave Macmillan, New York 2008, pp. 29-33.

9. Barreau, Jean-Claude, en Bigot, Guillaume, *Toute l'histoire du monde: de la préhistoire à nos jours*, Fayard, Parijs 2007 (2005), p. 399. Zie ook: Steyn, Mark, *America Alone: The End of the World as We Know It*, Regnery, Washington DC 2006, p. 138, die het islamisme omschrijft als 'a twenty-first political project driven by seventh-century ideology' en dit een 'potent combination' noemt.

10. Zie hierover: Eyerman, Ron, *The Assasination of Theo van Gogh: from Social Drama to Cultural Trauma*, Duke University Press, Durham-Londen 2008. Een onbetrouwbaar boek hierover omdat de citaten niet zijn geautoriseerd door mensen aan wie deze citaten worden toegeschreven is: Buruma, Ian, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance*, Penguin, New York 2006. Zie daarover: Fransen, Ad, 'De methode Buruma', in: HP/*De Tijd*, 6 oktober 2006. Van Afshin Ellian wordt gesuggereerd dat hij onder valse voorwendselen Nederland is binnengekomen. Frits Bolkestein zou volgens Buruma gezegd hebben: 'One

must never underestimate the degree of hatred that Dutch people feel for Morocccan and Turkish immigrants. My political success is based on the fact that I was prepared to listen to such people.' (p. 64) De politieke carrière van Bolkestein zou dus *volgens Bolkestein zelf* gebaseerd zijn op het luisteren naar haatgevoelens die Nederlanders zouden koesteren jegens etnische minderheden. Dit citaat is zeer compromitterend voor zowel de Nederlanders als voor Bolkestein. Buruma beweert echter dat Bolkestein 'dit zelf gezegd' zou hebben en Bolkestein ontkent het. Bandopnamen zijn niet gemaakt van het 'interview' (interessante vraag: wat is eigenlijk een 'interview'?). Op een vraag van de journaliste Joke Mat of Buruma zijn citaten heeft voorgelegd aan de mensen die hij citeert (naast Bolkestein en Ellian ook anderen die ontkennen te hebben gezegd wat aan hen wordt toegeschreven, zoals Scheffer, Holman, Van de Westelaken) luidt het antwoord van Buruma ontkennend: 'Hij geeft toe geen enkel citaat te hebben voorgelegd.' (Mat, Joke, 'Ian Buruma over de multiculturele samenleving na de moord op Theo van Gogh', in: NRC *Handelsblad*, 16 september 2006) Uit het oogpunt van journalistieke integriteit lijkt mij hierop veel aan te merken. In de Nederlandse kwaliteitskranten wordt echter geen enkele kritische noot gekraakt over deze wijze van werken. Kritiek daarop wordt gezien als aandacht voor 'pietluttigheden'. Hoe komt dat? Ik denk: men is niet geïnteresseerd in historische waarheid, maar in ideologische correctheid. De boodschap van Buruma vindt het journalistiek establishment gewoon prettig in het gehoor liggen, en omdat hij de juiste mensen niet uitgesproken citaten in de mond legt, wordt hij niet kritisch bejegend maar bejubeld. Het zijn enkelingen die valide kritiek hebben geuit, zoals: Llosa, Mario Vargas, 'Schießen, schneiden, stoßen: Theo van Goghs schrecklicher Tod', *Die Welt*, 4 november 2006, en enkele auteurs (o.a. Pascal Bruckner) in: Chervel, Thierry, en Seeliger, Anja, red., *Islam in Europa: Eine internationale Debatte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007. Zie verder over de moord op Van Gogh: Chorus, Jutta, en Olgun, Ahmet, *In Godsnaam. Het jaar van Theo van Gogh*, Contact, Antwerpen-Amsterdam 2005, en Ephimenco, Sylvain, *Het land van Theo van Gogh: De multiculturele desintegratie*, Houtekiet, Antwerpen-Amsterdam 2004 en de bespreking daarvan in het aangehaalde boek van Esman.

11. Zie: Kaufmann, Eric, *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twentieth Century*, Profile, Londen 2010, p. 188: 'The cartoons, published in Denmark's *Jyllands-Posten* newspaper, were relatively benign portrayals of the Prophet, offensive only because of the fundamentalist injunction against a human depicting the Prophet.'

12. Klausen, Jytte, *The Cartoons that Shook the World*, Yale University Press, New Haven-Londen 2009, p. 33.

13. 'Deen wil geen spotprent meer', in: *De Telegraaf*, 20 januari 2010.

14. Bomsdorf, Clemens, 'Internet-Drohungen gegen dänischen Karikaturisten', in: *Die Welt*, 22 januari 2010.

15. 'Somali Terror Charge', in: *The Marlborough Express*, 12 januari 2010; 'Karikaturisten-Angreifer warb für Extremisten', in: *Salzburger Nachrichten*, 12 januari 2010.

16. 'Dane Stands by His Drawings; Cartoonist Who Survived Somali's Axe Attack Says Police Can't Protect Him from "the Terrorist Type" ', in: *The Toronto Star*, 5 januari 2010.

17. 'Islamist zet prijs op hoofd cartoonist', in: *de Volkskrant*, 15 september 2007.

18. 'Zweede cartoonist met de dood bedreigd', in: ANP *Infonet*, 9 maart 2010.

19. 'Mohammad Cartoonist Had a $ 100,000 Bounty on Head', in: *Guardian Unlimited*, 10 maart 2010.

20. Kolenikova, Blanka, 'Norwegian Paper Condemned over Reproduction of Controversial Cartoons', in: IHS *Global Insight Daily Analysis*, 14 januari 2010.

21. Kolenikova, ibid.: 'sanctity of religious values'.

22. Andreasen, Uffe, 'Reflections on Public Diplomacy after the Danish Cartoon Crises: From Crisis Management to Normal Public Diplomacy', in: *The Hague Journal of Diplomacy*, 3 (2008), pp. 201-207.

23. Zie: Phillips, Melanie, *Londonistan: How Britain is Creating a Terror State Within*, Gibson Square, Londen 2006, p. 17.

24. Andreasen, ibid., p. 201.

25. 'Arrestations en Irlande de sept personnes soupçonnés de complot en vue d'assassiner un dessinateur suédois', in: AP *French Worldstream*, 9 maart 2010.

26. Zie Mill, J. S., *On Liberty*, Penguin, Harmondsworth 1977 (1859) en de bijdragen in: Verhofstadt, Dirk, red., *John Stuart Mill: 150 jaar over vrijheid*, Houtekiet-Atlas, Antwerpen-Amsterdam 2009.

27. Door Floris van den Berg wordt in *Filosofie voor een betere wereld*, Houtekiet-Atlas, Antwerpen-Amsterdam 2009, terecht opgemerkt dat dit artikel ook zou gelden voor atheïsten, vrijdenkers en humanisten. Ook over hun levensbeschouwing zou men zich niet beledigend mogen uitlaten. Wie ook maar enigszins bekend is met wat wordt geschreven over Dawkins' *The God Delusion*, zal kunnen bevestigen dat hier werk voor juristen ligt. Maar het punt is natuurlijk dat atheïsten, humanisten en vrij-

denkers (in tegenstelling tot religieuze fundamentalisten) óók menen dat hun meningen vrij bediscussieerd moeten kunnen worden. Vandaar dat er geen jurisprudentie bestaat over 'beledigde atheïsten'.

28. Een aantal ongerijmdheden van art. 137c van het Wetboek van Strafrecht wordt overtuigend bekritiseerd in: Ree, Erik van, 'Het belang van vrij debat', in: *De Groene Amsterdammer*, 19 januari 2002.

29. Ellian, Afshin, 'Hoop en vooruitgang versus eeuwige polarisatie', in: *NRC Handelsblad*, 19 juni 2010. Zie ook: 'Hoe moet de staat zich verhouden tot religie?', in: Cliteur, P. B., Ellian, A., *Encyclopedie van de rechtswetenschap 1: Grondslagen*, 2de dr., Kluwer, Deventer 2009, pp. 149-179.

30. Zie over religiekritiek: Heinrich, Elisabeth, 'Religionskritik im Spannungsfeld von logischer und genealogischer Argumentation', in: Ingolf U. Dalferth, Hans-Peter Grosshans, red. *Kritik der Religionen: Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, pp. 95-117. Tegen het taboe op religiekritiek keert zich: Boef, August Hans den, *Nederland seculier! Tegen religieuze privileges in wetten, regels, praktijken, gewoonten en attitudes*, Van Gennep, Amsterdam 2003; Boef, August Hans den, *God als hype: dwarse notities over religieus Nederland*, Van Gennep, Amsterdam 2008.

31. 'Multiculturalisme' is een proteïsch begrip. Voor sommigen betekent het sympathie voor culturele verscheidenheid. In die zin is daar niets tegen. Ik zal het begrip hier echter hanteren in een andere betekenis: het multiculturalisme kiest voor het behoud van de culturele identiteit van de groep, ten nadele van het individu. De culturele eigenheid van het collectief moet door wet en moraal worden beschermd tegen de hervormingsarbeid van dissidente insiders, maar vooral tegen critici van buiten de groep. In die zin maakt het multiculturalisme ook slachtoffers. Zie daarover: Moller Okin, Susan, 'Feminism and Multiculturalism: Some Tensions', in: *Ethics*, juli 1998 (108), pp. 661-684; Moller Okin, Susan, *Is Multiculturalism Bad for Women*? With Respondents, edited by Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1999.

32. Zie over Mill in het algemeen: Verhofstadt, Dirk, red., *John Stuart Mill: 150 jaar over vrijheid*, Houtekiet-Atlas, Antwerpen-Amsterdam 2009.

33. Andreasen, Uffe, 'Reflections on Public Diplomacy after the Danish Cartoon Crises: From Crisis Management to Normal Public Diplomacy', in: *The Hague Journal of Diplomacy*, 3 (2008), pp. 201-207, p. 202.

34. Andreasen, ibid., p. 202: 'We did not budge: we stood by our prin-

ciples. Almost to excess, thought some, but our stance has possibly paid off, at least in the long run.'

35. Andreasen, ibid., p. 206.

36. Zie over de affaire-Nekschot: Bessems, Kustaw, 'Prediker nekte Nekschot', in: *De Pers*, 26 maart 2010. Het dagblad *De Pers* verdient trouwens grote lof voor de wijze waarop men deze kwestie heeft gevolgd. De traditionele kranten hebben het vaak laten afweten.

37. Jespersen en Pittelkow, Ralf, *Islamisten en naïvisten: een aanklacht*, inl. Afshin Ellian, Nieuw Amsterdam, Amsterdam 2007, p. 52.

38. Jespersen en Pittelkow, ibid., p. 45.

39. Jespersen en Pittelkow, ibid., p. 45. Een uitstekend artikel dat verscheen op een belangrijk moment was: Nicolaï, Atzo, 'Zelfcensuur schaadt democratie', in: *de Volkskrant*, 22 januari 2007.

40. Cliteur, Paul, 'The Changing Nature of the Freedom of Speech', in: T. Barkhuysen, M. L. van Emmerik, en J. P. Loof, red., *Geschakeld recht. Verdere studies over Europese grondrechten ter gelegenheid van de 70ste verjaardag van prof. mr. E. A. Alkema*, Kluwer, Deventer 2009, pp. 97-115.

41. 'Roman Catholics Protest "Gay Jesus" Play by McNally', in: *Agence France-Press*, 23 september 1998; Kimball, Roger, 'Corpus delicti', in: *American Spectator*, 1 oktober 1998; Witheridge, Annette, 'Critics in New York Savage "Gay Jesus" Play – In New York', in: *The Scotsman*, 15 oktober 1998; Applebome, Peter, 'Blasphemy? Again? Somebody's Praying for a Hit', in: *The New York Times*, 18 oktober 1998; McCann, Annette, 'Gay Jesus Play Fails to Draw Bolt of Lightning', in: *The Herald*, 17 juli 1999.

42. 'Fatwa on Terence McNally for His Gay Jesus Play', in: *Agence France-Presse*, 29 oktober 1999; 'Jezus als homosexueel. Britse moslims veroordelen toneelschrijver', in: *NRC Handelsblad*, 1 november 1999.

43. In het Frans spreekt men van 'caricatures': 'Caricatures de Mahomet: un quotidien danois s'excuse', in: *Le Point*, 4 maart 2010; Sifaoui, Mohamed, *L'affaire des caricatures de Mahomet: dessins et manipulations*, Privé, Parijs 2006.

44. Broder, Henryk M., 'Westergaard's Life Sentence – Muhammad Cartoonist Defiant After Attack', Interview with Kurt Westergaard, in: *Spiegel Online International*, 20 januari 2010.

45. '"Verrat an der Meinungsfreiheit"', in: *Die Welt*, 27 februari 2010.

46. Zij hebben over hun ervaringen geschreven in: Chesnot, Christian, en Malbrunot, Georges, *Mémoires d'otages: notre contre-enquête*, J'ai lu, Parijs 2005.

47. Broder, ibid.

48. Bomsdorf, Clemens, 'Internet-Drohungen gegen dänischen Karikaturisten', in: *Die Welt*, 22 januari 2010.

49. Weaver, Matthew, 'Muhammad Cartoonist Had $ 100,000 Bounty on Head', in: *Guardian*, 10 maart 2010.

50. BBC News 'Danish Cartoonist Intruder Shot', 2 januari 2010.

51. 'Kenyan Police: Suspect Charged with Trying to Kill Danish Cartoonist Was on Terror Watch List', in: *Associated Press Writer*, 4 januari 2010; Wadhams, Nick, 'The Danish-Cartoonist Attack: Sign of a Wider Plot?', in: *Time*, 5 januari 2010.

52. 'Terrorism charge', in: *The Sun-Herald*, 4 juli 2010; 'Attack on Cartoonist: Man Faces Charges', in: *The Irish News*, 3 juli 2010.

53. 'Dänen fürchten Selbstzensur', in: *Hamburger Abendblatt*, 12 januari 2010.

54. Randall, David, 'Muslim Terror Suspect Tries to Assassinate Danish Cartoonist', in: *The Independent on Sunday*, 3 januari 2010.

55. Sjouwerman, Petra, 'Denen scharen zich achter Westergaard', in: *Trouw*, 4 januari 2010.

56. Wadhams, Nick, 'The Danish-Cartoonist Attack: Sign of a Wider Plot?', in: *Time*, 5 januari 2010: 'hero to all Muslims'.

57. Troost, Nanda, 'Nooit zal ik zwijgen', interview met Kurt Westergaard, in: *de Volkskrant*, 9 januari 2010.

58. Weaver, Matthew, 'Muhammad Cartoonist Had $ 100,000 Bounty on Head', in: *Guardian*, 10 maart 2010.

59. Aangehaald in Weaver, ibid.: 'Why can you not criticize Islam when you can criticize other religions?'

60. 'Dane Stands by His Drawings; Cartoonist Who Survived Somali's Axe Attack Says Police Can't Protect Him from "the Terrorist Type" ', in: *The Toronto Star*, 5 januari 2010: 'Maybe because I am the one who feels the best about standing forward and speaking about what I have done, I stand by my drawing.'

61. *The Toronto Star*, 5 januari 2010: 'I hope I can make it to 80.'

62. 'Zweedse cartoonist met dood bedreigd', in: ANP *Infonet*, 9 maart 2010.

63. Zie daarover: Khader, Naser, en Rose, Flemming, 'Reflections on the Danish Cartoon Controversy', in: *Middle East Quarterly*, herfst 2007, pp. 59-66; Rose, Flemming, 'Why I Published Those Cartoons', in: *The Washington Post*, 19 februari 2006.

64. Benatar, David, 'Cartoons and Consequences', in: *Think*, 6, maart 2008, pp. 53-57; Burley, Mikel, 'The Danish Cartoons: Considering the Consequences', in: *Think*, 5 (september 2007), pp. 77-82.

65. Keane, David, 'Cartoon Violence and Freedom of Expression', in: *Human Rights Quarterly*, 30 (2008), pp. 845-875; Kim, Sebatian C. H., 'Freedom or Respect?: Public Theology and the Debate over the Danish Cartoons', in: *International Journal of Public Theology*, 1 (2007), pp. 249-269.

66. Rolfe, Mark, 'Clashing Taboos: Danish Cartoons, the *Life of Brian* and Public Diplomacy', in: *The Hague Journal of Diplomacy*, 4 (2009), pp. 261-281.

67. Lewis, Paul, red., 'The Muhammad cartoons and humor research: A collection of essays', in: *Humor*, 21-1 (2008), pp. 1-46.

68. Andreasen, Uffe, 'Reflections on Public Diplomacy after the Danish Cartoon Crises: From Crisis Management to Normal Public Diplomacy', in: *The Hague Journal of Diplomacy*, 3 (2008), pp. 201-207.

69. Hirsi Ali, Ayaan, *Submission*. Uitgezonden in het programma *Zomergasten* op 29 augustus 2004, De tekst, de reacties en de achtergronden, met een bijdrage van Betsy Udink, Augustus, Amsterdam 2004.

70. Troost, ibid.

71. Rose, Flemming, 'Why I Published Those Cartoons', in: *Washingtonpost.com*, 19 februari 2006.

72. Kim, Sebastian C. H., 'Freedom or Respect: Public Theology and the Debate over the Danish Cartoons', in: *International Journal of Public Theology*, 1 (2007), pp. 249-269.

73. Als voorbeeld kan men hier denken aan een uitspraak van prinses Mabel, die in een interview aangaf dat het bewust iets publiceren met het oogmerk anderen te beledigen, kwetsen of vernederen verkeerd is. Zie: Albrecht, Yoeri, and Broertjes, Pieter, 'Ik kan niet tegen onrecht. Het veelkoppige monster van de onvrije democratie', in: *de Volkskrant*, 10 maart 2007.

74. Klausen, Jytte, *The Cartoons That Shook the World*, Yale University Press, New Haven-Londen 2009, p. 14.

75. Zoals Sebastian Kim schrijft: 'The very concepts they deplored in the cartoons – portraying Islam as inherently violent and somehow related to terrorism – were dramatically exhibited through the actions of some Muslims in protest at them.' Zie: Kim, Sebastian C. H., 'Freedom or Respect: Public Theology and the Debate over the Danish Cartoons', in: *International Journal of Public Theology*, 1 (2007), pp. 249-269, p. 262.

76. Broder, Henryk M., 'Westergaard's Life Sentence – Muhammad Cartoonist Defiant after Attack' (interview met Kurt Westergaard), in: *Spiegel Online International*, 20 januari 2010.

77. 'Anti-Wildersbetogingen Afghanistan', in: *Spits*, 6 maart 2008.

78. De NCTB, Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding, hanteert voor de terrorismedreiging vier categorieën: minimaal, beperkt, substantieel en kritiek. Nadat de terrorismedreiging een tijdlang als 'substantieel' werd aangemerkt, is deze begin 2010 weer teruggebracht tot 'beperkt'. Zie daarover de website van de NCTB.

79. Zie: AIVD en ministerie van BiZa, *Lokale jihadistische netwerken in Nederland: veranderingen in het dreigingsbeeld*, Den Haag 2009; AIVD en ministerie van BiZa, *Weerstand en tegenkracht*, Den Haag 2009.

80. Groen, Janny, en Kranenberg, Anneke, 'Mohammed B. maakte geen school', in: *de Volkskrant*, 3 februari 2010.

81. 'Ein Stück jenes performativen Journalismus, der sich die Ereignissen, über die er berichtet, teilweise selber erzeugt.' Zie: Seifert, Heribert, 'Das lange Leben der Mohammed-Karikaturen. Ein Kulturstreit auf dem Hintergrund von Medien, Migration und Muslimen', in: *Neue Zürcher Zeitung*, 12 januari 2010.

82. Zie hierover: Berman, Paul, red., *Debating PC: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*, Bantam, New York 1992.

83. Het is wat dat betreft ook vergelijkbaar met het experiment van Sokal en Bricmont, die om de onzin van het postmodernisme aan te tonen een onzinnig stuk vol met obscure onzin opstuurden naar een postmodernistisch tijdschrift en zowaar, het werd geplaatst! Zie: Sokal, Alan en Bricmont, Jean, *Impostures Intellectuelles*, Odile Jacob, Parijs 1997.

84. Broder, Henryk M., 'Westergaard's Life Sentence – Muhammad Cartoonist Defiant After Attack' (interview met Kurt Westergaard), in: *Spiegel Online International*, 20 januari 2010.

85. Broder, ibid.

86. Zie: Kovacs, Stéphane, 'La vie traquée du caricaturiste de Mahomet', *Le Figaro*, 8 juli 2010.

87. 'Een Deense held' (hoofdredactioneel commentaar), in: *de Volkskrant*, 5 januari 2010.

88. Roberts, Andrew, *The Storm of War: A New History of the Second World War*, Penguin, Londen 2009.

89. Roberts, Andrew, *A History of the English Speaking Peoples since 1900*, Harper Perennial, Londen-Sydney 2008.

90. Roberts, Andrew, *Hitler and Churchill: Secrets of Leadership*, Phoenix, Londen 2004.

91. Roberts, Andrew, red., *What Might Have Been: Imaginary History from Twelve Leading Historians*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2005.

92. Roberts aangehaald in: 'What Price Must Be Paid for Free Speech?', in: *The Times*, 4 februari 2006: 'I have seen the cartoons and was

unimpressed by them. They are the intellectual equivalent of shouting "fire" in a crowded cinema.'

93. '(...) trite, purposively provocative and unnecessary'.

94. Roberts aangehaald in: 'What Price Must Be Paid for Free Speech?', in: *The Times*, 4 februari 2006: 'in this case the protesting Muslims have a point'.

95. In Italië verschenen; in Engeland verscheen het voor het eerst in 1960. Zie: Craig, Alex, *The Banned Books of England and Other Countries: A Study of the Conception of Literary Obscenity*, George Allen & Unwin, Sidney 1962, pp. 77-78; Fishburn, Matthew, *Burning Books*, Palgrave Macmillan, New York 2008, pp. 74, 85.

96. 'I have seen the cartoons and was unimpressed by them. They are the intellectual equivalent of shouting "fire" in a crowded cinema.' Zie ook: Mill, John Stuart, *On Liberty*, 1859, With the Subjection of Women and Chapters on Socialism, ed. Stefan Collini, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p. 20, en Dershowitz, Alan, *Shouting Fire: Civil Liberties in a Turbulent Age*, Little, Brown and Company, Boston-New York-Londen 2002.

97. Crumb, R., *The Book of Genesis Illustrated*, Jonathan Cape, Londen 2009.

98. Afshin Ellian schrijft: 'Gelukkig wordt hier *De Duivelsverzen* opnieuw uitgegeven, maar kan dat eigenlijk nog wel? Is dat boek zo langzamerhand ook niet het opsteken van een sigaret in een kruitfabriek?' Zie: Ellian, Afshin, *Allah weet het niet beter. Columns*, Meulenhoff, Amsterdam 2008, p. 155. Met dat laatste verwijst Ellian naar een uitspraak van minister Brinkhorst over de film *Submission*.

99. Zie: Pipes, Daniel, *The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatollah, and the West*, 2de dr., Transaction, New Brunswick-Londen 2003, pp. 70-71.

100. Zie daarover: Fox, Robin Lane, *The Unauthorized Version: Truth and Fiction in the Bible*, Penguin, Londen 2006 (1991); Grant, Michael, *Jesus: An Historian's Review of the Gospels*, Charles Schribner's Sons, New York 1977; Ehrman, Bart D., *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why*, HarperCollins, New York 2007 en ook het klassieke werk van: Schweitzer, Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 9de dr., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1984 (1906).

101. Daaraan zou geen enkele biograaf met enige wetenschappelijke pretentie voorbij mogen gaan. Tariq Ramadan doet dat wel. Zie daarover: Allan, Machteld, 'Tariq Ramadan verdraait de geschiedenis van de islam', in: *De Groene Amsterdammer*, 22 april 2009.

102. Zie bijvoorbeeld: Lester, Toby, 'What is the Koran?', in: Ibn War-

raq, red., *What the Koran Really Says: Language, Text, and Commentary*, Prometheus, Amherst NY 2002, pp. 107-131; Ibn Warraq, ed., *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book*, Amherst NY 1998.

103. Sardar, Ziauddin, *Desparately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim*, Granta, Londen 2004.

104. Sardar, Ziauddin, en Davies, Meryll Wyn, *Why People Hate America?*, Icon, Londen 2003.

105. Sardar aangehaald in: 'What Price Must Be Paid for Free Speech?', in: *The Times*, 4 februari 2006: 'I have spent a lifetime criticising Islam and Muslims, but I am absolutely infuriated by these cartoons. They are a provocative and premeditated insult against Islam, and a violent abuse of power.'

106. Sardar aangehaald in: 'What Price Must Be Paid for Free Speech?', in: *The Times*, 4 februari 2006: 'What people must remember is that we are watching the repetition of an argument that took place in Europe during the Thirties. Then, we were discussing the right to depict Jews in cartoons with racial stereotypes. Now, we are discussing the right to show Muslims.'

107. Zie daarover: Leicht, Imke, *Multikulturalismus auf dem Prüfstand. Kultur, Identität und Differenz in modernen Einwanderungsgesellschaften*, Metropol, Marburg 2009, in het bijzonder pp. 168-185; Cliteur, P. B., en Van Den Eeckhout, V., red., *Multiculturalisme, cultuurrelativisme en sociale cohesie*, Boom Juridische Uitgevers, Den Haag 2001.

108. Ik heb dit punt onder andere besproken in: Cliteur, Paul, *Moderne Papoea's. Dilemma's van een multiculturele samenleving*, De Arbeiderspers, Amsterdam-Antwerpen 2002, pp. 26-65; Cliteur, Paul, *Tegen de decadentie. De democratische rechtsstaat in verval*, De Arbeiderspers, Antwerpen-Amsterdam 2004, pp. 29-47.

109. Desai, ibid., p. 51: 'The humanitarian concerns of Western media and intellectuals are very parochial: there is indignation only where Western soldiers are involved in killing or being killed in any part of the world. If "natives" are killing each other somewhere remote, there is total neglect.' Steyn schrijft over 'the enervated state of the Western world, the sense of civilizational ennui, of nations too mired in cultural relativism to understand what's at stake'. Zie: Steyn, *America Alone*, p. xx.

110. Ellian, Afshin, *Brieven van een Pers. Over Nederlands en islamitisch kannibalisme*, Meulenhoff, Amsterdam 2005, p. 13.

111. Moller Okin, Susan, 'Feminism and Multiculturalism: Some Tensions', in: *Ethics*, juli 1998 (108), pp. 661-684; Moller Okin, Susan, *Is Multiculturalism Bad for Women*? ed. Joshua Cohen, Matthew Howard en

Martha Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1999; zie ook: Hitchens, Christopher, 'Multiculturalism and the Threat of Conformity', in: Adam Bellow, red., *New Threats to Freedom*, Templeton Press, Westconshocken PA 2010, pp. 110-119.

112. Benn aangehaald in: 'What Price Must Be Paid for Free Speech?', in: *The Times*, 4 februari 2006: 'People's faith should be respected. To say anything that offends against the faith of others is a real mistake. [The cartoons] have caused great offence at a very sensitive time. This is not not a question of illegality; that is nonsense. You just do not insult people.'

113. Die worden geschetst in een van de mooiste opstellen over de betekenis van vrijheid van meningsuiting van de twintigste eeuw, vergelijkbaar met Mills *On Liberty* of *Areopagitica* van Milton: Rushdie, Salman, 'In Good Faith', 1990, in: id., *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, Vintage, Londen 2010 (1981), pp. 393-414.

114. Fischer-Fabian, S., *Die Macht des Gewissens: Von Sokrates bis Sophie Scholl*, Lübbe, Bergisch Gladbach 2005.

115. Robertson, J.M., *A History of Freethought: Ancient and Modern to the Period of the French Revolution*, 2 dln., Watts., Londen 1936.

116. Broder, ibid.

117. Klausen, Jytte, *The Cartoons That Shook the World*, Yale University Press, New Haven-Londen 2009.

118. 'Deeply researched and sensitively written'.

119. Zie Klausen, ibid., p. 111.

120. Zie 'Publishers Statement' aan het begin van het boek: 'The overwhelming judgment of the experts was that the republication of the cartoons by Yale University Press ran a serious risk of instigating violence.'

121. '(...) encouraging reasoned analysis and debate on the cartoon episode'.

122. Zie 'Author's Statement': 'But I also never intended the book to become another demonstration for or against the cartoons, and I hope the book can still serve its intended purpose without illustrations.'

123. Zie ook het hoofdredactioneel commentaar in *de Volkskrant*, 'Een Deense held', 5 januari 2010 dat daaraan de conclusie verbindt dat geweld wel degelijk effect heeft. 'Zo wijst *The Times* van 4 januari op preventieve zelfcensuur door uitgever Yale University Press. Die verbood de Deense hoogleraar Jytte Klausen reproducties van de tekeningen van Westergaard op te nemen in haar studie over de Deense cartoonaffaire. Klausen mocht in haar boek zelfs geen antieke afbeeldingen van Mohammed opnemen.'

124. Steyn, Mark, 'The Islamization of the World', in: *National Review Online* 23 januari 2010.

125. Applebaum, Anne, 'The Decline of American Press Freedom', in: Adam Bellow, ed., *New Threats to Freedom*, Templeton Press, Westconshocken PA 2010, pp. 3-14, p. 5: 'Yale's press is one of the best in the country: if it's editors won't publish the Danish cartoons, why should anyone else?'

3 De cartoonkwestie en religieus terrorisme

1. Reve, Karel van het, *Uren met Henk Broekhuis* (1978), in: Karel van het Reve, *Verzameld werk*, dl. 4, Uitgeverij G.A. van Oorschot, Amsterdam 2010, pp. 9-140, p. 91. Met dank aan Elma Drayer, die mij de vindplaats van dit citaat leverde.

2. Zie het boek: Kaufmann, Eric, *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twentieth Century*, Profile, Londen 2010.

3. Llosa, Mario Vargas, 'Schießen, schneiden, stoßen: Theo van Goghs schrecklicher Tod', *Die Welt*, 4 november 2006.

4. Steinberg, Guido, *Im Visier von Al-Qaida: Deutschland braucht eine Anti-Terror-Strategie. Ein Standpunkt*, Körber Stiftung, Hamburg 2009, p. 21, schrijft dat de kracht van Al-Qaida voornamelijk schuilt in de zwakte van haar tegenstanders. Verkeerde diagnoses over terrorisme vormen een onderdeel van die zwakte.

5. Jespersen, Karen, en Pittelkow, Ralf, *Islamisten en naïvisten. Een aanklacht*, inl. Afshin Ellian, Nieuw Amsterdam, Amsterdam 2007.

6. 'De culturele zelfhaat en de neerbuigende welwillendheid ten opzichte van de orthodoxe islam tieren vooral welig in elitaire kringen van opinieleiders, academici en politici,' schrijven Jespersen en Pittelkow, ibid., p 159. Ik vind het begrip 'zelfhaat' niet helemaal adequaat, omdat het een intense emotie lijkt te veronderstellen. En die is afwezig, zo lijkt het. De toegeeflijkheid is diffuus en meer een kwestie van achteloosheid en gebrek aan informatie. Het is misschien 'georganiseerde vergetelheid', zoals Afshin Ellian het genoemd heeft in: Ellian, Afshin, *Allah weet het niet beter. Columns*, Meulenhoff, Amsterdam 2008, pp. 99-101. Paul Berman bespreekt in *The Flight of the Intellectuals*, Melville House, Brooklyn NY 2010, p. 115 de relatie tussen islamisme en nazisme. Hij probeert ook een verklaring te vinden voor het feit dat daarvoor zo weinig aandacht bestaat: 'This is the lure of avoidance – the multi-motivated disinclination to discuss or even think about the very largest of crimes.'

7. Zie: 'Biblical Arguments for Viewing the Fetus as Fully Human', in: Geisler, Norman L., *Christian Ethics: Options and Issues*, Apollos, Leicester 1990, p. 148 e.v. Ongeboren baby's worden 'kinderen' genoemd (Lucas 1:41, 44; 2:12, 16, Exodus 21:22). De ongeborenen zijn geschapen door God (Psalmen 139:13). De ongeborenen worden door God aangeroepen (Genesis 25:22) – en zo is daar meer aan te voeren. Er zijn ook bijbelse argumenten tegen de stelling dat de ongeborenen dezelfde status hebben als geborenen, maar – ik herhaal wat ik in dit boek voortdurend verdedig – dat is irrelevant. Het gaat niet om wat een vrijzinnige theoloog denkt dat de juiste bijbelinterpretatie is, maar om wat Scott Roeder denkt dat de juiste interpretatie is.

8. Zie daarover: English, Richard, *Armed Struggle: The History of the IRA*, Pan-Macmillan, Londen 2003, p. 148 e.v.

9. Aust, Stefan, *Der Baader Meinhof Komplex*, Goldmann, München 1998.

10. Zoals gebeurt in: Haught, James A., *Holy Hatred: Religious Conflicts of the 90s*, Prometheus, Amherst NY 1995; Haught, James, A., *Holy Horrors: An Illustrated History of Religious Murder and Madness*, Prometheus, Amherst NY 1990; Juergensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, 3de dr., University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londen 2003; Käuflein, Albert, Macherauch, Thomas, red., *Religion und Gewalt. Die großen Weltreligion und der Frieden*, Echter, Würzburg 2008; Brück, Michael, red., *Religion: Segen oder Fluch der Menschheit?*, Insel, Frankfurt am Main 2008; Beck, Ulrich, *Der eigene Gott: von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Insel, Frankfurt am Main 2008.

11. Zie overigens over vrouwelijke terroristen: Groen, Janny, en Kranenburg, Annieke, *Strijdsters van Allah. Radicale moslima's en het Hofstadnetwerk*, De Volkskrant-Meulenhoff, Amsterdam 2006.

12. Zie daarover: Bennassar, Bartolomé, *Brève histoire de l'Inquisition. L'intolerance au service du pouvoir*, Fragile, Gavaudun 1999.

13. Phares, Walid, *The War of Ideas: Jihadism against Democracy*, Palgrave Macmillan 2007, p. xiii.

14. Zie voor een overzicht van de verschillende wereldgodsdiensten: Momen, Moojan, *Understanding Religion: A Thematic Approach*, Oneworld, Oxford 2009, pp. 338-362.

15. Zie daarover: Cliteur, Paul, *Moreel Esperanto. Naar een autonome ethiek*, De Arbeiderspers, Amsterdam 2007; Schneewind, J. B., *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

16. Klassieke werken daarover zijn: Lecky, W. E. H., *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, 2 dln., Longmans, Green, and Co., Londen 1911; Lecky, W. E. H., *History of the Rise and Influence of Rationalism in Europe*, dl. 1, Longman, Green, Longman, Roberts, & Green, Londen 1865. Een hedendaagse beschrijving van de secularisatie in Engelands negentiende eeuw is: Wilson, A. N., *God's Funeral*, John Murray, Londen 1999.

17. Door de alliteratie in het Engels klinkt het in de oorspronkelijke taal bij Benn nog iets mooier: 'Carlyle had not cared, Grote and Mill not dared to publish their opinions of the reigning religion.' Zie: Benn, Alfred William, *The History of English Rationalism in the Nineteenth Century*, dl. 2, Russel & Russel, New York 1962 (1906), p. 27.

18. Newman in Newman, F. W., *Phases of Faith; or, Passages from the History of my Creed*, 6de dr., Manwaring, Londen 1860 (1850), zoals aangehaald in: Benn, ibid., p. 20. Richard Dawkins maakt hetzelfde punt wanneer hij schrijft: 'My main purpose here has not been to show that we *shouldn't* get our morals from scripture (although that is my opinion). My purpose has been to demonstrate that we (and that includes most religious people) as a matter of fact *don't* get our morals from scripture.' Zie, Dawkins, *The God Delusion*, p. 283.

19. Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social* (1762), in: *Oeuvres complètes*, dl. 3, Pléiade, Gallimard, Parijs 1964, pp. 351-470.

20. Zie daarover: Zwemer, Samuel M., *The Law of Apostasy in Islam: Answering the Question Why There Are So Few Moslem Converts, and Giving Examples of Their Moral Courage and Martyrdom*, Marshall Brothers, Londen, Edinburgh-New York 1924; Cook, David, 'The Implications of "Martyrdom Operations" For Contemporary Islam', in: *Journal of Religious Ethics*, 2004 (32), pp. 129-151; Davis, Joyce M., *Martyrs: Innocence, Vengeance, and Despair in the Middle East*, Palgrave Macmillan 2003.

21. Bentwich, Norman, *The Religious Foundations of Internationalism: A Study in International Relations Through the Ages*, George Allen & Unwin, Londen 1959 (1933), p. 88: 'Human history has shown through the ages that men are more willing to kill than to die for the sake of their beliefs.'

22. D'Souza, Dinesh, *What's So Great About America*, Regnery Washington DC 2002, p. 7.

23. Hier verschil ik overigens met D'Souza. D'Souza denkt dat terrorisme een islamistisch verschijnsel is en dat het christendom daar vrij van is. Zie: D'Souza, Dinesh, *What's so Great about Christianity*, Regnery Washington DC 2007.

24. Halkin, Hillel, 'The Case of Yigal Amir', in: *The New York Sun*, 6

november 2007: 'Yigal Amir should spent the rest of his life in prison, without parole. He thought carefully about what he did before he did it, decided that he was ready to pay the full price, and should be made to pay it. He has repeatedly stated that he has never regretted what he did and there is no reason not to believe him.'

25. Dit punt wordt belicht door: Philpott, Daniel, 'The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations', in: *World Politics*, 55 (oktober 2002), pp. 66-95; Philpott, Daniel, 'The Religious Roots of Modern International Relations', in: *World Politics*, 52 (januari, 2000), pp. 206-245; Tibi, Bassam, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, Routledge, Londen-New York 2008.

26. Zie daarover: Mazarr, Michael J., *Unmodern Men in the Modern World: Radical Islam, Terrorism, and the War on Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge NY 2007.

27. Moussalli, Ahmad S., *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, American University of Beirut, Libanon 1992.

28. AIVD-nota *Dierenrechtenactivisme in Nederland: grenzen tussen vreedzaam en vlammend protest*, juli 2004, p. 14.

29. Zoals sterk wordt benadrukt door: Roy, Olivier, *L'Islam mondialisé*, Seuil, Parijs 2004 (2002); Roy, Olivier, *La laïcité face à l'Islam*, Stock, Parijs 2005.

30. Een klassieke tekst waarin dit met kracht van argumenten wordt betoogd is: Hartmann, Eduard von, *Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft*, 2de dr. Auflage, Carl Ducker, Berlijn 1874.

31. Een mooi overzicht van de ontwikkelingen in Nederland geeft: Bessems, Kustaw, *En dat in Nederland! De roerige jaren sinds 11 september*, Veen, Amsterdam-Antwerpen 2006.

32. Donner, J. P. H., 'Religie is nooit uit politiek weggeweest', in: *NRC Handelsblad*, 12 juli 2006. Zie over Donner ook het stuk van Afshin Ellian en Leon de Winter, 'Geachte minister Donner', in: Ellian, Afshin, *Allah weet het niet beter. Columns*, Meulenhoff, Amsterdam 2008, pp. 64-67; en verder: Philipse, Herman, *Verlichtingsfundamentalisme? Open brief over Verlichting en fundamentalisme aan Ayaan Hirsi Ali, Mede bestemd voor Piet Hein Donner, minister van Justitie en coördinerend minister in de strijd tegen terreur*, Bert Bakker, Amsterdam 2005.

33. AIVD-nota *Van dawa tot jihad. De diverse dreigingen van de radicale Islam tegenover de democratische rechtsorde*, Kamerstukken 11, 2004-2005, 29 754, nr. 4.

34. Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding, *Ideologie en strategie van het jihadisme*, december 2009.

35. Onder andere door: Phares, Walid, *Future Jihad: Terrorist Strategies against the West*, Palgrave Macmillan, New York 2005; Phares, Walid, *The War of Ideas: Jihadism against Democracy*, Palgrave Macmillan, New York 2007; Catherwood, Christopher, *Making War in the Name of God*, Citadel Press, Kensington, New York 2007.

36. Gellman, Barton, en Blumenfeld, Laura, 'Israel's Mainstream Brings Forth a Killer; Religion Student Twisted Jewish Law to Justify Rabin's Assassination', in: *The Washington Post*, 12 november 1995.

37. De Amalekieten waren een historisch nomadenvolk dat leefde in de woestijn aan de andere kant van de Schelfzee tegenover Egypte. De stamvader van de Amalekieten wordt Amalek genoemd, die een kleinzoon zou zijn van Esau. In de Hebreeuwse Bijbel worden Amalekieten afgebeeld als een volk dat niet mag bestaan. Amalek staat symbool voor de aartsvijand van Israël. Zie: Snijders, L.A., *Groot bijbels woordenboek*, Just, Hilversum 2008, p. 17.

38. Dat waren de arabisten Simon Admiraal (geb. 1953) en Hans Jansen (geb. 1942) en de Amerikaanse publiciste en islamkenner Wafa Sultan (geb. 1959).

39. 'Wilders wil reeks Islam-critici laten getuigen', in: *Reformatorisch Dagblad*, 20 januari 2010; Thie, Merel, 'Proces Wilders van start met regiezitting', in: *NRC Handelsblad*, 21 januari 2010.

40. Lewis, Bernard, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2003, p. 3: 'It is difficult to generalize about Islam'. Het is wel goed dit te citeren, omdat Bernard Lewis en mensen die zich door zijn werk geïnspireerd achten vaak wordt verweten een 'essentialistische visie' op de islam te huldigen. Dat is een verwijt dat doorgaans niet gestoeld is op enige bekendheid met het werk van Lewis, zoals blijkt uit het citaat dat ik hier aanhaal.

41. Maalouf, Amin, *Le dérèglement du monde*, Bernard Grasset, Parijs 2009, p. 225.

42. Desai, ibid., p. 12: 'No matter how evil it may be, we have to learn that it has a coherent story to tell which has inspired thousands of Muslims, and made them take absurd risks even to the act of suicide bombing. Anything that has that much influence has to be taken seriously, and understood, if we are to fight it.'

43. Steinberg, Guido, *Im Visier von Al-Qaida: Deutschland braucht eine Anti-Terror-Strategie. Ein Standpunkt*, Körber Stiftung, Hamburg 2009, p. 5.

44. Door Melanie Phillips als volgt omschreven: 'Islamism is the term given to the extreme form of politicized Islam that has become dominant in much of the Muslim World and is the ideological source of global Islamic terrorism.' Zie: Phillips, Melanie, *Londonistan: How Britain is Creating a Terror State Within*, Gibson Square, Londen 2006, p. 37.

45. Desai, ibid., p. 20: 'The possibility that they may face an accusation of racism cripples their critical faculties.'

46. Manji, Irshad, *The Trouble with Islam: A Muslim's Call for Reform in Her Faith*, St. Martin's Press, New York 2003.

47. De onwil van Ramadan om steniging van vrouwen duidelijk te veroordelen behandel ik in: Cliteur, Paul, *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*, Wiley-Blackwell, Boston 2010, p. 86 e.v. Zie daarover ook: Berman, Paul, 'Who is afraid of Tariq Ramadan? The Islamist, the journalist, and the defense of liberalism', in: *The New Republic*, 4 juni 2007, pp. 37-62, en uitvoeriger: Berman, Paul, *The Flight of the Intellectuals*, Melville House, Brooklyn NY 2010. Het uitvoerigste onderzoek naar Ramadan is gedaan door: Fourest, Caroline, *Brother Tariq: The Doublespeak of Tariq Ramadan*, Encounter, New York-Londen 2008.

48. Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding, *Ideologie en strategie van het jihadisme*, december 2009, p. 3.

49. Desai, ibid., p. 132: 'Global Islamism poses the most serious military challenge to the world and not just the West.'

50. Zie: Gerechtshof Den Haag, 23 januari 2008 (Hofstadgroep). Zie ook: Hoge Raad, 2 februari 2010 (vernietiging vrijspraken Hofstadgroep), en Vermaat, Emerson, *De Hofstadgroep. Portret van een radicaal-islamitisch netwerk*, Aspekt, Soesterberg 2005, en voor een beeld van Nederlandse jongeren: Bessems, Kustaw, *En dat in Nederland! De roerige jaren sinds 11 september*, Veen, Amsterdam-Antwerpen 2006.

51. Desai, Ibid., p. 132: 'Many well-meaning people have asked for an understanding of Islam, a dialogue between the many faiths, an ecumenical coming together. While all these things are desirable on their own, they are beside the point when it comes to combating Global Islamism.'

52. Dershowitz, Alan, *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, responding to the Challenge*, Yale University Press, New Haven and Londen 2002.

53. Milton, John, *Aeropagitica and other Political Writings of John Milton*, 1644, inl. John Alvis, Liberty Fund, Indianapolis 1999.

54. Locke, John, *Two Treatises of Government*, Ed. Peter Laslett, Cambridge University Press, New York 1988 (1690).

55. Mill, J. S., *On Liberty*, Penguin, Harmondsworth 1977 (1859).

56. Rushdie, Salman, 'In Good Faith' (1990), in: id., *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, Vintage, Londen 2010 (1981), pp. 393-414, p. 396.

57. Phillips, Melanie, *Londonistan: How Britain is Creating a Terror State Within*, Gibson Square, Londen 2006, p. 20: 'To follow the anti-war argument to its logical conclusion, the West must do nothing to defend itself against murderous aggression or the clear threat of such aggression, because this in turn will be used to recruit still more to the cause of terrorism.'

58. Armstrong, Karen, *The Case for God: What Religion Really Means*, The Bodley Head, Londen 2009, p. 264.

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

60. 'Salman Rushdie voor lezing naar Leiden', in: *Leidsch Dagblad*, 23 april 2010.

61. 'Salman Rushdie houdt eerste Leidse Vrijheidslezing', in: *Leidraad*, voorjaar 2010, p. 33.

62. Ibid.

63. Zie: Rushdie, Salman, 'Coming After Us', in: Lisa Appignanesi, red., *Free Expression is No Offence*, Penguin, Londen 2005, pp. 21-29; Rushdie, Salman, 'Do We Have to Fight the Battle for the Enlightenment All over Again?', in: *The Independent*, 22 januari 2005. Een deel van Rushdies krantenstukken is gebundeld in: Rushdie, Salman, *Step Across This Line: Collected Nonfiction 1992-2002*, The Modern Library, New York 2003. Zie ook: Rushdie, Salman, '"Imagine There's No Heaven": A Letter to the Six Billionth World Citizen', in: Christopher Hitchens, red., *The Portable Atheist: Essential Readings for the Nonbeliever*, ed., Da Capo Press, Philadelphia 2007, pp. 380-383; Rushdie, Salman, 'An Interview with Salman Rushdie', John Ball, 1988, in: Michael Reder, red., *Conversations with Salman Rushdie*, University Press of Mississippi, Jackson 2000, pp. 101-109.

64. Dat zou bijvoorbeeld het commentaar op deze zaak hebben kunnen zijn in: Janis, Mark W., en Kay, Richard S., en Bradley, Anthony W., *European Human Rights Law: Texts and Materials*, Clarendon Press, Oxford 1995, p. 165.

65. Een voortreffelijk boek hierover is: Taheri, Amir, *The Persian Night: Iran under the Khomeinist Revolution*, Encounter, New York-Londen 2009.

66. Zie over dit mechanisme: Chervel, Thierry, 'Vorauseilende Unterwerfung', in: *Der Tagespiegel*, 7 februari 2009; Bruckner, Pascal, *La tyran-*

nie de la penitence. Essai sur le masochisme occidental, Bernard Grasset, Parijs 2006; Berman, Paul, *The Flight of the Intellectuals*, Melville House, New York 2010.

67. Zie: Rushdie, Salman, 'In Good Faith', 1990, in: id., *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, Vintage, Londen 2010 (1981), pp. 393-414, p. 410: '*He did it on purpose* is one of the strangest accusations ever levelled at a writer.'

68. Dit beschrijft: Murray, Douglas, en Verwey, Johan Pieter, *Victims of Intimidation: Freedom of Speech within Europe's Muslim Communities*, The Centre for Social Cohesion, Londen 2008.

69. Broder, Henryk M., 'Westergaard's Life Sentence – Muhammad Cartoonist Defiant After Attack' (interview met Kurt Westergaard), in: *Spiegel Online International*, 20 januari 2010.

70. Kovacs, Stéphane, 'La vie traquée du caricaturiste de Mahomet', in: *Le Figaro*, 8 juli 2010.

71. 'Geert Wilders komt nooit van dodenlijst', in: *Gooi en Eemlander*, 17 juli 2010; 'Wilders bedreigd in Al-Qaedablad "Girt" boven gouden pistool afgedrukt', in: *De Telegraaf*, 16 juli 2010.

72. Rushdie geeft een antwoord op die vraag in het opstel 'One Thousand Days in a Balloon' (1991) in: Rushdie, Salman, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, Vintage, Londen 2010 (1981), pp. 430-439, p. 437.

73. Zie over Redeker: Gaubert, Patrick, *Combattre l'obscurantisme*, Jacob-Duvernet, Parijs 2007.

74. Dat is dezelfde vraag die de kinderboekenschrijver Roald Dahl (1916-1990) stelde aan Rushdie. Zie: Pipes, Daniel, *The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatollah, and the West*, 2de dr., Transaction, New Brunswick-Londen 2003, pp. 70-71.

75. Troost, ibid.

76. Roberts aangehaald in: 'What Price Must Be Paid for Free Speech?', in: *The Times*, 4 februari 2006: '(...) trite, purposevely provocative and unnecessary'.

77. Troost, Nanda, 'Nooit zal ik zwijgen' (interview met Kurt Westergaard), in: de *Volkskrant*, 9 januari 2010.

78. Troost, ibid.

79. Jespersen, Karen, en Pittelkow, Ralf, *Islamisten en naïvisten. Een aanklacht*, inl. Afshin Ellian, Nieuw Amsterdam, Amsterdam 2007, p. 57.

1. Spencer, Herbert, 'The Reconciliation', in: Andrew Pyle, red., *Agnosticism: Contemporary Responses to Spencer and Huxley*, Thoemmes, Bristol 1995, pp. 1-19, p. 3: 'The truly religious element of Religion has always been good; that which has proved untenable in doctrine and vicious in practice, has been its irreligious element; and from this it has been undergoing purification.'

2. Robinson, Richard, *An Atheïst's Values*, Clarendon, Oxford 1964, p. 161: 'The setting up of some particular State as one's own particular god is known as nationalism, and has been common since the eighteenth century.'

3. 'Thus Hitler gave the impression of thinking that the God-State Germany had the right to pursue its own good at the expense of all foreigners and all other states, and even at the expense of all individual Germans.' Robinson, ibid., p. 161. Zie ook: ibid., p. 163: 'Nationalism tends to involve myth. It usually involves the anthropological myth that the citizens of the State are all of the same race and culture and comprise everybody who is of that race and culture.'

4. Zie: Mekhennet, Souad, Sautter, Claudia, en Hanfeld, Michael, *Die Kinder des Dschihad: Die neue Generation des Islamistische Terrors in Europa*, Piper, München, Zürich 2008.

5. Zie voor een kleine selectie uit de literatuur waarin 'islam' en 'islamisme' of 'politieke islam' worden onderscheiden: Musallam, Adnan A., *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundation of Radical Islamism*, Praeger, Westport CT-Londen 2005; Demant, Peter R., *Islam & Islamism: The Dilemma of the Muslim World*, Praeger, Westport CT-Londen 2006; Ismail, Salwa, *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*, I. B. Tauris, New York 2006; Ellian, A., *Sociale cohesie en islamitisch terrorisme*. Oratie Universiteit van Leiden, 18 april 2006, Leiden 2006; Tibi, Bassam, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, Routledge, Londen-New York 2008.

6. Zie hierover: Mirza, Munira, Senthilkumaran, Abi, Ja'far, Zein, *Living Apart Together: British Muslims and the Paradox of Multiculturalism*, Policy Exchange, Londen 2007; McRoy, Anthony, *From Rushdie to 7/7: The Radicalisation of Islam in Britain*, The Social Affairs Unit, Londen 2006; Gove, Michael, *Celsius 7/7*, Weidenfeld en Nicolson, Londen 2006; Phillips, Melanie, *Londonistan: How Britain is Creating a Terror State Within*, Gibson Square, Londen 2006; Thomas, Dominique, *Le Londonistan: Le djihad au Coeur de l'Europe*, Michalon, Parijs 2005.

7. Ik sluit mij hierbij aan bij: Philpott, Daniel, 'The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations', in: *World Politics*, 55 (oktober 2002), pp. 66-95; Philpott, Daniel, 'The Religious Roots of Modern International Relations', in: *World Politics*, 52 (januari 2000), pp. 206-245; Tibi, Bassam, 'Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations', in: *Human Rights Quarterly*, 16 (1994), pp. 277-299; Neumann, Peter R., 'Europe's Jihadist Dilemma', in: *Survival*, 48 (zomer 2006), pp. 71-84; Guiora, Amos N., *Freedom From Religion*, Terrorism and Global Justice Series, Oxford University Press, Oxford 2009.

8. Lewis, Bernard, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, Weidenfeld en Nicolson, Londen 2003, p. xxviii.

9. Waarmee ik precies aangeef wat ik bedoel: ik wil het probleem niet overschatten, maar ook niet onderschatten. Hoe ernstig de terroristische dreiging is, is moeilijk te zeggen, omdat het ons aan adequate cijfers ontbreekt. Zie daarover het artikel van Neumann dat hiervoor geciteerd wordt.

10. Dat potentieel geweld is ook nog steeds aanwezig, zoals blijkt uit een bericht op de voorpagina van *de Volkskrant* onder de titel 'Nederland doelwit van terreur' van 10 september 2008. Dat bericht geeft aan dat Nederland een van de 'voorkeursdoelwitten' is geworden van internationaal opererende jihadistische netwerken, aldus de Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding Tjibbe Joustra. Volgens Joustra is die dreiging het gevolg van de film *Fitna* van Geert Wilders, die in maart 2008 is uitgebracht. Volgens minister Hirsch Ballin zijn er ook 'concrete aanwijzingen' dat er in radicale netwerken speciaal aan Nederland wordt gedacht. Hirsch Ballin zei: 'Er worden een paar Europese landen met name genoemd en daar zit Nederland helaas bij. De effecten van *Fitna* zijn niet van de ene op de andere dag weg. Overigens zijn degenen die een aanslag voorbereiden uiteraard als enigen verantwoordelijk, daar mag geen misverstand over bestaan.' Zie: 'Nederland doelwit terreur', in: *de Volkskrant*, 10 september 2008. In december 2009 kwamen berichten dat Nederlandse jihadisten zich meer op het buitenland zouden concentreren dan op Nederland. Zie: AIVD en ministerie van BiZa, *Lokale jihadistische netwerken in Nederland. Veranderingen in het dreigingsbeeld*, Den Haag 2009; AIVD en ministerie van BiZa, *Weerstand en tegenkracht*, Den Haag 2009.

11. Desai, Meghnad, *Rethinking Islamism: The Ideology of the New Terror*, L. B. Taurus, Londen-New York 2007, p. 4.

12. In: Cliteur, Paul, 'Religieus terrorisme en de lankmoedige elite', in: Krijn van Beek en Marcel van Ham, red., *Gaat de elite ons redden? De nieu-*

we rol van de bovenlaag in onze samenleving, Van Gennep, Amsterdam 2007, pp. 207-235; Cliteur, Paul, 'Krieger ist nicht gleich Krieger', in: Thierry Chervel en Anja Seeliger, red., *Islam in Europa: Eine internationale Debatte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, pp. 117-128, ook in: Cliteur, Paul, 'The Postmodern Interpretation of Religious Terrorism', in: *Free Inquiry* (27 februari-maart 2007), pp. 38-41; Cliteur, P. B., 'Heilige terreur', in: E. van Dongen, M. M. Groothuis, H. L. Janssen, M. L. Vermeulen en M. van der Vlis, red., *Terrorismebestrijding met mensenrechten*, Stichting NJCM-Boekerij, Leiden 2005, pp. 5-16; Cliteur, Paul, 'Godslastering en zelfcensuur na de moord op Theo van Gogh', in: *Nederlands Juristenblad*, 45 (17 december 2004), pp. 2328-2335; Cliteur, Paul, 'Waarom terrorisme werkt', in: E. R. Muller, U. Rosenthal, en R. de Wijk, red., *Studies over terrorisme en terrorismebestrijding*, Kluwer, Deventer 2008, pp. 307-347.

13. Met name Tony Blair heeft veel bijgedragen aan het beeld van een religie die werd 'gekaapt' door terroristen. Zie daarover: Phillips, Melanie, *Londonistan: How Britain is Creating a Terror State Within*, Gibson Square, Londen 2006, p. 11, en van Blair zelf: Blair, Tony, 'A Battle for Global Values', in: *Foreign Affairs* 86 (jan.-febr., 2007), pp. 79-90. Zie hierover ook: Cliteur, Paul, 'Religion and Violence', in: Abraham van de Beek, Eduardus A. J. G. van der Borght, Ben P. Vermeulen, red., *Freedom of Religion*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 235-249.

14. Een mooi overzicht van de hele discussie over de Rushdie-affaire geeft: Pipes, Daniel, *The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatollah, and the West*, 2de dr. Transaction, New Brunswick Londen 2003. Over de situatie in Engeland ten tijde van de fatwa, zie vooral: Ruthven, Malise, *A Satanic Affair: Salman Rushdie and the Rage of Islam*, Chatto & Windus, Londen 1990. De nasleep van de kwestie wordt behandeld door: Weller, Paul, *A Mirror for our Times: 'The Rushdie Affair' and the Future of Multiculturalism*, Continuum, Londen-New York 2009, en Malik, Kenan, *From Fatwa to Jihad: The Rushdie Affair and Its Legacy*, Atlantic, Londen 2009.

15. Bin Laden, Osama, 'Declaration of Jihad against Jews and Crusaders', in: Marvin Perry en Howard Negrin, red., *The Theory and Practice of Islamic Terrorism: An Anthology*, Palgrave MacMillan, New York 2008, pp. 41-49.

16. Zie bijvoorbeeld: Tibi, Bassam, *Euro-Islam: Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes*, Primus, Darmstadt 2009.

17. Zie daarover: Fernandes, Edna, *Holy Warriors: A Journey into the Heart of Indian Fundamentalism*, Portobello, Londen 2007.

18. Zie: Armstrong, Karen, *The Bible: The Biography*, Atlantic, Londen 2007; Armstrong, Karen, *Islam: A Short History*, Random House, Toronto

2002; Armstrong, Karen, *The Case for God: What Religion Really Means*, The Bodley Head, Londen 2009.

19. Een poging hiertoe wordt ondernomen in: Armstrong, Karen, *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, HarperCollins, Londen 2000.

20. Spencer, Herbert, 'The Reconciliation', in: Andrew Pyle, red., *Agnosticism: Contemporary Responses to Spencer and Huxley*, Thoemmes, Bristol 1995, pp. 1-19, p. 3: 'The truly religious element of Religion has always been good; that which has proved untenable in doctrine and vicious in practice, has been its irreligious element; and from this it has been undergoing purification.'

21. Grayling, A. C., *To Set Prometheus Free: Essays on Religion, Reason and Humanity*, Oberon Masters, Londen 2009, p. 88: 'Genesis is symbolic, the resurrection of Jesus literally true.'

22. Het woord 'hermeneutiek' is afgeleid van het Griekse hermèneutikè technè: vaardigheid in het interpreteren. Het klassieke werk hierover is: Gadamer, Hans-George, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1975. Een kritische bespreking hiervan treft men aan bij: Philipse, Herman, 'Antonin Scalia's Textualism in Philosophy, Theology and Judicial Interpretation of the Constitution', in: Arie-Jan Kwak, red., *Holy Writ: Interpretation in Law and Religion*, Ashgate, Farnham-Burlington 2009, pp. 15-47.

23. Collins, John T., 'The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence', in: *Journal of Biblical Literature*, 122 (lente 2003), pp. 3-21, p. 3: 'the devil citing Scripture for his purpose'. Zie daarover ook: Hill, Jim en Cheadle, Rand, *The Bible Tells Me So: Uses and Abuses of Holy Scripture*, Anchor, Doubleday, New York etc. 1996, en Thatcher, Adrian, *The Savage Text: The Use and Abuse of the Bible*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2008.

24. Collins, ibid., p. 3.

25. Delcambre, Anne-Marie, *L'Islam des interdits*, Desclée de Brouwer, Parijs 2003.

26. Delcambre, Anne-Marie, *L'Islam*, La Découverte, Parijs 2004.

27. Delcambre, Anne-Marie, *La Schizophrénie de l'Islam*, Desclée de Brouwer, Parijs 2006.

28. Delcambre, Anne-Marie, *Mahomet: La parole d'Allah*, Éditions Gallimard, Parijs 2009.

29. Delcambre, Anne-Marie, *L'Islam des interdits*, Desclée de Brouwer, Parijs 2003.

30. Delcambre, *L'Islam des interdits*, p. 9.

31. Delcambre, ibid., p. 10.

32. In Meddeb, Abdelwahab, *La Maladie de l'Islam*, Seuil, Parijs 2002, in het Engels vertaald als Meddeb, Abdelwahab, *The Malady of Islam*, Basic, New York 2003.

33. Delcambre, *L'Islam des interdits*, p. 10.

34. Delcambre, ibid., p. 11. Zij neemt hier ook stelling tegen: Gozlan, Martine, *Pour comprendre l'intégrisme Islamiste*, 2de dr., Espaces libres, Albin Michel, Parijs 2002 (1995).

35. Delcambre, ibid., p. 12.

36. Zie hierover: Delcambre, Anne-Marie, *Mahomet: La parole d'Allah*, Gallimard, Parijs 2009.

37. Delcambre, *L'Islam des interdits*, p. 18.

38. De Al-Azhar is een universiteit in Caïro die wordt gezien als een gezaghebbend bolwerk van de soennitische islam.

39. Delcambre, ibid., p. 25.

40. Rodinson, Maxime, *Mahomet*, Seuil, Parijs 1994; Delcambre, ibid., p. 32.

41. Delcambre, ibid., p. 71.

42. Delcambre, ibid., p. 74.

43. Spencer, Robert, *Islam Unveiled: Disturbing Questions About the World's Fastest-Growing Faith*, Encounter, San Francisco 2002.

44. Spencer, Robert, *Onward Muslim Soldiers: How Jihad Still Threatens America and the West*, Regnery, Washington DC 2003.

45. Spencer, Robert, *The Truth about Mohammed: Founder of the World's Most Intolerant Religion*, Regnery, Washington DC 2006.

46. Spencer, Robert, *Religion of Peace? Why Christianity Is and Islam Isn't*, Regnery, Washington DC 2007.

47. Zie voor overeenkomsten ook: Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, dl. 3, ed. Marianne Weber, Mohr Siebeck, Tübingen 1983 (1921), p. 7; Heck, Paul L., *Common Ground: Islam, Christianity and Religious Pluralism*, Georgetown University Press, Washington DC. 2009. Door Rémi Brague worden sterk de verschillen benadrukt in: Brague, Rémi, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, Parijs 2008.

48. Ali, Daniel, en Spencer, Robert, *Inside Islam: A Guide for Catholics*, Ascension, West Chester PA 2003.

49. Pipes, Daniel, *The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatollah, and the West*, 2de dr., Transaction, New Brunswick-Londen 2003.

50. Pipes, Daniel, *Militant Islam Reaches America*, Norton, New York-Londen 2002.

51. Pipes, Daniel, *Miniatures: Views of Islamic and Middle Eastern Politics*, Transaction, New Brunswick-Londen 2004.

52. Tibi, Bassam, *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit*, 2e dr., Siedler, München 2001 (1998).

53. Zie: Tibi, Bassam, *Euro-Islam: Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes*, Primus, Darmstadt 2009.

54. Tibi, Bassam, *Im Schatten Allahs: Der Islam und die Menschenrechte*, Ullstein, Düsseldorf 2003.

55. Bloch, Ernst, *Avicenna und die Aristotelische Linke*, Rütten & Loenig, Berlijn 1952.

56. Tibi, Bassam, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, Routledge, Londen-New York 2008, p. xxi.

57. Tibi, Bassam, red., *Die Arabische Linke*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1969.

58. Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe*, p. xii.

59. Tibi, ibid., p. 19.

60. Tibi, ibid., p. 1.

61. Tibi, ibid., p. 33.

62. Kepel, Gilles, *Fitna: Guerre au coeur de l'Islam*, Gallimard, Parijs 2004 (in het Nederlands verschenen onder de titel *Oorlog in het hart van de islam*, Contact, Amsterdam 2005).

63. Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe*, p. 23.

64. Tibi, ibid., p. 27. Zie: Kelsay, John, 'Al-Qaida as a Muslim (Religio-Political) Movement. Remarks on James L. Gelvin's "Al-Qaeda and Anarchism: A Historian's Reply to Terrology"', in: *Terrorism and Political Violence*, 20 (2008), pp. 601-605.

65. Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe*, p. 47. Zie ook: Tibi, Bassam, *Der neue Totalitarismus: Heiliger Krieg und westliche Sicherheit*, Primus, Darmstadt 2004; Tibi, Bassam, *Kreuzzug und Djihad: Der Islam und die christliche Welt*, Goldman, München 2001 (1999).

66. Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe*, p. 47.

67. Tibi, ibid., p. 47.

68. Tibi, ibid., p. 53.

69. 'Fighting is obligatory for you, much as you dislike it.'

70. Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, Labor, Parijs 2006 (1908).

71. Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe*, p. 59.

72. De methodologie van boeken als Armstrong, Karen, *The Case for God: What Religion Really Means*, The Bodley Head, Londen 2009; *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, Harper-

Collins, Londen 2000; *The Bible: The Biography*, Atlantic, Londen 2007, is betrekkelijk eenvoudig. Als religie met iets *goeds* verbonden lijkt, dan drukt zich daarin de 'ware aard' van religie uit. Lijkt religie verbonden met iets moreel *verwerpelijks*, dan is dat altijd te wijten aan 'iets anders dan de religie zelf' (fundamentalisme, gevaarlijke gekken, politieke ontwikkelingen enzovoort).

73. Kaufmann, Eric, *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twentieth Century*, Profile, Londen 2010.

74. Andere schrijvers die veel van hun conclusies baseren op demografie, zijn: Steyn, Mark, *America Alone: The End of the World as we know it*, Regnery, Washington DC 2006; Berlinski, Claire, *Menace in Europe: Why the Continent's Crisis is America's too*, Crown Forum, New York 2006.

75. Zie daarover: Scott, Peter, en Canavaugh, William T., red., *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell, Oxford 2007 (2004).

76. Zie voor hun werk voorgaande voetnoten. Van Kirsch: Kirsch, Jonathan, *God against the Gods: The History of the War between Monotheïsm and Polytheism*, Viking Compass, New York 2004.

77. Zie: Schmitt, Carl, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 3de dr., Duncker & Humblot, Berlijn 1979 (1933, 1934); Schmitt, Carl, *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlijn 1970 (1922, 1934).

78. Voegelin, Eric, *Die Politischen Religionen*, 1938, ed. Peter J. Opitz, Wilhelm Fink, München 1993.

79. Kortweg betekent dit dat het religieus terrorisme zich manifesteert in een globaliserende wereld. Zie: Smith, Steve, en Baylis, John, 'Introduction', in: John Baylis en Steve Smith, *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*, 3de dr., Oxford University Press, Oxford 2006 (2001), pp. 1-13, p. 1: 'The events of 11 September 2001 (hereafter 9/11), probably more than any other single event, brought home just how globalized is the contemporary world.'

5 Theologisch en cultureel monotheïsme

1. Gray, John, *Strawdogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, Granta, Londen 2002, p. 126.

2. Maalouf, Amin, *Le dérèglement du monde*, Bernard Grasset, Parijs 2009.

3. Huntington, Samuel P., *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, Simon & Schuster, New York-Londen-Toronto-Sydney

2004; Maalouf, Amin, *Les Identités meurtrières*, Grasset, Parijs 1998.

4. Zie bijvoorbeeld: Eliot, T. S., *The Idea of a Christian Society*, Faber and Faber, Londen 1939; Lenoir, Frédéric, *Le Christ philosophe*, Plon, Parijs 2007.

5. Shaw, Bernard, *The Religious Speeches of Bernard Shaw*, ed. Warren Sylvester Smith, inl. Arthur H. Nethercot, The Pennsylvania State University Press, University Park PA 1963, p. 31: 'We use a sort of Oriental religion as the nucleus of our religion – a lot of legends that we must get rid of.'

6. Shaw, *The Religious Speeches of Bernard Shaw*, p. 2. Waarbij hij uiteenzet dat religie ook als een noodzakelijk sociaal disciplineringsmiddel kan worden gebruikt, zoals dit voor het eerst is ontwikkeld door Critias in de Oudheid (zie: Drachmann, A. B., *Atheism in Pagan Antiquity*, Glydendal, Londen-Kopenhagen-Christiania 1922, p. 45) en door Schopenhauers Demopheles wordt verdedigd in Schopenhauers dialoog 'Über Religion', in: 'Parerga und Paralipomena, Kleine Philosophische Schriften II', in: Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke*, dr. 5, Cotta-Insel, Frankfurt am Main 1965 (1851), pp. 382-466. Daarover: Cliteur, Paul, 'Arthur Schopenhauer over filosofie en religie', in: Torben Wolfs, red., *Schopenhauer lezen*, Garant, Antwerpen-Apeldoorn 2009, pp. 135-151.

7. Zie over de doorwerking van de Griekse erfenis: Goldhill, Simon, *Love, Sex & Tragedy: How the Ancient World Shapes Our Lives*, John Murray, Londen 2004; Cahill, Thomas, *Sailing the Wine-Dark Sea: Why the Greeks Matter*, Nan A. Talese, Doubleday, New York 2003. Maar ook oudere boeken, zoals: Hatch, Edwin, *The Influence of Greek Ideas on Christianity*, Peter Smith, Gloucester MA 1970 (1957) en het enthousiasmerende: Kitto, H. D. F., *The Greeks*, Penguin, Harmondsworth 1986 (1951).

8. Zie daarover: Lançon, Bertrand, *Constantin (306-337)*, Presses Universitaires de France, Parijs 1998.

9. Zie: Dalrymple, Theodore, *The New Vichy Syndrome: Why European Intellectuals Surrender to Barbarism*, Encounter, New York-Londen 2010; Dalrymple, Theodore, *Our Culture, What's Left of It: The Mandarins and the Masses*, Ivan R. Dee, Chicago 2005.

10. Zie bijvoorbeeld: Scruton, Roger, *A Political Philosophy: Arguments for Conservatism*, Continuum, Londen-New York 2006; Scruton, Roger, *Culture Counts: Faith and Feeling in a World Besieged*, Encounter, New York 2007; Scruton, Roger, *Philosopher on Dover Beach: Essays*, St. Augustine's, South Bend IN 1998. Een deel van Scrutons werk kan overigens ook secularistisch worden geïnterpreteerd. Zie als voorbeeld daarvoor: Scruton, Roger, *The West and the Rest: Globalization and the terrorist Threat*, Conti-

nuum, Londen-New York 2002. Naar mijn idee is het laatstgenoemde boek zijn beste werk.

11. Men duidt het 'monotheïsme' ook wel aan als 'theïsme'. Omdat ook het begrip 'theïsme' al aangeeft dat het gaat om één god, is het woord 'monotheïsme' dus strikt genomen een tautologie. Niettemin, het woord 'monotheïsme' is ingeburgerd in het alledaagse spraakgebruik. Zie de bijdragen opgenomen in 'Part V: The Theistic Conception of God', in: Quinn, Philip L. & Taliaferro, Charles, red., *A Companion to the Philosophy of Religion*, Blackwell, Cambridge MA-Oxford 1997, pp. 223-323.

12. Zie over de kenmerken van het monotheïstisch godsbegrip: Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel, München 2005 (1968); Küng, Hans, *Credo: Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt*, 3de dr., Piper, München-Zürich 2001 (1995); 'Apostle's Creed (The)', in: *Catechism of the Catholic Church*, 2de dr. (1994), Doubleday, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1995, pp. 56-57. En voor een analytisch commentaar: Blanshard, Brand, *Reason and Belief*, George Allen & Unwin, Londen 1974, pp. 80-121.

13. Zie bijvoorbeeld: AIVD-nota *Van dawa tot jihad. De diverse dreigingen van de radicale islam tegenover de democratische rechtsorde*, Kamerstukken II, 2004-2005, 29 754, nr. 4. (*General Intelligence and Security Service, From Dawa to Jihad: The Various Threats from Radical Islam to the Democratic Legal Order*, Den Haag, december 2004); *Radicale dawa in verandering. De opkomst van islamitisch neoradicalisme in Nederland*, AIVD-BZK, oktober 2007. Voor theoretici die het woord 'radicaal' hanteren, zie: Buijs, Frank J., Demant, Froukje, en Hamdy, Atef, *Strijders van eigen bodem. Radicale en democratische moslims in Nederland*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006; Groen, Janny, en Kranenburg, Annieke, *Strijdsters van Allah. Radicale moslima's en het Hofstadnetwerk*, De Volkskrant-Meulenhoff, Amsterdam 2006.

14. Zie over hem: Cohen-Almagor, Raphael, *The Boundaries of Liberty and Tolerance: The Struggle Against Kahanism in Israel*, University Press of Florida, Gainesville 1994.

15. Israël, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001.

16. Secrétan, Catherine, Dragon, Tristan, Bove, Laurent, red., *Qu'est-ce que les Lumières 'Radicales'? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Collection 'Caute!', Éditions Amsterdam, Parijs 2007.

17. Zie voor een 'radicaal' pleidooi in deze zin: Singer, Peter, *The Life You Can Save*, Random House, New York 2009.

18. Zie daarover: Berg, Floris van den, *Filosofie voor een betere wereld*, Houtekiet-Atlas, Antwerpen-Amsterdam 2009.

19. Cliteur, Paul, *God houdt niet van vrijzinnigheid. Verzamelde columns en krantenartikelen 1993-2004*, Bert Bakker, Amsterdam 2004.

20. Zie over hem: Draï, Raphaël, *Abraham ou la recréation du monde*, Fayard, Parijs 2007.

21. Snijders, L.A., *Groot bijbels woordenboek*, Just, Hilversum 2008, p. 10.

22. Kuschel, Karl-Josef, *Strijd om Abraham: Wat joden, christenen en moslims scheidt en bindt*, Meinema, Zoetermeer 2001; Feiler, Bruce, *Abraham. Een reis naar het hart van drie godsdiensten*, Atlas, Amsterdam-Antwerpen 2004.

23. Althans sommige vormen van hindoeïsme zijn polytheïstisch. Monotheïstische elementen zijn te vinden in de Bhagavad Gita. Zie: Taliaferro, Charles, *Philosophy of Religion*, Oneworld, Oxford 2009, p. 8.

24. Lewis, Bernard, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2003, p. 4. Zie voor een intrigerende vergelijking van de verschillende fundamentalistische vormen van jodendom, christendom en islam: Fourest, Caroline, en Venner, Fiametta, *Tirs Croisés. La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Calmann-Lévy, Parijs 2003.

25. De Midjanieten waren een volk dat in het noordwesten van Arabië leefde. Zij werden uitgeroeid door de Israëlieten onder leiding van Gideon. De Midjanieten zouden afstammen van Mijan, een zoon van Abraham en Ketura (Genesis 25:2). Zie ook: Snijders, L.A., *Groot bijbels woordenboek*, Just, Hilversum 2008, p. 167.

26. Baäl was een Kanaänitische god die door de profeet Elia werd bestreden (1 Koningen 17 e.v.; Hosea 2:12; 2 Kronieken 17:3; Romeinen 11:4). Zie Snijders, ibid., p. 27. Hij werd in Kanaän vereerd als een god van de oorlog. Zie: Hinnells, John R., red., *The Penguin Dictionary of Religions*, Penguin, Londen 1995 (1984), p. 61.

27. Leeuwen, Th. M. van, *Van horen zeggen. Geschiedenis en uitleg van de bijbel*, Rainbow, Amsterdam 1997, p. 81.

28. Van Leeuwen, ibid., p. 81.

29. Zie daarover: Alter, Robert, en Kermode, Frank, *The Literary Guide to the Bible*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA 1987, en 'Reading the Bible as Literature', in: Manser, Martin, H., *Critical Companion to The Bible: A Literary Reference*, Facts on File, New York 2009, pp. 1-15.

30. Van Leeuwen, ibid., p. 88.

31. Van Leeuwen, ibid., p. 89.

32. Wright, Robert, *The Evolution of God*, Little, Brown and Company, New York-Boston-Londen 2009.

33. Kirsch, Jonathan, *God against the Gods: The History of the War between Monotheism and Polytheism*, Viking Compass, New York 2004.

34. Miles, Jack, *God: A Biography*, Alfred A. Knopf, New York 1995.

35. Vele voorbeelden vindt men ook bij: Nelson-Pallmeyer, Jack, *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran*, Trinity Press International, Harrisburg 2003; Selengut, Charles, *Sacred Fury: Understanding Religious Violence*, Rowman & Littlefield, Walnut Creek-Lanham-New York-Toronto-Oxford 2003. Zie ook: Benn, Alfred William, *The History of English Rationalism in the Nineteenth Century*, dl. 2, Russel & Russel, New York 1962 (1906), p. 24: 'The Bible nowhere preaches religious toleration, while it contains various passages which have not unreasonably been used as a justification of persecution.'

36. Van Leeuwen, *Van horen zeggen*, p. 9.

37. Van Leeuwen, ibid., p. 54.

38. Van Leeuwen, ibid., p. 34.

39. Bal, Mieke, red., *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, The Almond Press, Sheffield 1989, p. 14: 'The Bible, of all books, is the most dangerous one, the one that has been endowed with the power to kill.'

40. Ruether, Rosemary Radford, 'The Politics of God in the Christian Tradition', in: *Feminist Theology*, 17 (2009), pp. 329-338, p. 330.

41. Radford Ruether, ibid., p. 329.

42. Dawkins, Richard, *The God Delusion*, Black Swan, Transworld Publishers, Londen 2006.

43. Harris, Sam, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, The Free Press, Londen 2005 (2004).

44. Stenger, Victor J., *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*, Prometheus, Amherst NY 2009.

45. Hitchens, Christopher, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, Twelve, New York-Boston 2007.

46. Harris, Sam, *Letter to a Christian Nation*, Alfred A. Knopf, New York 2006.

47. Zie van hem: Lüdemann, Gerd, *The Unholy in Holy Scripture: The Dark Side of the Bible*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY 1997.

48. Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1978 (1841).

49. Hij heeft dit idee onder andere uitgewerkt in: Rad, Gerhard von, *Holy War in Ancient Israel*, Wipf & Stock, Eugene 2000. Zie daarover ook: Collins, John T., 'The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence', in: *Journal of Biblical Literature*, 122 (lente 2003), pp. 3-21, p. 5 en Lüdemann, Gerd, *The Unholy in Holy Scripture: The Dark Side of the Bible*, Westminster John Knox Press, Louisville KY 1997, p. 33 e.v.

50. Collins, ibid., p. 5.

51. Collins, ibid., p. 6.

52. *Holy Bible, English Standard Version Containing the Old and the New Testaments*, Collins, HarperCollins, Londen 2001, p. 115: 'It is uncertain if the redemption of the firstborn is recognized here.'

53. Collins, ibid., p. 7.

54. Zie over dit verhaal: Delaney, Carol, *Abraham on Trial. The Social Legacy of Biblical Myth*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 1998; Quinn, Philip L., 'Agamemnon and Abraham: the Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith', in: *Journal of Literature & Theology*, 4 (2 juli 1990), pp. 181-193; Kretzmann, Norman, 'Abraham, Isaac, and Euthyphro: God and the Basis of Morality', in: Eleonore Stump and Michael J. Murray, red., *Philosophy of Religion: the Big Questions*, Blackwell Publishers, Malden-Oxford 1999, pp. 417-427.

55. Een 'meesterwerk van beknoptheid, psychologisch inzicht en artistieke subtiliteit', schrijft Miles, Jack, *God: A Biography*, Alfred A. Knopf, New York 1995, p. 59.

56. Mleynek, Sherryll, 'Abraham, Aristotle, and God: The Poetics of Sacrifice', in: *Journal of the American Academy of Religion*, 62 (lente 1994), pp. 107-121; Moberly, R. W. L., 'The Earliest Commentary on the Akedah', in: *Vetus Testamentum*, 28 (juli, 1988), pp. 302-323.

57. Augustinus, Aurelius, *De stad van God*, vert. Gerard Wijdeveld, Ambo, Atheneum-Polak, Baarn-Amsterdam 1983, p. 777 (XVI, 32).

58. Augustinus, ibid.

59. Augustinus, ibid.

60. Augustinus, ibid.

61. Iemand die bereid lijkt ver te gaan in het accepteren van heteronomie, is Kierkegaard. Zie over hem: Pojman, Louis, *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, International Scholars Publications, San Francisco-London-Bethesda 1999; Rae, Murray, 'The Risk of Obedience: A Consideration of Kierkegaard's *Fear and Trembling*', in: *Journal of Systematic Theology*, 1 (november 1999), pp. 308-321.

62. Rachels, James, 'God and Human Attitudes', in: *Religious Studies*, 7 (1971), pp. 325-37, ook in: James Rachels, *Can Ethics Provide Answers? And*

other Essays in Moral Philosophy, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Londen 1997, pp. 109-125. Dat zou men dus ook als een moreel argument kunnen zien voor atheïsme. Zie daarover: Berg, Floris van den, *Hoe komen we van religie af? Een ongemakkelijke liberale paradox*, Houtekiet-Atlas, Antwerpen-Amsterdam 2009.

63. Borst, Wim, 'Ethiek tussen voluntarisme en Moreel Esperanto', in: *Radix*, 35 (2009), pp. 78-90, p. 84. Zie ook mijn: 'Abraham, Jefta en Pinechas of de wortels van het monotheïstisch geweld: een reactie op Wim Borst en Rikko Voorberg', in: *Radix*, 36 (2010), pp. 68-71.

64. Dit punt wordt sterk benadrukt door: Delaney, Carol, *Abraham on Trial: the Social Legacy of Biblical Myth*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 1998.

65. Zie daarover: Houtman, Cornelis, 'Rewriting a Dramatic Old Testament Story. The Story of Jephthah and His Daughter in Some Examples of Christian Devotional Literature', in: *Biblical Interpretation*, 13 (2005), pp. 167-190; Linton, Anna, 'Sacrificed or Spared? The Fate of Jephthah's Daughter in Early Modern Theological and Literary Texts', in: *German Life and Letters*, 57 (2004), pp. 237-255; Neef, Heinz-Dieter, 'Jephta und Seine Tochter', in: *Vetus Testamentum*, 49 (1999), pp. 206-217; Sjöberg, Mikael, 'Jephthah's Daughter as Object of Desire or Feminist Icon', in: *Biblical Interpretation*, 15 (2007), pp. 377-394.

66. *Bijbel met deuterocanonieke boeken*, Katholieke Bijbelstichting NBG-Heerenveen-'s-Hertogenbosch 2004 (1994), p. 301.

67. Ammon was een koninkrijk ten oosten van Israël, waarmee de Israelieten vaak gespannen relaties onderhielden. Zie: Chavot, Pierre, *L'ABC des religions*, Marabout, Parijs 2009, p. 44.

68. Manser, Martin, H., *Critical Companion to The Bible: A Literary Reference*, Facts on File, New York 2009, p. 219.

69. Snijders, L.A., *Groot bijbels woordenboek*, Just, Hilversum 2008, p. 128.

70. Goosen, Louis, *Van Abraham tot Zacharia. Thema's uit het Oude Testament in religie, beeldende kunst, literatuur, muziek en theater*, 3de dr., SUN, Nijmegen 1999 (1990), p. 113.

71. Van Leeuwen, ibid., p. 124.

72. Van Leeuwen, ibid., p. 124.

73. Van Leeuwen, ibid., p. 124.

74. Robinson, Richard, *An Atheist's Values*, Clarendon, Oxford 1964, p. 142.

75. Zie daarover ook: Cliteur, Paul, 'Hard Cases in Scripture: A Reflection on Legal and Religious Interpretation', in: Arie-Jan Kwak, red.,

Holy Writ: Interpretation in Law and Religion, Ashgate, Surrey-Burlington 2009, pp. 67-111.

76. Hoewel ook daarbij kritische kanttekeningen kunnen worden geplaatst. Zie: Hitchens, Christopher, *The Missionary Position: Mother Theresa in Theory and Practice*, Verso, Londen-New York 1997.

77. Aangehaald in: Lincoln, Bruce, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, University of Chicago Press, Chicago 2003, p. 98: 'Wholeheartedly welcome death for the sake of God. Always be remembering God. Either end your life while praying, seconds before the target, or make your last words: "There is no God but God, Muhammad is His messenger."'

78. Zie daarover: Lewis, Bernard, 'The Roots of Moslim Rage', in: *The Atlantic Monthly*, september 1990, ook op *www.theatlantic.com* en in: Lewis, Bernard, *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2004, pp. 319-331.

79. Van Leeuwen, *Van horen zeggen*, p. 23.

80. Van Leeuwen, ibid., p. 24. Zie over interpretatie ook: Kwak, Arie-Jan, red., *Holy Writ: Interpretation in Law and Religion*, Ashgate, Surrey-Burlington 2009; Thatcher, Adrian, *The Savage Text: The Use and Abuse of the Bible*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2008; Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: towards a contemporary approach*, Routledge, Londen and New York 2006.

81. Van Leeuwen, ibid., p. 28.

82. Hoge verwachtingen daarvan heeft: Armstrong, Karen, *The Case for God: What Religion Really Means*, Bodley Head, Londen 2009; Armstrong, Karen, *The Bible: The Biography*, Atlantic, Londen 2007.

83. In: Newman, F. W., *Phases of Faith; or, Passages from the History of my Creed*, 6de dr., Manwaring, Londen 1860 (1850).

84. Zie: Benn, Alfred William, *The History of English Rationalism in the Nineteenth Century*, dl. 2, Russel & Russel, New York 1962 (1906), p. 21, daarmee vooruitlopend op hedendaagse schrijvers die dit tot inzet van hun kritiek op de goddelijke bevelstheorie van de moraal maken, zoals: Dawkins, Richard, *The God Delusion*, Black Swan, Transworld Publishers, Londen 2006, pp. 272-283; Neiman, Susan, *Moral Clarity: A Guide for Grown Up Idealists*, Harcourt, Orlando 2008, p. 3; Kirsch, Jonathan, *God against the Gods: The History of the War between Monotheism and Polytheism*, Viking Compass, New York 2004, p. 34.

85. Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 2de dr., Palgrave-Mcmillan, Houndmills 2004 (1989), p. 269.

86. Frazer, James G., *The Golden Bough*, 2 dln., Gramercy, New York 1981 (1890).

87. Smart, Ninian, *The World's Religions*, 2de dr., Cambridge University Press, Cambridge 1998 (1989), p. 35. Overigens kan men constateren dat met het spectaculaire succes van New Atheism de gedachte van Frazer dat de wetenschap een effectievere manier is van het beheersen van de natuur dan de religie, een idee dat ook Bertrand Russell als 'frazeriaan' zou hebben onderschreven, weer geheel terug is op de agenda. Zie over Russell: Bochenski, I.M., *Europäische Philosophie der Gegenwart*, A. Francke, Bern 1947, p. 59.

88. Leclerq, Jacques, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Joseph Vrin, Parijs 1946, p. 24.

89. Ook door Ernest Renan werd dat hartstochtelijk verdedigd in: Renan, Ernest, 'Le judaïsme comme race et comme religion' (1883), in: id., *Discours et Conférences*, 6de dr., Calmann-Lévy, Parijs 1887, pp. 341-374.

90. McGrath, Alister E., *Theology: The Basics*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton 2004, p. 17.

91. Sweetman, Brendan, *Religion*, Continuum, Londen-New York 2007, p. 6.

92. Aldus William L. Rowe (1931-) in: Rowe, William L., *Philosophy of Religion: An Introduction*, 2de dr., Wadsworth, Belmont c 1993, p. 4.

93. Dit punt wordt reeds door Plato gemaakt, zie daarover: Adam, James, *The Religious Teachers of Greece*, *Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Aberdeen*, T. & T. Clark, Edinburgh 1923 (1908), p. 122.

94. Toegelicht in: Madison, James, Hamilton, Alexander, en Jay, John, *The Federalist Papers*, Penguin, Harmondsworth 1987 (1788).

95. Bouquet, A.C., *Comparative Religion: A Short Outline*, Penguin, Harmondsworth 1956 (1941), p. 43.

96. Bouquet, ibid., p. 43.

97. Van belang is hier: Rachels, James, 'God and Human Attitudes', in: *Religious Studies*, 7 (1971), pp. 325-37, herdr. in: Rachels, James, *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Londen 1997, pp. 109-123.

98. Dennett, Daniel C., *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Allen Lane, Penguin, New York 2006, p. 200 e.v.

99. In: Renan, Ernest, 'Le judaïsme comme race et comme religion' (1883), in: id., *Discours et conférences*, 6de dr., Calmann-Lévy, Parijs 1887, pp. 341-374, en Renan, Ernest, 'Identité originelle et séparation gradu-

elle du judaïsme et du christianisme' (1883), in: id., *Discours et conférences*, 6de dr., Calmann-Lévy, Parijs 1887, pp. 311-340.

100. Voltaire, 'Théiste', in: *Dictionnaire philosophique*, ed. Julien Benda en Raymond Naves, Garnier, Parijs z.j. (1764), pp. 399-400.

101. Zie over hem: Cliteur, Paul, 'A Secular Reading of Tocqueville', in: Raf Geenens en Annelien de Dijn, red., *Reading Tocqueville: From Oracle to Actor*, Palgrave Macmillan, Houndmills-New York 2007, pp. 112-132.

102. Zie: Renan, *Discours et conférances*, p. 316: 'C'est dans le sein d'Israël que s'est accompli d'une manière définitive le passage de la religion primitive, pleine de superstitions malsaines, à la religion pure et, on peut le dire, définitive de l'humanité.'

103. In: Renan, Ernest, *Vie de Jésus*, La Bohème, Parijs 1992 (1863). Een prachtige typering van het werk van Renan vindt men in: Blanshard, Brand, *Four Reasonable Men: Marcus Aurelius, John Stuart Mill, Ernest Renan, Henry Sidgwick*, Wesleyan University Press, Minddletown c1 1984, pp. 103-179.

104. In: Renan, Ernest, 'L'Islamisme et la science', 1883, in: id., *Discours et conférences*, 6de dr., Calmann-Lévy, Parijs 1887, pp. 375-409, en Renan, Ernest, '"Averroès et l'averroïsme". Essai historique', 1852, in: id., *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, dl. 3 ed. Henriette Psichari, Calmann-Lévy, Parijs 1947-1961, pp. 1-323.

105. Voor de natuurlijke theologie van Voltaire, zie de bron hierboven genoemd. Voor zijn kritiek op de geopenbaarde theologie (Bijbel): Voltaire, 'Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme' (1736), in: id., *Mélanges*, inl. par Emmanuel Berl, ed. Jacques van den Heuvel, Gallimard, Parijs 1961, pp. 1001-1099.

106. Zie bijvoorbeeld: Scruton, Roger, *Philosopher on Dover Beach: Essays*, St. Augustine's, South Bend IN 1998.

107. Eliot, T. S., *The Idea of a Christian Society*, Faber and Faber, Londen 1939.

108. Scruton, Roger, *Gentle Regrets: Thoughts from a Life*, Continuum, Londen-New York 2005.

109. Hitchens, Christopher, *God is not Great: How Religion Poisons Everything*, Twelve, New York-Boston 2007.

110. In Georgetown op 11 oktober 2007, onder de titel 'The Center vs the Fringe', te bekijken op YouTube.

111. McGrath is een toegewijd bestrijder van 'New Atheism'. Zie: McGrath, Alister, *Dawkins' God: Genes, memes, and the meaning of life*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton 2005; McGrath, Alister, *The Twilight*

of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World, Doubleday, New York etc. 2004.

112. En ook niet voor het atheïsme. Het is dus niet zo dat doordat de secularisatiethese niet opgaat, het atheïsme obsoleet is geworden. Integendeel, door de herleving van belangstelling voor religie herleeft ook de belangstelling voor atheïsme. Dit wordt goed beschreven door: Keller, Timothy, *The Reason for God: Belief in an Age of Skepticism*, Riverhead, New York 2008, p. ix-xxiv.

113. Zie voor wat methodologische reflecties over het secularisatiedebat: Chaves, Mark, 'Secularization as Declining Religious Authority', in: *Social Forces*, 72 (maart 1994), pp. 749-774.

114. Dillon, John, en Gergel, Tania, red., *The Greek Sophists*, Penguin, Londen 2003, pp. 217-265; Gagarin, Michael, en Woodruff, Paul, red., *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge 1997 (1995), pp. 259-275.

115. Zie daarover: Schofield, Malcolm, *Plato: Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. 38; Bury, J. B., *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*, 2de dr., Macmillan, Londen 1931 (1900), p. 506.

116. Aldus Dillon en Gergel, ibid., p. 251: 'a cynical account of the origins of religion'.

117. Sextus Empiricus, *Grondslagen van het scepticisme*, vert. R. Ferwerda, Ambo-Kritak-Baarn-Antwerpen 1996, pp. 394-395.

118. Sextus Empiricus, ibid., pp. 208-209.

119. Sextus Empiricus, ibid., p. 393.

120. Zie over de geschiedenis en vele interpretaties van het scepticisme: Popkin, Richard H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press USA, Oxford-New York 2003; Popkin, Richard H., *The History of Scepticism: From Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londen 1979.

121. Zie hierover het hoofdstuk over religie in: Popkin, Richard H., Stroll, Avrum, *Sceptical Philosophy for Everyone*, Prometheus, Amherst NY 2002.

122. Drachmann, A. B., *Atheism in Pagan Antiquity*, Glydendal, Londen, Kopenhagen, Christiania 1922 (heruitgegeven door: Kessinger Publising, Whitefish 2005), p. 50.

123. Drachmann, ibid., p. 50.

124. Sextus Empiricus, ibid., p. 394.

125. Sextus Empiricus, ibid., p. 395.

126. Voltaire, 'Athée, athéisme', in: id. *Dictionnaire philosophique*, inl. Ju-

lien Benda, ed. Raymond Naves, Garnier, Parijs z.j. (1764), pp. 36-44, p. 40.

127. Het behoeft natuurlijk nauwelijks betoog, maar ik meld het toch maar dat het debat over monotheïsme en polytheïsme niet door mij is geïnitieerd. Met name in Duitsland wordt hierover veel geschreven. Zie onder andere: Södig, Thomas, red., *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, Herder, Freiburg-Basel-Wenen 2003; Sparn, Hans-Christoph, en Schmitt, Hans-Christoph, *Monotheismus als religiöses und kulturelles Problem*, Zwei Abschiedsvorlesungen der Erlanger Theologischer Fakultät 7. Februar 2007, Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg 2007; Assmann, Jan, *Thomas Mann und Ägypten: Mythos und Monotheismus in den Josephromanen*, C.H. Beck, München 2006; Manemann, Jürgen, *Carl Schmitt und die Politische Theologie: Polischer Anti-Monotheismus*, Aschendorff, Münster 2002. Belangrijk is ook, zoals ik eerder heb vermeld: Peterson, Erik, 'Der Monotheismus als politisches Problem' (1935), in: id., *Theologische Traktate*, Hochland-Im Küsel, München 1951, pp. 45-149.

128. Voor een typering van de overeenkomst maar vooral tegenstelling: Blanshard, Brand, *Reason and Goodness*, George Allen en Unwin, Londen 1961, p. 40.

129. Een heftig tegenstander van het monotheïsme en voorstander van het polytheïsme is de Amerikaanse schrijver Gore Vidal. Zie van hem: Vidal, Gore, 'Monotheism and its Discontents', in: id. *United States: Essays 1952-1992*, Random House, New York 1993, pp. 1048-1054, maar vooral: Vidal, Gore, *Julian: A Novel*, Vintage, New York 1992 (1962).

130. Assmann, Jan, *Die Mosaische Unterscheiding: Oder der Preis des Monotheismus*, Carl Hanser, München-Wenen 2003, p. 11.

131. Assmann, ibid., p. 13.

132. Assmann, ibid., p. 14: 'Nur sie kennen Ketzer und Heiden, Irrlehren, Sekten, Aberglauben, Götzendienst, Idolatrie, Magie, Unwissenheit, Unglauben, Häresie und wie die Begriffe alle heißen mögen für das, was sie als Erscheinungsformen des Unwahren denunzieren, verfolgen und ausgrenzen.'

133. Assmann, ibid., p. 19.

134. Assmann, ibid., p. 26.

135. Assmann, ibid., p. 29.

136. Assmann, Jan, *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Fischer, Frankfurt am Main 2000.

137. Dit is natuurlijk afgezien van de waardering die Assmann daaraan geeft geen controversieel standpunt. Zie: 'The "rebirth" of monotheism'

in: Stark, Rodney, *Discovering God: The Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief*, HarperOne, HarperCollins, New York 2007, pp. 156-210. En verder: Assmann, Jan, *Monotheismus und der Sprache der Gewalt*, Picus, Wenen 2006.

138. Daar zijn overigens verklaringen voor. Zie: Bury, J. B., 'The Trial of Socrates', 1926, in: J. B. Bury, *Selected Essays*, ed. Harold Temperley, Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1964, pp. 75-90; Nails, Debra, 'The Trial and Death of Socrates', in: Sara Ahbel-Rappe en Rachana Kamtekar, red., *A Companion to Socrates*, Wiley-Blackwell, Malden 2009, pp. 5-21; Wilson, Emily, *The Death of Socrates: Hero, Villain, Chatterbox, Saint*, Profile, Londen 2007.

139. Zie bijvoorbeeld: Nelson-Pallmeyer, Jack, *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran*, Trinity, Harrisburg 2003; Selengut, Charles, *Sacred Fury: Understanding Religious Violence*, Rowman en Littlefield, Walnut Creek-Lanham-New York-Toronto-Oxford 2003; Juergensmeyer, Mark, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londen 2008; Juergensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, 3de dr., University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londen 2003.

140. Freud, Sigmund, 'Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen' *(*1939, 1934-1938), in: id., *Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion*, Studienaugabe, dl. 9, S. Fischer, Frankfurt am Main 1974, pp. 455-585.

141. Nietzsche, Friedrich, 'Die fröhliche Wissenschaft', in: id., *Sämtliche Werke*, dl. 3, ed. Giorgio Colli en Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, De Gruyter, München 1999, pp. 343-653.

142. Gray, John, *Strawdogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, Granta, Londen 2002, p. 126: 'No polytheist ever imagined that all of mankind would come to live in the same way, for polytheists took for granted that humans would always worship different gods.'

143. Zie over het nihilisme van Gray, dat steeds verder aanzwelt in zijn recente werken: Grayling, A. C., 'Through the Looking Glass', in: *New Humanist*, 122 (juli-augustus 2007); Eagleton, Terry, 'Humanity and Other Animals' (recensie van Grays *Strawdogs*), in: *The Guardian*, 7 september 2002; Berg, Floris van den, 'Gray's Anatomy', in: *Philosophy Now* (november-december 2009).

144. Lewis, Bernard, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2003, p. xxviii: 'Terrorism requires only a few. Obviously, the West must defend itself by whatever means will be

effective. But in devising means to fight the terrorists, it would surely be useful to understand the forces that drive them.'

145. Vorländer, Karl, *Geschichte der Philosophie*, Gustav Kiepenheuer, Berlijn-Charlottenburg 1932.

146. Ueberweg, Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, *Das Alterthum*, 9de dr., Mittler, Berlijn 1903; Ueberweg, Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, dl. 2, *Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit*, 8ste dr., Mittler, Berlijn 1898; Ueberweg, Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, dl. 3, *Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, Mittler, Berlijn 1901; Ueberweg, Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, dl. 4, *Das neunzehnte Zahrhundert*, 9de dr., Mittler, Berlijn 1902.

147. Deussen, Paul, 'Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's', 4de dr., in: id., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, dl. 1a, F.A. Brockhaus, Leipzig 1920; Deussen, Paul, 'Die Philosophie der Upanishad's', 4de dr., in: id., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, dl. 1b, F.A. Brockhaus, Leipzig 1920; Deussen, Paul, 'Die Nachvedische Philosophie der Inder', 3de dr., in: id., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, dl. 1c, F.A. Brockhaus, Leipzig 1920; Deussen, Paul, 'Die Philosophie der Griechen', in: Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, dl. 2a, F.A. Brockhaus, Leipzig 1921; Deussen, Paul, 'Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's', 4de dr., in: id., *Die Biblisch-Mittelalterliche Philosophie*, dl. 2b, F.A. Brockhaus, Leipzig 1920; Deussen, Paul, 'Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer', in: id., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, dl. 2c, F.A. Brockhaus, Leipzig 1920.

148. Zeller, Eduard, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, 13de dr., ed. Wilhelm Nestle, vert. L.R. Palmer, Dover, New York 1980 (1931, Duits 1883), p. 60. Anaxagoras vluchtte omdat, zoals ons is overgeleverd door Plutarchus, een wet was aangenomen met als strekking dat 'those people who do not accept religion and who spread astronomical doctrines should be brought to trial'.

149. Hoewel dit verhaal misschien apocrief is. Zie: Dillon, John, en Gergel, Tania, red., *The Greek Sophists*, Penguin, Londen 2003, p. 2.

150. Plato, *Apologie*, 35d, 42a.

151. Althans, het werd niet gepubliceerd tijdens zijn leven. Twee delen ervan werden postuum gepubliceerd: *Traité de la lumière* en *Traité de l'homme*. Zie: Grayling, A.C., *Descartes: The Life of René Descartes and its Place in his Times*, Pocket Books, Londen-New York 2005, p. 154-155.

152. Préposiet, Jean, *Spinoza (1632-1677)*, Tallandier, Parijs 2007, pp. 127 e.v.

153. Keane, John, *Tom Paine: A Political Life*, Bloomsbury, Londen 1995, pp. 389 e.v. Zie over Paine ook: Verhofstadt, Dirk, *Het liberale denken van Thomas Paine*, Houtekiet-Atlas-Antwerpen-Amsterdam 2009.

154. Kirchhoff, Jochen, *Giordano Bruno*, Rowohlt, Hamburg 2003 (1980), p. 120.

155. Fichte, Johann Gottlieb, *Oproep aan het publiek. De atheïsme-strijd van 1798-1799*, vert. Peter Jonkers, Kok, Agora, Kampen 1994. Zie ook: Widmann, Joachim, *Johann Gottlieb Fichte: Einführung in seine Philosophie*, Walter Gruyter, Berlijn-New York 1982, pp. 234 e.v.

156. Beck, Lewis White, 'Kant', in: id., *Six Secular Philosophers: Religious Thought of Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, William James and Santayana*, Thoemmes, Bristol 1997, pp. 63-83, p. 65.

157. Diderot, Denis, 'Lettre sur les aveugles' (1749), in: id., *Œuvres Philosophiqes*, Garnier, Parijs 1964, pp. 75-164. Zie: Wilson, Arthur M., *Diderot*, Oxford University Press, New York 1972, p. 103.

158. Bury, J. B., *A History of the Freedom of Thought*, Thornton Butterworth, Londen 1932 (1913), p. 198.

159. Zie: Kors, Alan Charles, 'The Myth of the Coterie Holbachique', in: *French Historical Studies*, 9 (herfst, 1976), pp. 573-595.

160. Voltaire, *Philosophical Dictionary*, vert. Theodore Besterman, Penguin Londen 2004 (1972), p. 58: 'As usual, Voltaire's polemical writings cannot be taken at their face value; it is the present editor's opinion that Voltaire was himself for all practical purposes an atheist.' Zie ook: Arnold, Ages, 'Voltaire and the Problem of Atheism: the Testimony of the Correspondence', in: *Neophilologus*, 68 (1984), pp. 504-512.

161. Hume, David, *Principal Writings on Religion including Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*, ed. J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford 1993. Zie voor reacties van tijdgenoten van Hume: Tweyman, Stanley, red., *Hume on Natural Religion*, Thoemmes Press, Bristol 1996.

6 De religiekritiek van David Hume

1. 'The intolerance of almost all religions, which have maintained the unity of God, is as remarkable as the contrary principle of polytheists.' Hume, David, *Principal Writings on Religion Including Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*, ed. J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford 1993, p. 162.

2. Zie voor een onderbouwing van deze stelling: Heinrich, Elisabeth,

'Religionskritik im Spannungsfeld von logischer und genealogischer Argumentation', in: Ingolf U. Dalferth, Hans-Peter Grosshans, red., *Kritik der Religionen: Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, pp. 95-117.

3. Die invloed treedt duidelijk naar voren in: Tilghman, B. R., *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford-Cambridge UA 1994. Zie ook: Rowe, William L., *Philosophy of Religion: An Introduction*, 2de dr., Wadsworth, Belmont-CA 1993; David, Brian, *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000.

4. Ik herhaal nog een keer dat ik de begrippen 'monotheïsme' en 'theïsme' door elkaar gebruik. Het begrip 'monotheïsme' is ingeburgerd, vandaar dat ik het in dit boek het meest zal hanteren ter onderscheiding van het 'polytheïsme'. In de vakliteratuur wordt echter ook vaak het 'theïsme' als term gebruikt, in het bijzonder in de Engelstalige wereld.

5. Mossner, Ernest C., 'The Enigma of Hume', in: *Mind*, 45 (juli 1936), pp. 334-349, p. 348: 'Ostensibly patterned closely after Cicero's *De Natura Deorum*, the *Dialogues* covertly picture Dr. Samuel Clarke, Rector of St. James, Westminster, and famous Boyle Lecturer in defence of Natural and Revealed Religion being roundly castigated by Dr. Joseph Butler, Bishop of Bristol and Dean of St. Paul's, while the infidel Hume, besides contributing substantially to Clarke's discomfort, lays a trap in scepticism for the empirical theologian himself. What keen delight it must have afforded Hume thus to play off one theologian against the other, Clarke whom he contemned, Butler whom he respected – but both divines!'

6. Het is dan ook bepaald niet overtuigend, zoals A. E. Taylor (1869-1945) gedaan heeft, de godsdienstfilosofische geschriften van Hume te typeren als 'wanting in high seriousness' omdat hij, naar het oordeel van Taylor, niet wezenlijk geïnteresseerd zou zijn in de kwestie van theïsme en atheïsme. Zie: Taylor, A. E., 'Symposium: The Present-Day relevance of Hume's *Dialogues concerning Natural Religion*', in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 18 (1939), pp. 179-180. Een overtuigende kritiek hierop vormt: Noxon, James, 'Hume's Agnosticism', in: *The Philosophical Review*, 73 (1964), ook in: V. C. Chappell, red., *Hume: A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Londen 1968 (1966), pp. 361-383, p. 362.

7. Zie over de vraag of het monotheïsme dan wel het polytheïsme de primaire godsdienst is van de mensheid: Nikiprowetzky, V., 'Ethical Monism', in: *Daedalus*, 104 (lente 1975), pp. 69-89.

8. Niet de minsten overigens. Zo schrijft zijn biograaf Graham:

'Throughout his life he would be dogged with the unfair accusation of atheism.' Zie: Graham, Roderick, *The Great Infidel: A Life of David Hume*, John Donald, Edinburgh 2004, p. 27. Maar de oudere Hume-biograaf Ernest Campbell Mossner accentueert de religiekritiek van Hume. Zie: Mossner, Ernest Campbell, *The Life of David Hume*, 2de dr., Clarendon Press, Oxford 1980 (1954) en ook: Mossner, Ernest C., 'The Religion of David Hume', in: *Journal of the History of Ideas*, 39 (okt.-dec. 1970), pp. 653-663, p. 654: 'Hume's war upon the supernatural in religion, both natural and revealed is plainly visible throughout his career as philosopher.'

9. Van zowel de *Dialogues* als de *Natural History* zijn recente Nederlandse vertalingen voorhanden. Wanneer ik in het Nederlands citeer, heb ik daarvan gebruikgemaakt. Zie: Hume, David, *De natuurlijke geschiedenis van de religie*, vert. Willem Lemmens en Walter van Herck, Agora, Baarn 1999; Hume, David, *Gesprekken over de natuurlijke godsdienst*, vert. A. G. Vink, Agora, Kampen 1992.

10. Die multiculturele samenleving is in grote delen van de wereld, in het bijzonder in Europa, een feit. Maar dat wil niet zeggen dat het 'multiculturalisme' de beste ideologie is om die multiculturele samenleving in goede banen te leiden. Het multiculturalisme predikt segregatie en geen gelijke behandeling van alle mensen op basis van gemeenschappelijk burgerschap. Zie: Grayling, A. C., 'Multiculturalism', in: id., *Ideas that Matter: A Personal Guide for the 21st Century*, Weidenfeld & Nicholson, Londen 2009, pp. 246-249; West, Patrick, *The Poverty of Multiculturalism*, Civitas: Institute for the Study of Civil Society, Londen 2005; Baber, H. E., *The Multicultural Mystique: The Liberal Case against Diversity*, Prometheus, Amherst-NY 2008; Cliteur, Paul, *Moderne Papoea's. Dilemma's van een multiculturele samenleving*, De Arbeiderspers, Amsterdam-Antwerpen 2002; Cliteur, Paul, *Tegen de decadentie. De democratische rechtsstaat in verval*, De Arbeiderspers, Antwerpen-Amsterdam 2004.

11. 'For as each sect is positive that its own faith and worship are entirely acceptable to the deity, and as no one can conceive, that the same being should be pleased with different and opposite rites and principles; the several sects fall naturally into animosity, and mutually discharge on each other that sacred zeal and rancour, the most furious and implacable of all human passions.'

12. 'The illegal murder of one man by a tyrant is more pernicious than the death of a thousand by pestilence, famine, or any indistinguishing calamity.' (NH, IX)

13. 'And the same fires, which were kindled for heretics, will serve also

for the destruction of philosophers.' (NH, IX)

14. Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, Reclam, Stuttgart 1978 (1841), p. 41n: 'Die Religion zieht die Kräfte, Eigenschaften, Wesensbestimmungen des Menschen vom Menschen ab und vergöttert sie als selbständige Wesen.' Deze gedachte wordt ook weer opgepakt door: Ferry, Luc, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, Parijs 1996.

15. Zie: Froese, Paul, 'Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed', in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 431 (2004), pp. 35-40.

16. Of, zoals Hume het in de *Enquiry Concerning the Principles of Morals* formuleerde: 'Celibacy, fasting, penance, mortification, self-denial, humility, silence, solitude, and the whole train of monkish virtues; for what reason are they everywhere rejected by men of sense, but because they serve to no manner of purpose; neither advance a man's fortune in the world, nor render him a more valuable member of society; neither qualify him for the entertainment of company, nor increase his power of self-enjoyment?' Zie: *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Section IX, Part I, opgenomen in: Hume, David, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, ed. P. H. Nidditch, 3de dr., Clarendon Press, Oxford 1975, p. 270.

17. Zie: Russell, Bertrand, *Bertrand Russell on God and Religion*, ed. Al Seckel, Prometheus, Buffalo-NY 1986.

18. Zie: Nietzsche, Friedrich, *De Antichrist. Vloek over het christendom*, De Arbeiderspers, Amsterdam 1973 (1888), p. 10. In het Duits: Nietzsche, Friedrich, 'Der Antichrist' (1888-1889), in id.: *Sämtliche Werke*, dl. 6, ed. Giorgio Colli en Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, De Gruyter, München 1999, pp. 165-255.

19. Nietzsche, *De Antichrist*, p. 68.

20. Zoals bij: Lamont, Corliss, *The Philosophy of Humanism*, 8ste dr., Revised, Humanist Press, Amherst-NY 1977 (1949).

21. Zie daarover het stuk over Marcus Aurelius in Blanshard, Brand, *Four Reasonable Men: Marcus Aurelius, John Stuart Mill, Ernest Renan, Henry Sidgwick*, Wesleyan University Press, Minddletown CT 1984, pp. 1-55, maar ook: Bury, J. B., *A History of the Freedom of Thought*, Thornton Butterworth, Londen 1932 (1913), p. 40 e.v.

22. Zie Lochhead, David, 'Monotheistic Violence', in: *Buddhist-Christian Studies*, 21 (2001), pp. 3-12, p. 4.

23. Zie daarover: Edmundson, Mark, *The Death of Sigmund Freud: Fascism, Psychoanalysis and the Rise of Fundamentalism*, Bloomsbury, Londen 2007.

24. Jahangir, Asma, *Promotion and Protection of all Human Rights, Civil, Political, Economic, Social and Cultural Rights, including the Right to Development, Report by the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief*, A/HRC/6/5, 20 juli 2007, en Gruyter, Caroline de, '"Religieuze tolerantie neemt overal af"' (interview met Asma Jahangir), in: *NRC Handelsblad*, 14 september 2007.

25. Kaufmann, Eric, *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twentieth Century*, Profile, Londen 2010, p. 146.

26. Kaufmann, ibid., p. 146.

27. Augustinus, Aurelius, *De stad van God*, vert. Gerard Wijdeveld, Ambo-Atheneum-Polak, Baarn-Amsterdam 1983, p. 777 (XVI, 32).

28. Een overzicht geeft: Benson, Ophelia, Stangroom, Jeremy, *Does God Hate Women?*, Continuum, Londen-New York 2009; Fourest, Caroline, en Venner, Fiametta, *Tirs Croisés: La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Calmann-Lévy, Parijs 2003.

29. *Bijbel, met deuterocanonieke boeken*, NBG-Katholieke Bijbelstichting-Heerenveen-'s-Hertogenbosch 2004 (1994), p. 301.

30. Zie daarover: Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, dl. 3, ed. Marianne Weber, Mohr Siebeck, Tübingen 1983 (1921), p. 165; Snijders, L. A., *Groot bijbels woordenboek*, Just, Hilversum 2008, p. 77; Wright, Robert, *The Evolution of God*, Little, Brown and Company, New York-Boston-Londen 2009, p. 131 e.v.

31. Van Leeuwen, *Van horen zeggen*, p. 229.

32. *Bijbel, met deuterocanonieke boeken*, NBG-Katholieke Bijbelstichting-Heerenveen-'s-Hertogenbosch 2004 (1994), p. 421.

33. Ibid., p. 421.

34. Ibid., p. 421.

35. Zie daarover ook: Alter, Robert, en Kermode, Frank, *The Literary Guide to the Bible*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA 1987.

36. Zie daarover: Nikiprowetzky, V., 'Ethical Monotheïsm', in: *Daedalus*, 104 (lente 1975), pp. 69-89.

37. Overigens lijkt hier de oorsprong te liggen van Nietzsches bekende verhaal over de dood van God zoals vermeld in *De vrolijke wetenschap*. Zie: Nietzsche, Friedrich, 'Die fröhliche Wissenschaft', in: *Sämtliche Werke*, dl. 3, ed. Giorgio Colli en Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, De Gruyter, München 1999, pp. 343-653. De dwaze mens van Nietzsche tart de christelijke gelovigen met dezelfde vragen als Elia stelt aan de profeten van Baäl.

38. Lewis Beck laat goed zien hoe Hume wel iets voelde voor 'the ar-

gument from design', maar benadrukte dat dit niet verenigbaar was met geloof in wonderen. Het is dus één van de twee: ofwel men gelooft in wonderen, ofwel men gelooft in God als basis van de natuurlijke orde. Omdat vele monotheïsten in allebei willen geloven, zijn zij dus inconsistent, meende Hume. Zie: Beck, Lewis White, 'Hume', in: Lewis White Beck, *Six Secular Philosophers: Religious Thought of Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, William James and Santayana*, Thoemmes Press, Bristol 1997, pp. 41-63, p. 45. Een van de belangrijkste punten waarop Humes reputatie van atheïst gebaseerd was, was zijn behandeling van het onderwerp 'wonderen'. Zie: 'Of Miracles', opgenomen als Section x van *An Equiry concerning Human Understanding*, in: Hume, David, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, 3de dr., ed. P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975, pp. 109-132. Voor de reacties van zijn tijdgenoten op de kritiek op wonderen, zie: Tweyman, Stanley, red., *Hume on Miracles*, Thoemmes Press, Bristol 1996. Een heldere inleiding is: Maidment, H.J., 'In Defense of Hume on Miracles', in: *Philosophy*, 14 (1939), pp. 422-433.

39. Snijders, L.A., *Groot bijbels woordenboek*, Just, Hilversum 2008, p. 139.

40. Dawkins, Richard, *The God Delusion*, Black Swan, Transworld Publishers, Londen 2006, p. 283: 'There's no denying that, from a moral point of view, Jesus is huge improvement over the cruel ogre of the Old Testament.'

41. Dawkins, ibid., p. 283.

42. Dawkins, ibid., p. 283.

43. Dit wordt verdedigd in: McCabe, Joseph, *Sources of the Morality of the Gospels*, Watts, Londen 1914.

44. Zie daarover: Westermarck, Edward, *Christianity and Morals*, Kegan Paul, Trench, Trubner, Londen 1939, pp. 102-129.

45. Zie daarover: Kirsch, Jonathan, *A History of the End of the World: How the Most Controversial Book in the Bible Changed the Course of Western Civilization*, HarperCollins, New York 2007.

46. Volgens Georg Jellinek zijn de Europese grondrechten voortgekomen uit de vrijheid van godsdienst als moederrecht. En die vrijheid van godsdienst, zo zou men kunnen toevoegen, was weer als grondrecht nodig omdat in de monotheïstische traditie een tendens besloten lag om die vrijheid te miskennen. Zie: Jellinek, Georg, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 4de dr., Duncker & Humblot, München-Leipzig 1927.

47. Souza, Dinesh d', *What's so great about Christianity*, Regnery, Washington, DC 2007.

48. Eliot, T.S., 'Notes towards the Definition of Culture' (1948), in: T.S. Eliot, *Christianity and Culture*, A Harvest Book, Harcourt, San Diego-New York-Londen 1976, pp. 79-202.

49. Scruton, Roger, *A Political Philosophy: Arguments for Conservatism*, Continuum, Londen-New York 2006; Scruton, Roger, *Gentle Regrets: Thoughts from a Life*, Continuum, Londen-New York 2005.

50. Lenoir, Frédéric, *Socrate, Jésus, Bouddha: Trois maitres de vie*, Fayard, Parijs 2009.

51. Zie daarvoor: Ibrahim, Raymond, red., *The Al Qaeda Reader*, inl. Victor Davis Hanson, Broadway Books, New York 2007.

52. Ik verwijs hier naar het afgelasten van een toneelstuk in Birmingham in 2004 van een sikhschrijfster, nadat woedende sikhs het theater hadden bestormd en de schrijfster met de dood hadden bedreigd. Zie: Bhatti, Gurpreet Kaur, 'A Letter', in: Lisa Appignanesi, red., *Free Expression is No Offence*, Penguin, Londen 2005, pp. 27-32.

53. Russell, Bertrand, *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, Unwin, Londen 1957.

54. Dawkins, Richard, *The God Delusion*, Black Swan, Transworld Publishers, Londen 2006.

55. Stenger, Victor J., *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*, Prometheus Books, Amherst NY 2009.

56. Grayling, A.C., *To Set Prometheus Free: Essays on Religion, Reason and Humanity*, Oberon Masters, Londen 2009; Grayling, A.C., *Against all Gods: Six Polemics on Religion and an Essay on Kindness*, Oberon Books, Londen 2007.

57. Zie daarover: Philpott, Daniel, 'The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations', in: *World Politics*, 55 (oktober 2002), pp. 66-95; Bentwich, Norman, *The Religious Foundations of Internationalism: A Study in International Relations Through the Ages*, George Allen & Unwin, Londen 1959 (1933), p. 122.

58. 'A genuine moral man, according to Protagoras, is simply a man who upholds and abides by the conventions of his culture, assuming that these conventions are well established and tested by time,' schrijft Taylor, het standpunt van Protagoras parafraserend. Zie: Taylor, Richard, *Good and Evil*, Prometheus, Buffalo NY 1984, p. 40. Zie ook Protagoras zoals opgevoerd bij Plato: Plato, *Theaetetus*, 167e: 'Wat immers aan elke staat rechtvaardig en schoon toeschijnt, *is* het ook voor die staat (...).'

59. Waarvoor Gustav Radbruch (1878-1949) probeerde criteria te ontwikkelen in: Radbruch, Gustav, *Vorschule der Rechtsphilosophie*, 2de dr., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959 (1947).

60. Zie daarover: Gelvin James L., 'Al-Qaeda and Anarchism: A Historian's Reply to Terrorology', in: *Terrorism and Political Violence*, 20 (2008), pp. 563-581.

61. 'Sterkste Islamistische militie van Somalië', in: *de Volkskrant*, 4 januari 2010.

62. *De Volkskrant*, 4 januari 2010.

63. Ibid.

64. Ibid.

65. Ibid.

66. Zie Graham, Roderick, *The Great Infidel: A Life of David Hume*, John Donald, Edinburgh 2004, pp. 286-289.

7 Holbach en duaal burgerschap

1. 'La religion chrétienne, qui se vante de prêter aux hommes les motifs les plus forts pour les exciter à la vertu, fut pour eux une source de divisions, de fureur et de crimes.' Zie: Holbach, Paul Henri Thiry baron d', 'Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne' (1761), in: id., *Premières Œuvres*, inl. Paulette Charbonnel, Éditions Sociales, Parijs 1971, pp. 94-138, p. 104.

2. Holbach, 'Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne', pp. 94-138.

3. Holbach, Baron d', *Histoire Critique de Jésus Christ ou Analyse raisonnée des Evangiles*, ed. Andrew Hunswick, Droz, Genève 1997 (1770).

4. Holbach, *Histoire Critique de Jesus Christ*, p. 361.

5. Holbach, Paul Henri Thiry Baron d', *La Moral universelle ou les Devoirs de l'Homme fondés sur la Nature*, 3 dln., Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, p. vi.

6. Zie: Bahr Ehrhard red., *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitione*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1974.

7. Holbach, Pierre Henri Thiry baron d', 'La Contagion Sacrée, ou Histoire Naturelle de la Superstition ou Tableau des Effets que les Opinions Religieuses ont produits sur la Terre' (1768), in: D'Holbach, *Premières Œuvres*, inl. Paulette Charbonnel, Éditions Sociales, Parijs 1971, pp. 139-175, p. 147.

8. Holbach, 'Le Christianisme Dévoilé', p. 107.

9. Holbach, ibid., p. 107.

10. Zie daarover: Hunswick, Andrew, 'Introduction', in: Holbach, Baron d', *Histoire Critique de Jesus Christ ou Analyse raisonnée des Evangiles*, ed.

Andrew Hunswick, Droz, Genève 1997, pp. 13-92, p. 38.

11. Mossner, *The Life of David Hume*, p. 513-515. Zie over Hume en Rousseau: Edmonds, David, en Eidinow, John, *Rousseau's Dog: A Tale of Two Great Thinkers at War in the Age of the Enlightenment*, Faber & Faber, Londen 2006.

12. Collins, John T., 'The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence', in: *Journal of Biblical Literature*, 122 (lente, 2003), pp. 3-21, p. 8: 'The predominant justification for the slaughter (...) is as a precautionary measure against false worship.' Zie ook: Lüdemann, Gerd, *The Unholy in Holy Scripture: The Dark Side of the Bible*, Westminster John Knox Press, Louisville KY 1997, p. 44.

13. Collins, ibid., p. 8.

14. Collins, ibid., p. 10. Lüdemann, Ibid., p. 41.

15. Finkelstein, Israël, en Silberman, Neil Asher, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, The Free Press, New York 2001.

16. Lüdemann, ibid., p. 1.

17. Een andere denker is Jean Meslier, maar die had hoegenaamd geen contact met andere filosofen en die reken ik ook niet tot de 'klassieke filosofen'. Zie: Meslier, Jean, *Testament: Memoir of the Thoughts and Sentiments of Jean Meslier*, vert. Michael Shreve, inl. Michel Onfray, Prometheus Books, Amherst NY 2009.

18. *Bijbel, met deuterocanonieke boeken*, NBG-Katholieke Bijbelstichting Heerenveen-'s Hertogenbosch 2004 (1994), p. 164.

19. Zie: Assmann, Jan, *Die Mosaische Unterscheiding: Oder der Preis des Monotheismus*, Carl Hanser Verlag, München, Wenen 2003; Assmann, Jan, *Monotheismus und der Sprache der Gewalt*, Picus Verlag, Wenen 2006; Assmann, Jan, *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2000.

20. Snijders, L.A., *Groot bijbels woordenboek*, Just, Hilversum 2008, p. 197.

21. *The New Oxford Annotated Bible*, 3de dr., ed. Michael Coogan, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 223.

22. Zie: *The New Oxford Annotated Bible*, p. 223: Pinechas 'spears the man and woman, apparently in a single thrust, which suggests that they were having intercourse'. Zie ook: Feldman, Louis, 'The Portrayal of Phinehas by Philo, Pseudo-Philo, and Josephus', in: *The Jewish Quarterly Review*, 92 (jan.-apr. 2002), pp. 315-345, p. 331: 'The Bible (Num 25:28) presents the gory detail that he pierced Zimri and Cozbi together, through her stomach, but for Josephus it is sufficient to say that he killed them.'

23. Die kwalificatie stamt van: Snijders, L. A., *Groot bijbels woordenboek*, Just, Hilversum 2008, p. 197.

24. Volgens Max Weber ligt hier het definiërende moment van het staatsgezag: het monopolie van het geweldsgebruik. Zie: Weber, Max, *Staatssoziologie. Soziologie der rationalen Staatsanstalt und der modernen politischen Parteien und Parlamente*, inl. Johannes Winckelmann, 2de dr., Duncker & Humblot, Berlijn 1966.

25. Aangehaald bij: Kranenburg, R., *Algemeene Staatsleer*, H. D. Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem 1937, p. 12.

26. Zie ook: Singer, *One World: The Ethics of Globalization*, Yale University Press, New Haven-Londen 2002, p. 106.

27. Ankersmit, Frank, 'Heel, heel erg dom', in: *Trouw*, 2 januari 2010.

28. Zie hierover ook: Benson, Ophelia, Stangroom, Jeremy, *Does God Hate Women?*, Continuum, Londen-New York 2009.

29. Een beknopte inleiding tot een onoverzienbare hoeveelheid literatuur over dit onderwerp vormt: Evans, G. R., *A Brief History of Heresy*, Blackwell, Malden-Oxford 2003.

30. Feldman, Louis H., 'The Portrayal of Phinehas by Philo, Pseudo-Philo, and Josephus', in: *The Jewish Quarterly Review*, 92 (jan.-apr. 2002), pp. 315-345. Zie ook: Feldman, Louis H., *Remember Amalek!: Vengeance, Zealotry, and Group Destruction in the Bible According to Philo, Pseudo-Philo, and Josephus*, Monographs of the Hebrew Union College, Wayne State University Press, Detroit 2004.

31. Goosen, Louis, *Van Abraham tot Zacharia: Thema's uit het Oude Testament in religie, beeldende kunst, literatuur, muziek en theater*, 3de dr., SUN, Nijmegen 1999 (1990), p. 113.

32. Omar Ramadan, hoofd van Nuansa, Kennis- en Adviescentrum Polarisatie en Radicalisering, schrijft: 'Polariserende jongeren misdragen zich niet na het lezen van heilige boeken of het volgen van begeesterende ideologen, maar schrapen een ideeënset bijeen van verschillende betweters op internet en schoolplein. Zo zoekt de google-moslim wat in zijn straatje past, en klikt verder als hij op tolerante en liberale exegeses stuit.' Zie: Ramadan, Omar, 'Google-moslim zoekt wat in zijn straatje past', in: *de Volkskrant*, 5 juli 2010. Het zal duidelijk zijn dat ik het met dit citaat tot op zekere hoogte wel eens ben, maar tevens stel ik de vraag: hoe is het mogelijk dat die 'betweters' een 'ideeënset' bijeenschrapen? Hebben zij die ideeën helemaal zelf verzonnen of kunnen zij toch aanknopingspunten vinden in de heilige traditie? En wat zijn die aanknopingspunten dan?

33. Feldman, 'The Portrayal of Phinehas', p. 317.

34. Feldman, ibid., p. 317.

35. Er zijn ook – in Nederland geheel onbekende – christelijke schrijvers die het verschil tussen het christendom en de islam sterk beklemtonen. Zie daarvoor: Sookhdeo, Patrick, *Global Jihad: The Future in the Face of Militant Islam*, Isaac Publishing, Three Rivers MI 2007; idem, *A Christian's Pocket Guide to Islam*, Mass Market Paperback, Christian Focus 2010; idem, *The Challenge of Islam to the Church and Its Mission*, Isaac Publishing, Three Rivers MI 2008. Ook het werk van de in hoofdstuk 4 besproken Robert Spencer moet men daartoe rekenen.

36. Mijn analyse volgt in grote lijnen die van Bassam Tibi. Zie: Tibi, Bassam, 'Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations', in: *Human Rights Quarterly*, 16 (1994), pp. 277-299 en Tibi, Bassam, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, Routledge, Londen-New York 2008. Nauw hieraan verwant is ook: Phares, Walid, *The War of Ideas: Jihadism against Democracy*, Palgrave Macmillan New York 2007.

37. Dershowitz, Alan, *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, Responding to the Challenge*, Yale University Press, New Haven-Londen 2002.

38. Frisch, Max, *Biedermann und die Brandstifter. Ein Lehrstück ohne Lehre, mit einem Nachspiel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996 (1958).

39. Jespersen, Karen, en Pittelkow, Ralf, *Islamisten en naïvisten. Een aanklacht*, inl. Afshin Ellian, Nieuw Amsterdam, Amsterdam 2007, p. 22.

40. Jespersen en Pittelkow, ibid., p. 23.

41. Waarbij terecht kritische kanttekeningen worden geplaatst door: Holman, Theodor, *Theo is dood*, inl. Gijs van de Westelaken, Mets en Schilt, Amsterdam 2006, p. 104.

42. Jespersen en Pittelkow, ibid., p. 34.

43. Bruckner, Pascal, *The Tyranny of Guilt: An Essay on Western Masochism*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2010.

44. Berman, Paul, *The Flight of the Intellectuals*, Melville House, Brooklyn, NY 2010.

45. Fourest, Caroline, *La dernière utopie: menaces sur l'universalisme*, Grasset, Parijs 2009.

46. Jespersen, Karen, & Pittelkow, Ralf, *Islamisten en naïvisten. Een aanklacht.* Inl. Afshin Ellian, Nieuw Amsterdam, Amsterdam 2007.

47. Sifaoui, Mohamed, *Pourquoi l' islamisme séduit-il?*, Armand Colin, Parijs 2010.

48. Kelek, Necla, *Himmelsreise: Mein Streit mit den Wächtern des Islam*, Kiepenheuer & Witsch, Keulen 2010.

49. Broder, Henryk, M., *Kritik der reinen Toleranz*, WJS, Berlijn 2008.

50. Rooy, Wim van, *De malaise van de multiculturaliteit*, Acco, Leuven-Voorburg 2008.

51. Aangehaald in: 'Deense cartoonist ontsnapt aan aanslag', in: *de Volkskrant*, 4 januari 2010.

52. Ibidem.

53. Scherpe, maar naar mijn idee overtuigende kritiek op de wijze waarop over Afghanistan en Irak in de westerse media wordt geschreven, vindt men in: Phillips, Melanie, *The World Turned Upside Down: The Global Battle over God, Truth, and Power*, Encounter Books, New York-Londen 2010, pp. 33-53.

54. Zie over humanitaire interventie: Molier, G., *De (on)rechtmatigheid van humanitaire interventie. Respect voor staatssoevereiniteit versus bescherming van mensenrechten?*, Boom Juridische Uitgevers, Den Haag 2003.

55. Bin Laden, Osama, 'To the Peoples of Europe' (15 april 2004), in: Bruce Lawrence, red., *Messages to the World: the Statements of Osama Bin Laden*, Verso, Londen-New York 2005, pp. 233-236.

56. Het is een beetje moeilijk te beoordelen hoe men de bijdragen van Osama Bin Laden aan het publieke debat moet noemen. Zijn het 'essays', 'toespraken', 'opstellen', 'artikelen', 'verklaringen'?

57. Aldus ook: Steinberg, Guido, *Im Visier von Al-Qaida: Deutschland braucht eine Anti-Terror-Strategie. Ein Standpunkt*, Körber Stiftung, Hamburg 2009, p. 49.

58. Bin Laden, ibid., p. 235.

59. Maalouf, Amin, *Le dérèglement du monde*, Bernard Grasset, Parijs 2009, p. 111.

60. Zie van Fisk: Fisk, Robert, *The Age of the Warrior: Selected Writings*, Fourth Estate, Londen 2008.

61. Bin Laden, Osama, 'The Towers of Lebanon', October 29 2004, in: Bruce Lawrence, ed., *Messages to the World: the Statements of Osama Bin Laden*, Verso, Londen/New York 2005, p. 240.

62. Robertson, J. M., *A History of Freethought: Ancient and Modern to the Period of the French Revolution*, dl. 2, 4de dr., Watts, Londen 1936, p. 759.

63. Fergusson, David, *Faith and Its Critics: A Conversation*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 19.

64. Levy, Leonard W., *Blasphemy: Verbal Offense against the Sacred from Moses to Salman Rushdie*, University of North Carolina Press, Chapel Hill-Londen 1993, p. 234.

65. Bradlaugh Bonner, Hypatia, *Penalties Upon Opinion: Some Records of the Laws of Heresy and Blasphemy*, 3de dr., ed. F. W. Read, Watts, Londen 1934, p. 34.

66. Het opstel 'Of Miracles' werd als 'Section x' opgenomen in Humes *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748). Zie over Woolston: Trapnell, William H., *Thomas Woolston: Madman and Deist?*, Thoemmes Press, Bristol 1994.

67. Levy, ibid., p. 310.

68. Stark, Rodney, 'Secularization, RIP', in: *Sociology of Religion*, 60 (1999), pp. 249-273, p. 249, portretteert Woolston als de eerste die aangaf wanneer het moderne denken zou triomferen over geloof. Hij schatte in dat rond het jaar 1900 het christendom geheel overwonnen zou zijn.

69. Levy, ibid., p. 313: 'the most Blasphemous Book that was ever publish'd in any Age whatsoever, in which our Saviour is compared to a Conjurer, Magician and Impostor.'

70. Levy, ibid., p. 308.

71. Holbach, 'Le Christianisme Dévoilé', p. 105.

72. Holbach, ibid., p. 105.

73. Zie daarover: Sturzo, Luigi, *Church and State*, inl. A. Robert Caponigri, University of Notre Dame Press, 2 dln: Notre Dame IN 1962; Bury, J. B., *A History of the Freedom of Thought*, Thornton Butterworth, Londen 1932 (1913); Bury, J. B., *History of the Papacy in the 19th Century*, Mcmillan, Londen 1930; Ruffini, Francesco, *Religious Liberty*, vert. J. Parker Heyes, inl. J. B. Bury, Williams and Norgate, Londen-New York 1912.

74. Holbach, 'Le Christianisme Dévoilé', p. 119.

75. Holbach, ibid., p. 119.

76. Holbach, ibid., p. 123.

77. Holbach, ibid., p. 123.

78. Zie daarover: Cliteur, Paul, *Moreel Esperanto. Naar een autonome ethiek*, De Arbeiderspers, Amsterdam 2007, pp. 157-160; Shires, Henry M., 'The Conflict between Queen Elizabeth and Roman Catholicism', in: *Church History*, 16 (dec. 1947), pp. 221-233; Petriburg, M., 'The Excommunication of Queen Elizabeth', in: *The English Historical Review*, 7 (jan. 1892), pp. 81-88.

79. Gebaseerd op het boek van: Alexander, Tasha, *Elizabeth: The Golden Age*, HarperCollins, New York 2007.

80. Zie daarover: Sweet, Rosemary, 'Film reviews: Elizabeth', in: *The American Historical Review*, 104 (feb. 1999), pp. 297-298.

81. Hirst, Michael, en Gracie, Anne, *The Tudors: The King, the Queen, and the Mistress. A Novelization of Season One of The Tudors from Showtime Networks*, Simon Spotlight Entertainment, New York 2007, p. 147.

82. Zoals Wolsey het formuleert in *The Tudors*, ibid., p. 147: 'The king feels more beholden to God than he does to the pope. His conscience is

genuinely stricken. He has disobeyed God's injunction, and nothing his Holiness can say or do will alter that fact.' Catharina van Aragon was eerder getrouwd geweest met de broer van Hendrik VIII, en, zoals in Leviticus staat, dat is onrein. Catharina beriep zich erop dat het eerdere huwelijk nooit was geconsummeerd. Zie: Hirst, ibid., p. 154. Zie ook: Trevelyan, G.M., *A Shortened History of England*, Penguin, Harmondsworth 1986 (1942), p. 220: 'Technically, it was a question whether or not Henry had ever been properly married to Catherine of Aragon, since his brother Arthur has been her first husband.'

83. Trevelyan, ibid., p. 221.

84. Trevelyan, ibid., p. 221: 'The Temporal Power of a Pope, so far from giving him freedom, made him a slave to mundane considerations, then as in other ages. Because he was an Italian Prince, Clement could not afford to displease the *de facto* lord of Italy.' Zie ook: Duffy, Eamon, *Saints & Sinners: A History of the Popes*, Yale University Press, New Hav-Londen 2002 (1997), p. 205 e.v.

85. Trevelyan, ibid., p. 221: 'The full-grown spirit of English nationalism, maturing ever since Plantaganet times, asked why we should look abroad for any part of our laws, either matrimonial or religious. Why not consult our own church-men? Why not act through our own Parliament?'

86. Le van Baumer, Franklin, 'The Church of England and the Common Corps of Christendom', in: *The Journal of Modern History*, 16 (maart 1944), pp. 1-21, p. 2.

87. Barreau, Jean-Claude, & Bigot, Guillaume, *Toute l'histoire du monde: de la préhistoire à nos jours*, Fayard, Parijs 2005, p. 168.

88. MacCulloch, Diarmaid, *Reformation: Europe's House Divided, 1490-1700*, Penguin, Londen 2004 (2003), p. 135.

89. Zie over hem: Wilson, Derek, *Sir Francis Walsingham: A Courtier in an Age of Terror*, Basic Books, New York 2007.

90. 'So kill me. There's a better world waiting for me.'

91. De lollards lieten zich inspireren door de ideeën van John Wyclif (1330-1384). Zij verwierpen onder andere de biecht, verkondigden het leven in armoede, en betwijfelden het gezag van de paus. Zij werden streng vervolgd.

92. Trevelyan, G.M., *A Shortened History of England*, Penguin, Harmondsworth 1986 (1942), p. 212: 'leaving him to be burned in spite of his recantation, such being the standard Christian charity of those times.'

93. Trevelyan, ibid., p. 212.

94. Trevelyan, ibid., p. 218.

95. Murphy, Francis X., 'Vatican Politics: Structure and Function', in:

World Politics, 26 (juli, 1974), pp. 542-559, p. 542.

96. Rosa, Peter de, *Vicars of Christ*, Corgi, Londen 1988, p. 59.

97. Maalouf, Amin, *Le dérèglement du monde*, Bernard Grasset, Parijs 2009, p. 111.

98. Dinesh D'Souza gaat in op de overeenkomsten in de kritiek op Amerika zoals deze wordt uitgeoefend door Noam Chomsky en Osama Bin Laden. Zie: D'Souza, Dinesh, *The Enemy at Home: The Cultural Left and Its Responsibility for 9/11*, Doubleday, New York-Auckland 2007, p. 51.

99. Desai, ibid., p. 106. Zie ook Desai, ibid., p. 130: 'Edward Said, Noam Chomsky, Gore Vidal, Mahmood Mamdani and many other critics would be in agreement with much of the political criticism of America.' Ongetwijfeld een reden waarom Christopher Hitchens bedankt voor de eer om als de 'opvolger' van Gore Vidal te worden aangewezen door de Amerikaanse schrijver zelf. Op de achterkant van Hitchens' autobiografie staat een uitspraak van Vidal: 'I have been asked whether I wish to nominate a successor, an inheritor, a dauphin or delfino. I have decided to name Christopher Hitchens.' Hitchens heeft die uitspraak doorgestreept en voorzien van het commentaar: 'No.' Zie: Hitchens, Christopher, *Hitch – 22: A Memoir*, Atlantic Books, Londen 2010, achterflap.

100. Volgens Bruce Lawrence heeft Bin Laden ook grote literaire gaven in het overbrengen van zijn boodschap. Zie de 'Introduction' in: Lawrence, Bruce, red., *Messages to the World: the Statements of Osama Bin Laden*, Verso, Londen-New York 2005, p. xvi.

101. Jardine, Lisa, *The awful End of Prince William the Silent: The First Assasination of a Head of State with a Handgun*, HarperCollins, Londen 2005.

102. Rosa, Peter de, *Vicars of Christ*, Corgi Books, Londen 1988, p. 171.

103. 'Your highness, this is no time for mercy.'

104. Barreau, Jean-Claude, & Bigot, Guillaume, *Toute l'histoire du monde: de la préhistoire à nos jours*, Fayard, Parijs 2007 (2005), p. 173.

105. Augustinus, ibid.

106. Zie daarover: Philpott, Daniel, 'The Religious Roots of Modern International Relations', in: *World Politics*, 52 (januari 2000), pp. 206-245.

107. Athans, volgens de Bijbel. Zie daarover: Rad, Gerhard von, *Holy War in Ancient Israel*, Wipf & Stock, Eugene 2000.

108. En van de vorderingen op dit terrein legt men verslag uit in: AIVD en ministerie van BiZa, *Lokale jihadistische netwerken in Nederland. Veranderingen in het dreigingsbeeld*, Den Haag 2009.

109. Holbach, 'Le Christianisme Dévoilé' pp. 94-138, p. 125.

110. Holbach, ibid., p. 125. Zie ook: Cliteur, Paul, 'Religion and Vio-

lence', in: Beek, A. van de, Borght, E.A.J.G. van der, Vermeulen, B.P., red., *Freedom of Religion*, Brill, Leiden-Boston 2010.

111. Holbach, ibid., p. 127.

112. Holbach, ibid., p. 128.

113. Zie daarover: Sturzo, Luigi, *Church and State*, inl. A. Robert Caponigri, University of Notre Dame Press, 2 dln., Notre Dame IN 1962; Swomley, John M., *Religious Liberty and the Secular State: The Constitutional Context*, Prometheus, Buffalo NY 1987; Ruffini, Francesco, *Religious Liberty*, vert. J. Parker Heyes, inl. J.B. Bury, Williams and Norgate, Londen-New York 1912.

114. Kruijf, Gerrit de, *Tegenlicht*, Boekencentrum, Zoetermeer 2002, p. 14.

115. De Kruijf, ibid., p. 15.

116. De Kruijf, ibid., p. 15.

117. De Kruif, ibid., p. 15.

118. Zie daarover: Mleynek, Sherryll, 'Abraham, Aristotle, and God: The Poetics of Sacrifice', in: *Journal of the Americal Academy of Religion*, 62 (lente 1994), pp. 107-121.

119. Goosen, Louis, *Van Abraham tot Zacharia. Thema's uit het Oude Testament in religie, beeldende kunst, literatuur, muziek en theater*, 3de dr., SUN, Nijmegen 1999 (1990), p. 113.

120. Kessler, Edward, *Bound by the Bible: Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 187. Zie ook: Noort, Ed, en Tigchelaar, Eibert, red., *The Sacrifice of Isaac: the Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations*, E.J. Brill, Leiden-Boston-Keulen 2002.

121. De Kruijf, ibid., p. 16.

122. Plantinga, Richard J., Thompson, Thomas R., en Lundberg, Matthew D., *An Introduction to Christian Theology*, Cambridge University Press, Cambridge UK 2010, p. 257 e.v.

123. Dawkins, Richard, *The God Delusion*, Black Swan, Transworld Publishers, Londen 2006, p. 286. Zie ook: Paine, Thomas, *The Age of Reason*, 1794, in: id., *Collected Writings*, The Library of America, New York 1995, pp. 665-885, p. 702, die zich het gevoel herinnert dat hij had toen hij op zevenjarige leeftijd voor het eerst hoorde over de doctrine van de 'Redemption by the Death of the Son of God'. Paine zegt: 'I revolted at the recollection of what I had heard, and thought to myself that it was making God Almighty act like a passionate man that killed his son when he could not revenge himself any other way.'

124. Kirsch, Jonathan, *God against the Gods: The History of the War*

between Monotheism and Polytheism, Viking Compass, New York 2004, p. 34.

125. Kirsch, ibid., p. 35.

126. Zie: Werleman, C.J., *God Hates You, Hate Him Back: Making Sense of the Bible*, Dangerous Little Books, Groot-Brittannië 2009, p. 4.

127. Zie: Wadhams, Nick, 'The Danish-Cartoonist Attack: Sign of a Wider Plot?', in: *Time*, 5 januari 2010.

128. Een algemene inleiding is: Janse, Sam, *Inleiding op de deuterocanonieke boeken*, Boekencentrum, Zoetermeer 2009.

129. *Bijbel, met deuterocanonieke boeken*, NBG-Katholieke Bijbelstichting Heerenveen-'s-Hertogenbosch 2004 (1994), p. 99.

130. Kirsch, ibid., p. 77.

131. Ook Bertrand Russell bespreekt het martelaarschap onder de joden en de relatie met de doctrine van onsterfelijkheid. Hij schrijft: 'It was believed at this time that the doctrine of immortality came to be widely believed among the Jews. It had been thought that virtue would be rewarded here on earth; but persecution, which fell upon the most virtuous, made it evident that this was not the case. In order to safeguard divine justice, therefore, it was necessary to believe in rewards and punishments hereafter.' Zie: Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy*, Simon & Schuster, New York-Londen-Toronto-Sydney 1972 (1945), p. 315.

132. Dit is onder andere het standpunt van: Armstrong, Karen, *The Bible: The Biography*, Atlantic, Londen 2007. Voor commentaar op deze visie, zie: Cliteur, Paul, 'Why I Had Not Read Karen Armstrong (But I Have Now)', in: Laurens Mommers, Hans Franken, Jaap van den Herik, Franke van der Klaauw en Gerrit-Jan Zwenne, red., *Het binnenste buiten. Liber amicorum ter gelegenheid van het emeritaat van prof. dr. Aernout Schmidt, hoogleraar Recht en Informatica te Leiden*, Alpha-Zet prepress, Meijers Reeks, Waddinxveen 2010, pp. 15-26.

8 Geen botsende beschavingen maar botsende ideologieën

1. Huntington, Samuel, 'The Clash of Civilizations?', in: *Foreign Affairs* (zomer 1993), pp. 22-49, p. 48: 'The paramount axis of world politics will be the relations between "the West and the Rest"; the elites in some torn non-Western countries will try to make their countries part of the West, but in most cases face major obstacles to accomplishing this; a central focus of conflict for the immediate future will be between the West and several Islamic-Confucian states. This is not to advocate the desirability

of conflicts between civilizations. It is to set forth descriptive hypotheses as to what the future may be like.'

2. Fukuyama, Francis, 'The End of History?', in: *The National Interest* (zomer 1989), pp. 3-18, ook in: Paul Schumaker, Dwight C. Kiel en Thomas W. Heilke, red., *Ideological Voices*: *An Anthology in Modern Political Ideas*, McGraw-Hill, New York etc. 1997, pp. 409-417.

3. Het begrip 'liberal democracy' kan men het best vertalen met 'democratische rechtsstaat', omdat het Engelse woord 'liberal' niet verwijst naar de politieke ideologie van het liberalisme, maar naar het streven democratische besluitvorming te beperken door individuele rechten. Zie over de begrippen 'rechtsstaat', 'democratie' en 'constitutionalisme': Zoethout, C. M., *Constitutionalisme: Een vergelijkend onderzoek naar het beperken van overheidsmacht door het recht*, Gouda Quint, Arnhem 1995.

4. Met dit dogma wordt aardig de draak gestoken in: Steyn, Mark, *America Alone: The End of the World as we know it*, Regnery, Washington DC 2006.

5. Zie voor een overzicht daarvan: Djavann, Chadortt, *À mon corps défendant l'occident*, Flammarion, Parijs 2007; Taheri, Amir, *The Persian Night: Iran under the Khomeinist Revolution*, Encounter, New York-Londen 2009.

6. Iets wat nogal wat indruk maakte op: Kepel, Gilles, *Jihad: Expansion et déclin de l'Islamisme*, Gallimard, Parijs 2000.

7. Hij schrijft, ibid.: 'Our task is not to answer exhaustively the challenges to liberalism promoted by every crackpot messiah around the world, but only those that are embodied in important social or political forces and movements, and which are therefore part of world history.'

8. Zie hierover: Pipes, Daniel, *The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatollah, and the West*, 2de dr., Transaction, New Brunswick-Londen 2003.

9. Zie: Haffner, Sebastian, *Defying Hitler: A Memoir*, vert. Weidenfeld & Nicolson, Londen 2002 (oorspr. dr. 1939).

10. De film *Agora* (2009) van de Spaanse regisseur Alejandro Amenábar is een goede inleiding in het onderwerp zelotisme.

11. Zie in deze zin: Scruton, Roger, *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat*, Continuum, Londen-New York 2002, p. vii: 'Samuel Huntington's celebrated thesis that the Cold War has been succeeded by a "clash of civilizations" has more credibility today than it had in 1993, when it was first put forward.'

12. Huntington, Samuel, 'The Clash of Civilizations?', in: *Foreign Affairs* (zomer 1993), pp. 22-49.

13. Lewis, Bernard, 'The Roots of Moslim Rage', in: *The Atlantic*

Monthly, september 1990, ook op *www.theatlantic.com* en in: Lewis, Bernard, *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2004, pp. 319-331. De uitdrukking 'Clash of Civilizations' wordt toegelicht op p. 327.

14. Overigens concepties die ook pas in het Westen sinds 1648, met de Vrede van Westfalen, naar voren zijn gekomen. Toen ontstond het moderne statensysteem met de daarmee verbonden nationale soevereiniteit. Daarvóór bestond de *Res Publica Christiana*, de christelijke gemeenschap, waarbij alle leden verenigd waren onder het gezag van keizer en paus. Onder de situatie zoals die vóór 1648 bestond rezen ook conflicten tussen het geestelijke gezag van de paus en het wereldlijke gezag van de keizer, waarbij het zelfs voorkwam dat de paus de onderdanen van een vorst aanzette tot het afzetten van de vorst. Dit lijkt enigszins op de pretentie van ayatollah Khomeini om zich op te werpen als de leider van de moslims, ook wanneer die moslims zich in een andere jurisdictie dan de Iraanse bevinden. Over de conflicten tussen paus en keizer: Bury, J. B., *History of the Papacy in the 19th Century*, Mcmillan, Londen 1930.

15. Zie bijvoorbeeld: Laroui, Fouad, *Over het islamisme. Een persoonlijke weerlegging*, De Geus, Breda 2006; Demant, Peter R., *Islam & Islamism: The Dilemma of the Muslim World*, Praeger, Westport CT-Londen 2006; Kepel, Gilles, *Jihad: Expansion et déclin de l'Islamisme*, Gallimard, Parijs 2000.

16. Zie voor een beschrijving daarvan: Holden, Barry, *Understanding Liberal Democracy*, 2de dr., Harvester-Wheatheaf, New York etc. 1993.

17. Zie voor recent Brits onderzoek: Mirza, Munira, Senthilkumaran, Abi, en Ja'far, Zein, *Living Apart Together: British Muslims and the Paradox of Multiculturalism*, Policy Exchange, Londen 2007. Voor Nederland: *The Radical Dawa in Transition: The Rise of Islamic Neoradicalism in the Netherlands*, General Intelligence and Security Service, Oktober 2007, Den Haag 2007. Een interessant beeld geeft ook: Bessems, Kustaw, *En dat in Nederland! De roerige jaren sinds 11 september*, Veen, Amsterdam-Antwerpen 2006; Mekhennet, Souad, Sautter, Claudia, Hanfeld, Michael, *Die Kinder des Dschihad: Die neue Generation des Islamistischen Terrors in Europa*, Piper, München-Zürich 2008.

18. Aangehaald bij: Desai, Meghnad, *Rethinking Islamism: The Ideology of the New Terror*, L. B. Taurus, Londen-New York 2007, p. 6: 'Your democratically elected governments perpetuate atrocities against my people all over the world. And your support of them makes you directly responsible, just as I am directly responsible for protecting and avenging my Muslim brothers and sisters. Until we feel security you will be our targets and

until you stop the bombing, gassing, imprisonment and torture of my people we will not stop this fight. We are at war and I am a soldier. Now you too will taste the reality of this situation.'

19. Zie hierover: Evenhuis, Angela, *Blasphemous Matter: Blasphemy, Defamation of Religion and Human Rights*, Magenta Foundation, Amsterdam 2008; Bradlaugh Bonner, Hypatia, *Penalties Upon Opinion: Some Records of the Laws of Heresy and Blasphemy*, 3de dr., ed. F.W. Read, Watts., Londen 1934.

20. Zie: Blakey, Robert, *The History of Political Literature from the Earliest Times*, 1, Richard Bentley, Londen 1855, p. 341: 'one of the most singular and tyrannical instruments that ever exercised power over the human mind'.

21. Zie: Cohn, Haim H., 'The Law of Religious Dissidents: a Comparative Historical Survey', in: *Israel Law Review*, 34 (2001), pp. 39-100.

22. Zie: Ibrahim, Raymond, red., *The Al Qaeda Reader*, inl. Victor Davis Hanson, Broadway Books, New York 2007; Kepel, Gilles, *Al-Qaida dans le texte: Écrits d'Oussama ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi*, Presses Universitaires de France, Parijs 2005, in het Engels: Kepel, Gilles, and Milelli, Jean-Pierre, red., *Al Qaeda in its own Words*, vert. Pascale Ghazalleh, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA-Londen 2008.

23. Zie: AIVD, 'Jihadistisch terrorisme in Nederland: dreiging en bestrijding', in: Muller, E.R., 'Trends in terrorisme en terrorismebestrijding', in: E.R. Muller, U. Rosenthal, R. de Wijk, red., *Terrorisme: Studies over terrorismebestrijding*, Kluwer, Deventer 2008, pp. 55-95, p. 88.

24. Immers, zo zegt Luther, aangehaald bij Friedenthal, Richard, *Luther: Sein Leben und seine Zeit*, Piper, München-Zürich 1983 (1967), p. 336: 'Bringt Zeugnis, überführt mich des Irrtums, aus den Propheten und Evangelien! Wenn man mich daraus besser belehrt, will ich gerne widerrufen und als erster meine Schriften ins Feuer werfen.'

25. Niet alleen het motto van Luther, maar van de gehele Reformatie, zo heeft men wel gezegd. Zie: MacCulloch, Diarmaid, *Reformation: Europe's House Divided, 1490-1700*, Penguin, Londen 2004 (2003), p. 131.

26. Natuurlijk gaat de geschiedenis van het islamisme verder terug dan 1989. Misschien moeten we zeggen dat op dat moment dit zich aan de hele wereld openbaart. Deskundigen gaan er echter van uit dat in de jaren zeventig en tachtig van de twintigste eeuw het islamisme als een zelfstandige politiek-religieuze ideologie tot ontwikkeling kwam. Zie daarover: Tibi, Bassam, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, Routledge, Londen-New York 2008;

Phares, Walid, *The War of Ideas: Jihadism against Democracy*, Palgrave Macmillan, New York 2007; Kepel, Gilles, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA-Londen 2004; Roy, Olivier, *The Failure of Political Islam*, vert. Carel Volk, Harvard University Press, Cambridge MA 1996.

27. Interessante opvattingen hierover vindt men bij: Catherwood, Christopher, *A Brief History of the Middle East: From Abraham to Arafat*, Robinson, Londen 2006.

28. Desai, Meghnad, *Rethinking Islamism: The Ideology of the New Terror*, L. B. Taurus, Londen-New York 2007, p. vii.

29. Een genuanceerde bespreking van de relatie tussen fascisme en islamisme vindt men bij: Berman, Paul, *The Flight of the Intellectuals*, Melville House, Brooklyn NY 2010, p. 41 e.v. In het Nederlands wordt deze kwestie behandeld door: Vermaat, Emerson, *Heinrich Himmler en de cultus van de dood*, Aspekt, Soesterberg 2010, pp. 131-179 en Vermaat, Emerson, *Nazi's, communisten en islamisten: opmerkelijke allianties tussen extremisten*, Aspekt, Soesterberg 2008, pp. 23-57. Zie ook: Podhoretz, Norman, *World War IV: The Long Struggle Against Islamofascism*, Doubleday, New York 2007.

30. Zie daarover: Suurland, David A.J., 'Totalitarianism and Radical Islamic Ideologies', in: Bart C. Labuschagne en Reinhard W. Sonnenschmidt, red., *Religion, Politics and Law: Philosophical Reflections on the Sources of Normative Order in Society*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 257-311.

31. Dit punt wordt ook gemaakt door: D'Souza, Dinesh, *The Enemy at Home: The Cultural Left and Its Responsibility for 9/11*, Doubleday, New York-Auckland 2007, en Horowitz, David, *Unholy Alliance: Radical Islam and the American Left*, Regnery., Washington DC 2004.

32. Caute, David, *The Fellow Travellers: Intellectual Friends of Communism*, Yale University Press, New Haven-Londen, 1988 (1973), en Sévilla, Jean, *Le terrorisme intellectual de 1945 à nos jours*, Perrin, Parijs 2004 (2000) en Sévilla, Jean, *Historiquement Correct: Pour en finir avec le passé unique*, Perrin, Parijs 2003.

33. De 'heilige tekst' voor de islamistische fellowtravellers is: Said, Edward W., *Orientalism: Western conceptions of the Orient*, Penguin, Londen 1995 (1978). Zie daarover: Macfie, A. L., *Orientalism*, Pearson Education, Londen etc. 2002, en voor de oriëntalistiek als wetenschap: Irwin, Robert, *Dangerous Knowledge: Orientalism and its Discontents*, The Overlook Press, Woodstock-New York 2006, en Ibn Warraq, *Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism*, Prometheus Books, Amherst NY 2007. Irwin geeft in zijn geschiedenis van de oriëntalistiek aan het werk

van Said als 'malignant charlatanry' te beschouwen (ibid., p. 4). Maar Said heeft nog vele bewonderaars. Naar aanleiding van kritiek op diens opvattingen door Hafid Bouazza en Afshin Ellian in *NRC Handelsblad* van respectievelijk 29 mei 2010 en 19 juli 2010 klommen vele lezers gepikeerd in de pen met als hoogtepunt een ingezonden brief van vijftien hoogleraren die onder de titel 'Edward Said had anders ook zijn verdiensten' werd geplaatst op 24 juli 2010. Ik kan mij niet voorstellen dat hoogleraren collectief in de pen klimmen om de eer van Immanuel Kant of Spinoza te gaan verdedigen. Maar Said is kennelijk in bepaalde kringen nog steeds een soort cultfiguur.

34. Zie voor het standpunt van Said: Said, Edward W., *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Vintage, Londen 1997. Voor een kritiek: Jansen, Hans, 'Edward Said. De luchtfietser van het Midden-Oosten', in: *Trouw*, 11 oktober 2003. Zie ook: Chervel, Thierry, 'Vorauseilende Unterwerfung', in: *Der Tagespiegel*, 7 februari 2009.

35. Ter nuancering moet overigens worden opgemerkt dat de Nederlandse jihadist Mohammed B. het niet alleen had voorzien op Theo van Gogh (die zijn slachtoffer zou worden) en Hirsi Ali (tot wie hij een brief richtte die hij achterliet op het lijk van zijn slachtoffer), maar ook op bijvoorbeeld de burgemeester van Amsterdam. In de brief hiervoor genoemd schrijft hij: 'Wat vindt u van het feit dat er een burgemeester in Amsterdam aan het roer staat, die een ideologie aanhangt waarin joden tegen niet-joden mogen liegen?' Dit lijkt een cryptische passage, maar zij verwijst naar mijn idee naar de plannen van de burgemeester om religie (dat wil zeggen: de islam) te gebruiken voor de integratie (dat wil zeggen: de aanpassing van moslims aan de democratische rechtsorde). Daartegen verzet de jihadist zich heftig. Omdat de burgemeester zelf wordt gezien als 'joods', ervaart de jihadist het gebruik van de islam in dit verband als 'liegen'. Zie voor de tekst van de brief: B., Mohammed, 'Open brief aan Hirshi Ali', in: Ermute Klein, red., *Jihad. Strijders en strijdsters voor Allah*, Byblos, Amsterdam 2005, pp. 27-33. Het citaat dat verwijst naar de burgemeester staat op p. 28. Zie over de brief ook: Jansen, Hans, 'De brief van Mohammed B., bevestigd aan het lijk van Theo van Gogh', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 118 (2005), pp. 483-491. Een tweede voorbeeld in dit verband is de toenmalige wethouder (tegenwoordig burgemeester van Rotterdam) Aboutaleb. Ook Ian Buruma is het niet ontgaan dat de Amsterdamse wethouder Aboutaleb zwaar moest worden bewaakt vanwege terrorismedreiging. Maar hoewel Buruma dit constateert, begrijpt hij niet dat dit voorbeeld de these van zijn boek onderuithaalt, namelijk dat

het jihadistisch fundamentalisme van Mohammed B. moet worden begrepen als een reactie op (en sterk gelijkend op) het 'verlichtingsfundamentalisme' van Hirsi Ali. Zie Buruma, Ian, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance*, Penguin, New York 2006, p. 31 en 32. In een discussie over dit onderwerp op de website Signandsight ontkent Buruma dat hij dit heeft geschreven (zie ook: Chervel, Thierry, en Seeliger, Anja, red., *Islam in Europa: Eine internationale Debatte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007). Ik raad de lezer aan p. 31 en 32 van de hier geciteerde Engelse versie van het boek rustig door te lezen om zich ervan te vergewissen dat Buruma inderdaad 'verlichtingsfundamentalisme' identificeert met het gewelddadig religieus fundamentalisme.

36. De tekst van de verklaring die de moordenaar van Van Gogh heeft uitgesproken tijdens zijn proces op 26 juli 2005, is opgenomen op: *http://www.nos.nl/nosjournaal/dossiers/terreurinnederland/verklaringtekst.html*

37. Het islamisme heeft inderdaad een element van 'nieuwheid' dat zwaar wordt aangezet door schrijvers als Olivier Roy. Zie: Roy, Olivier, *La laïcité face à l'Islam*, Stock, Parijs 2005; Roy, Olivier, *L'Islam mondialisé*, Seuil, Parijs 2004 (2002). Roy gaat overigens te ver in het accentueren van het nieuwe.

38. De kwalificatie 'handelen in angst' is in Nederland bekendgemaakt door Geert Mak in zijn boekje *Gedoemd tot kwetsbaarheid*, Atlas, Amsterdam/Antwerpen 2005. Maar hij heeft de term niet bedacht. Tijdens de cartooncrisis gaf ik een lezing in Straatsburg op een symposium dat georganiseerd was door de Raad voor Europa. Daar bleek mij dat een groot deel van het ambtenarenapparaat geheel in de ban was van de gedachte dat terrorisme een grotendeels verzonnen aangelegenheid was. Zo kwam dat ook naar voren in allerlei beleidsstukken. Er werd 'gehandeld in angst', meende men. Toch was men zelf ook weer in zoverre enigszins angstig dat ik een lezing over de cartoons voor een gehoor bestaande uit louter geleerden niet mocht houden omdat, zo werd mij te verstaan gegeven, de zaak 'te gevoelig' lag.

39. Zie: Berlinski, Claire, *Menace in Europe: Why the Continent's Crisis is America's too*, Crown Forum, New York 2006; Bawer, Bruce, *While Europe Slept: How Radical Islam Is Destroying the West from Within*, Doubleday, New York-Auckland 2006; Bawer, Bruce, *Surrender: Appeasing Islam, Sacrificing Freedom*, Doubleday, New York 2009; Caldwell, Christopher, *Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam and the West*, Allen Lane, Penguin, Londen 2009.

40. AIVD, *De politieke islam in Nederland*, 26 juni 1998; Ellian, A., *Sociale cohesie en islamitisch terrorisme*, Oratie Universiteit Leiden, 18 april 2006,

Leiden 2006; Tibi, Bassam, *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit*, 2de dr., Siedler, München 2001 (1998).

41. Pipes, Daniel, *Militant Islam Reaches America*, Norton, New York-Londen 2002.

42. *Van dawa tot jihad. De diverse dreigingen van de radicale islam tegen de democratische rechtsorde*, ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, 2004; McRoy, Anthony, *From Rushdie to 7/7: The Radicalisation of Islam in Britain*, The Social Affairs Unit, Londen 2006; Bawer, Bruce, *While Europe Slept. How Radical Islam Is Destroying the West from Within*, Doubleday, New York-Auckland 2006.

43. Delcambre, Anne-Marie, *L'Islam des Interdits*, Desclée de Brouwer, Parijs 2003. In Nederland enigszins bekend geworden door het artikel: Delcambre, Anne-Marie, 'De gematigde islam bestaat niet', in: *Trouw*, 18 augustus 2006.

44. Spencer schreef vele boeken, onder andere: Ali, Daniel, en Spencer, Robert, *Inside Islam: A Guide for Catholics*, Ascension Press, West Chester PA 2003; Spencer, Robert, *The Truth about Mohammed: Founder of the World's Most Intolerant Religion*, Regnery, Washington DC 2006.

45. Phares, Walid, *Future Jihad: Terrorist Strategies against the West*, Palgrave Macmillan, New York 2005.

46. Raddatz, Hans-Peter, *Allahs Frauen: Djihad zwischen Scharia und Demokratie*, Herbig, München 2005.

47. Warraq, Ibn, *Why I am not a Muslim*, Prometheus, Buffalo 1995.

48. Phillips, Melanie, *Londonistan: How Britain is Creating a Terror State Within*, Gibson Square, Londen 2006.

49. Armstrong, Karen, *Islam: A Short History*, Random House, Toronto 2002; Armstrong, Karen, *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, HarperCollins, Londen 2000.

50. Desai, ibid., p. 11: 'Islam is a peaceful religion like all other religions. But every religion – Islam, Judaism, Christianity, Hinduism, and even Buddhism – has been used to incite warlike feelings. When in power, backed by armies, every religion can inspire killings.'

51. Niet verschillend van die van: Armstrong, Karen, *The Case for God: What Religion Really Means*, The Bodley Head, Londen 2009; Armstrong, Karen, *The Bible: The Biography*, Atlantic Books, Londen 2007.

52. Het behoeft nauwelijks betoog dat ik het woord 'mythe' niet in een positieve betekenis gebruik, zoals wel het geval is bij: Armstrong, Karen, *A Short History of Myth*, Canongate, Edinburgh, New York, Melbourne 2005.

53. Zie over deze kwestie: Antes, Peter, 'Sagen alle Religionen das-

selbe?', in: *Marburg Journal of Religion*, 12 (mei 2007), pp. 2-10.

54. Benn, Alfred William, *The History of English Rationalism in the Nineteenth Century*, dl.2, Russel & Russel, New York 1962 (1906), p. 16: 'Convictions so strongly tinctured with hate and disgust are generally of religious origin.' Het klassieke werk hierover is: White, A. D., *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2 dln, Dover, New York 1960 (1896).

55. In de paragraaf 'Father and Daughter' uit hoofdstuk 2 van *The Secular Outlook* (pp. 80-84) probeer ik de gedachte uit te werken dat kritiek op godsdienst door een gelovige wordt ervaren als kritiek op zijn eigen vrouw of dochter. Niet echt welkom dus. Richard Dawkins citeert in dit verband H. L. Mencken (1880-1956), die schreef: 'We must respect the other fellow's religion, but only in the sense and to the extent that we respect his theory that his wife is beautiful and his children smart.' Zie: Dawkins, Richard, *The God Delusion*, Black Swan, Transworld Publishers, Londen 2006, p. 50.

56. Zie daarover: Shore, Zachary, *Breeding Bin Ladens: America, Islam, and the Future of Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2006.

57. Zie voor een kritiek op het taboe op religiekritiek ook: Fourest, Caroline, *La dernière utopie: menaces sur l'universalisme*, Grasset, Parijs 2009, p. 61 e.v.. Omdat een kritische benadering van godsdiensten tegenwoordig wordt opgevat als 'racisme', is het bijzonder moeilijk religieus terrorisme tegenspel te bieden. Degenen die dat doen, worden al gemakkelijk voor 'racisten' versleten, en wie wil dat? In Frankrijk speelde een debat rond de schrijver Robert Redeker, die door islamisten met de dood wordt bedreigd. Maar hij kreeg ook (gelukkig) bijval. Die bijval werd georganiseerd door Patrick Gaubert, voorzitter van de LICRA, een organisatie die antisemitisme en racisme bestrijdt. Zie: Gaubert, Patrick, *Combattre l'obscurantisme*, Jacob-Duvernet, Parijs 2007. In Nederland speelde een soortgelijke discussie naar aanleiding van dreigementen aan het adres van Ayaan Hirsi Ali, Ehsan Jami, Sooreh Heera en anderen. Zie daarover: Marres, René, *De verdediging van het vrije woord: de kwestie Wilders en de demonisering van het debat*, Aspect, Soesterberg 2008; Zwagerman, Joost, *Hitler in de polder & Vrij van God*, De Arbeiderspers, Amsterdam 2009; Zwagerman, Joost, *Hollands welvaren. Nederland 2004-2008*, De Arbeiderspers, Amsterdam 2007.

58. Zie Meddeb, Abdelwahab, *La Maladie de l'Islam*, Seuil, Parijs 2002, in het Engels: Meddeb, Abdelwahab, *The Malady of Islam*, Basic Books, New York 2003.

59. Door vertegenwoordigers van de school-Armstrong (zie hoofdstuk 4, de paragraaf 'Twee scholen in het denken over de islam') wordt aan kritische schrijvers over de islam vaak 'essentialisme' verweten. Die kritische schrijvers zouden geloven in een intrinsiek kwaadaardige islam, is een veelgehoorde klacht. En hoe kan men daarvan spreken wanneer de islam zoveel verschijningsvormen heeft? Dé islam bestaat niet. Maar met dit argument snijden de 'armstrongianen' in eigen vlees. Zij zijn even 'essentialistisch' als degenen die zij bestrijden. Het verschil is alleen dat zij uitgaan van een essentie van een goede islam, niet een kwade islam.

60. Wat dreigt te gebeuren volgens: Selbourne, David, *The Losing Battle with Islam*, Prometheus, Amherst NY 2005; Phillips, Melanie, *Londonistan: How Britain is Creating a Terror State Within*, Gibson Square, Londen 2006; Gove, Michael, *Celsius 7/7*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2006.

61. Het is opvallend dat Paine, toch een scherp criticus van bijbelse figuren als Mozes, Jozua, Samuel e.a., de figuur van Pinechas heeft gemist als een centrale drijvende kracht achter religieus fanatisme. Zie: Paine, Thomas, 'The Age of Reason' (1794), in: Thomas Paine, *Collected Writings*, The Library of America, New York 1995, pp. 665-885, p. 821.

62. Zie daarover: Frum, David, en Perle, Richard, *An End to Evil: How to Win the War on Terror*, Ballentine, New York 2003, en Kaufman, Robert G., *In Defense of the Bush Doctrine*, University Press of Kentucky, Lexington 2008 (2007).

63. Frisch, Max, *Biedermann und die Brandstifter. Ein Lehrstück ohne Lehre, mit einem Nachspiel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996 (1958).

64. Kepel, Gilles, *Fitna: Guerre au coeur de l'Islam*, Gallimard, Parijs 2004 (in het Nederlands verschenen onder de titel *Oorlog in het hart van de Islam*, Contact, Amsterdam 2005).

65. Zie ook: Sultan, Wafa, *A God who Hates: The Courageous Woman Who Inflamed the Muslim World Speaks Out Against the Evils of Islam*, St. Martin's Press, New York 2009.

66. Abou El Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, One-world, Oxford 2001.

67. Zie daarover: Cliteur, *God houdt niet van vrijzinnigheid. Verzamelde columns en krantenartikelen 1993-2004*, Bert Bakker, Amsterdam 2004.

68. Meddeb, Abdelwahab, *La Maladie de l'Islam*, Seuil, Parijs 2002; Meddeb, Abdelwahab, *The Malady of Islam*, Basic Books, New York 2003.

69. In het tweede hoofdstuk van Cliteur, Paul, *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*, Wiley-Blackwell, Boston 2010, pp. 91-98, probeer ik de hardnekkige mythe te bestrijden dat we door

middel van 'interpretatie' alle lastige teksten uit de Heilige Schrift buiten werking kunnen stellen.

70. Ates, Seyran, *Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben können*, Ullstein, Berlijn 2007; Ates, Seyran, *Grosse Reisse ins Feuer. Die Geschichte einer deutschen Türkin*, Rowohlt, Berlijn 2006 (2003).

71. Hirsi Ali, Ayaan, *Infidel*, The Free Press, Londen 2007; Hirsi Ali, Ayaan, *The Caged Virgin: An Emancipation Proclamation for Women and Islam*, The Free Press, New York-Sydney 2006; Hirsi Ali, Ayaan, *Nomade*, Augustus, Amsterdam 2010.

72. Kelek, Necla, *Die verlorene Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes*, Goldmann, München 2007 (2006); Kelek, Necla, *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, Kiepenheuer & Witsch, Berlijn 2005. See on Kelek: Broder, Henryk, M., *Hurra! Wir kapitulieren. Von der Lust am Einknicken*, 4de dr., WJS, Berlijn 2006, p. 98.

73. Bousakla, Mimount, *Couscous met frieten*, Houtekiet, Antwerpen 2002.

74. Selim, Nahed, *Nehmt den Männern den Qur'an! Für eine weibliche Interpretation des Islam*, Piper, München-Zürich 2007; Selim, Nahed, *Allah houdt niet van vrouwen*, Houtekiet, Antwerpen-Amsterdam 2007; Selim, Nahed, *De vrouwen van de profeet. Hoe vrouw(on)vriendelijk is de islam?*, Van Gennep, Amsterdam 2003.

75. Darwish, Nonie, *Now They Call Me Infidel: Why I Renounced Jihad for America, Israel, and the War on Terror*, Sentinel, Penguin, Londen 2007; Darwish, Nonie, *Cruel and Unsual*, Thomas Nelson, Nashville 2008.

76. Gabriel, Brigitte, *They Must Be Stopped: Why We Must Defeat Radical Islam and How We Can Do It*, St. Martin's Press, New York 2008.

77. Majedi, Azar, *Women's Rights vs Political Islam*, Iransk Mediaförening, Götenborg z.j, 2.p.

78. Sultan, Wafa, *A God Who Hates: The Courageous Woman Who Inflamed the Muslim World Speaks Out Against the Evils of Islam*, St. Martin's Press, New York 2009.

79. Jespersen, Karen, & Pittelkow, Ralf, *Islamisten en naïvisten. Een aanklacht*, inl. Afshin Ellian, Nieuw Amsterdam, Amsterdam 2007, p. 28.

80. Jespersen en Pittelkow, ibid., p. 104.

81. Jespersen en Pittelkow, ibid., p. 104.

82. Dat wordt bijvoorbeeld vaak in kritische zin ingebracht tegen Ayaan Hirsi Ali. Als zij nog moslima zou zijn gebleven, was zij geloofwaardiger geweest als critica van de islam. Zie: Moor, Margriet de, 'Alarmglocken,

die am Herzen hängen', in: Thierry Chervel, Anja Seeliger, red., *Islam in Europa. Eine internationale Debatte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, pp. 210-223, p. 217: 'Eines ist – strategisch gesehen – schade: dass sie ihrem Glauben abtrünnig geworden ist.' Of dat 'strategisch' zo is, is overigens de vraag. Zou Irshad Manji (*The Trouble with Islam: A Muslim's Call for Reform in Her Faith*, St. Martin's Press, New York 2003) meer aanhangers werven dan Ayaan Hirsi Ali alleen maar omdat Manji beweert moslima te zijn gebleven?

83. Zie voor een goede kritiek op het cultuurrelativisme: Nielsen, Kai, 'Ethical Relativism and the Facts of Cultural Relativity', in: *Social Research*, 33 (1966), pp. 531-551.

84. Zie voor een van de vele voorbeelden: *Actieplan polarisatie en radicalisering 2007-2011*, ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, augustus 2007.

85. Zie: Santayana, George, *Interpretations of Poetry and Religion*, Harper Torchbooks, New York 1957 (1900), die de leidende gedachte van zijn boek samenvat met de woorden: 'This idea is that religion and poetry are identical in essence, and differ merely in the way in which they are attached to practical affairs.' Het is een nogal cryptische uitspraak die verhult dat 'the way in which they are attached to practical affairs' een wereld van verschil kan uitmaken. Er worden geen oorlogen uitgevochten uit naam van poëzie.

86. Zie hierover: Nielsen, Kai, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Macmillan, Londen-Basingstoke 1982; Clack, Beverley, en Clack, Brian, *The Philosophy of Religion: A Critical Introduction*, 2de dr., Polity Press, Cambridge 2008, pp. 119-128.

87. Dat gebeurt bijvoorbeeld in: Neuhaus, Richard John, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, 2de dr,, William B. Eerdmans, Grand Rapids 1997 (1984).

88. Zie daarover: Cliteur, Paul, 'The Varieties of Atheist Experience', in: *Philosophy Now* (april-mei 2010), pp. 6-8, en Cliteur, Paul, *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*, Wiley-Blackwell, Boston 2010, pp. 25-42.

89. Kurtz, Paul, *Multi-Secularism: A New Agenda*, Transaction, New Brunswick-Londen 2010, p. 2: 'A key point to recognize is that one does not have to be an atheist or agnostic in order to defend the separation principle.'

90. In: Cliteur, Paul, *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*, Wiley-Blackwell, Boston 2010, onderscheid ik twee soorten van secularisme: moreel (dat betekent dat men *moraal* niet op religie

baseert) en politiek (dat betekent dat men *staat en politiek* niet op religie baseert). Zie voor deze begrippen ook: Berg, Floris van den, *Hoe komen we van religie af? Een ongemakkelijke liberale paradox*, Houtekiet-Atlas, Antwerpen-Amsterdam 2009.

91. Kurtz, ibid., p. 2.

92. Kurtz, ibid., p. 1.

93. Qaradawi, Yusuf al-, 'Why Is Secularism Incompatible with Islam?', in: *The Saudi Gazette*, 14 juni 2010.

94. Alle citaten van Qaradawi zijn afkomstig uit het bovengenoemde artikel.

95. Qaradawi identificeert in feite de westerse conceptie van God met wat men in het Westen 'deïsme' noemt. Zie: Thiselton, Anthony C., *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Oneworld, Oxford 2002, p. 61: 'Whereas theists believe in God's active agency within the world, deism denotes a rationalist concept of God as the Source of Creation who remains above and beyond it, but is not immanent within it.' En verder: 'Deists saw the universe in terms of a mechanism which God had set going, but in which God had no need to intervene.' Een verdediging van het theïsme vindt men bij: Paine, Thomas, 'The Age of Reason' (1794), in: Thomas Paine, *Collected Writings*, The Library of America, New York 1995, pp. 665-885, p. 666.

96. Sarkozy, Nicolas, *La République, les religions, l'espérance. Entretiens avec Thibaud Collin et Philippe Verdin*, Cerf, Parijs 2004, p. 9.

97. Fourest, Caroline, en Venner, Fiametta, *Tirs Croisés: La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Calmann-Lévy, Parijs 2003. Volgens Caroline Fourest moeten we tot die islamisten ook de bekende prediker Tariq Ramadan rekenen, die een bewonderaar is van Qaradawi. Zie: Fourest, Caroline, *Brother Tariq: The Doublespeak of Tariq Ramadan*, Encounter Books, New York-Londen 2008. Zie over de relatie van Qaradawi tot Ramadan: Berman, Paul, *The Flight of the Intellectuals*, Melville House, Brooklyn NY 2010, p. 200. Daarbij is – in tegenstelling tot wat men zich in het westen realiseert – Qaradawi veel belangrijker dan Ramadan: 'Ramadan's opinions are op-eds; Qaradawi's are fatwas. And Ramadan worships Qaradawi,' aldus Berman.

98. Armstrong, Karen, *The Case for God: What Religion Really Means*, The Bodley Head, Londen 2009.

99. Armstrong, ibid., p. 277.

100. Ibid.

101. Ibid.

102. Ibid.

103. Ibid.

104. Zie voor overtuigende kritiek: Barry, Brian, *Culture & Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity, Cambridge 2001; Waldron, Jeremy, 'Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative', in: *University of Michigan Journal of Law Reform*, 25 (1992), pp. 751-793; Grayling, A.C., 'Multiculturalism', in: id., *Ideas that Matter: A Personal Guide for the 21st Century*, Weidenfeld & Nicholson, Londen 2009, pp. 246-249; Hitchens, Christopher, 'Multiculturalism and the Threat of Conformity', in: Adam Bellow, red., *New Threats to Freedom*, Templeton Press, Westconshocken PA 2010, pp. 110-119.

105. Chesnot, Christian, en Sfeir, Antoine, *Orient-Occident, le choc? Les impasses meurtrières*, Calmann-Lévy, Parijs 2009, p. 17: 'La non-démocratie et la non-existence de droits de l'homme dans le monde arabe sont-elles une fatalité? Certes not.'

106. 'Verklaring van afgevaardigden op de seculiere islam-top', in: *de Volkskrant*, 13 maart 2007.

107. Ik zal hier voorbijgaan aan de vraag of Ramadan moet worden gezien als hervormer of als iemand die op behendige wijze de traditie van de Moslimbroederschap salonfähig probeert te maken. Zie daarover: Landau, Paul, *Le Sabre et le Coran: Tariq Ramadan et les frères musulmans à la conquête de l'Europe*, Rocher, Parijs 2005; Fourest, Caroline, *Frère Tariq: Discours, stratégie et méthode de Tariq Ramadan*, Grasset, Parijs 2004; Berman, Paul, *The Flight of the Intellectuals*, Melville House, 2010. Voor Nederlandse kritiek op Ramadan: Pam, Max, 'Beëdigd vertaler', in: *Binnenlands Bestuur*, 29 april 2009; Naoum Nehmé, Hala, 'Geen respect voor vrouwen, homo's en andersgelovigen', in: *Folia*, 11 september 2009, p. 10; Drayer, Elma, 'De mythe van de islamofobie', in: *Trouw*, 27 augustus 2009; Kluveld, Amanda, 'Tariq Ramadan is geen wetenschapper', in: *de Volkskrant*, 25 augustus 2009; Ellian, Afshin, 'Rotterdam moet af van deze islamist', in: *de Volkskrant*, 14 augustus 2009.

108. Tibi, Bassam, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, Routledge, Londen-New York 2008, p. xiv.

109. Tibi, ibid., p. xx.

110. Tibi, ibid., p. xx.

111. Tibi, ibid., p. 25. Zie daarover ook: Allen, Charles, *God's Terrorists: The Wahhabi Cult and the Hidden Roots of Modern Jihad*, Little, Brown, Londen 2006 en DeLong-Bas, Natana J., *Wahhabi-Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, I.B. Tauris, Londen-New York 2007.

112. Waaraan het Europa ontbreekt op dit moment, zie daarover:

Bruckner, Pascal, *The Tyranny of Guilt: A Essay on Western Masochism*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2010.

113. Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, vert. Franz Rosenthal, e.d. by N.J. Dawood, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton NJ 1969 (1967).

114. Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe*, p. 26.

115. Tibi, ibid., p. 27.

116. In overeenstemming met de lijn van: Fourest, Caroline, *La dernière utopie: menaces sur l'universalisme*, Grasset, Parijs 2009.

117. Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe*, p. 39.

118. Tibi, ibid., p. 38.

119. Manenschijn, Gerrit, *Levenslang mores leren. De uitdaging van de multiculturele samenleving*, Ten Have, Baarn 2003, p. 39.

120. Zie voor een overzicht van verschillende standpunten: Cohen, Joshua, red., *For Love of Country: Debating the Limits of Patriottism*, Beacon Press, Boston 1996. Bedenkelijke kanten aan de alliantie van nationalisme en religieus fundamentalisme worden behandeld in: Goldberg, Michèlle, *Kingdom Coming: the Rise of Christian Nationalism*, Norton, New York-Londen 2006. Voor de relatie tussen etnische identiteit en nationalisme, zie: Ignatieff, Michael, *Blood & Belonging: Journeys into the New Nationalism*, BBC Books, Londen 1993. Een algemene inleiding is: Crosby, Stephen, *Nationalism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2005.

121. Ellian, Afshin, *Brieven van een Pers. Over Nederlands en islamitisch kannibalisme*, Meulenhoff, Amsterdam 2005, p. 43.

122. Schlesinger, Arthur, *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, Norton, New York-Londen 1998 (1991).

123. Ellian, ibid., p. 26.

124. Zie bijvoorbeeld: Trigg, Roger, *Religion in Private Life: Must Faith be Privatized?*, Oxford University Press, Oxford 2007 en meer twijfelend: Viteritti, Joseph, *The Last Freedom: Religion from the Public School to the Public Square*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2007. Over deze auteurs: Zoethout, C.M., 'De democratische rechtsstaat als publieke moraal', in: A.J. Nieuwenhuis en C.M. Zoethout (red.), *Rechtsstaat en religie*, Wolf Legal Publishers, Nijmegen 2009, p. 141-162.

125. Labuschagne, Bart, 'Het sacrale domein. Aanzetten tot een nieuwe verhouding tussen het private, het publieke en het sacrale', in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 64 (mei 2010), pp. 122-134, p. 122.

126. Glover, Jonathan, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, Jonathan Cape, Londen 1999.

127. Een zwakte die ook wordt betreurd door de Franse politicus Édouard Balladur (geb. 1929) in zijn boek *La fin de l'illusion jacobine*, Fayard, Parijs 2005, p. 8 en p. 157, waar hij een pleidooi houdt voor het universalisme. Hetzelfde doet: Fourest, Caroline, *La dernière utopie: menaces sur l'universalisme*, Grasset, Parijs 2009.

128. Zoals Lecky doet. Zie: Lecky, W. E. H., *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, dl.1, Longmans, Londen 1869, pp. 169 e.v.

129. Paine, Thomas, *The Age of Reason*, 1794, in: id., *Collected Writings*, The Library of America, New York 1995, pp. 665-885, p. 666.

130. Paine, ibid., p. 666.

131. In de laatste twee zinnen typeer ik in feite een inbreuk op het principe van morele autonomie (eerste zin) en een inbreuk op het principe van de scheiding van religie en politiek (tweede zin). Zie hierover hoofdstuk 4, over moreel en politiek secularisme, van: Cliteur, Paul, *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*, Wiley-Blackwell, Boston 2010, pp. 172-282.

132. Zie 'Khomeini v. Rushdie', in: *The Secular Outlook*, pp. 125-130.

133. Zie daarover: Cliteur, Paul, *Moreel Esperanto. Naar een autonome ethiek*, De Arbeiderspers, Amsterdam 2007, pp. 157-160.

134. Paine, ibid., p. 667.

Abou El Fadl, Khaled 295, 297, 308, 309, 394n
Adam, James 363
Albrecht, Yoeri 336n
Alexander, Tasha 207, 381n
Ali, Daniel 353n, 392n
Ali, Tariq 318n
Allan, Machteld 338n
Allen, Charles 398n
Alter, Robert 358n, 373n
Amis, Martin 321n
Andreasen, Uffe 63, 64, 67, 68, 332n, 333n, 334n, 336
Ankersmit, Frank 233, 378n
Antes, Peter 392n
Applebaum, Anne 94, 341n
Applebome, Peter 334n
Armstrong, Karen 16, 122, 139, 142, 146, 288, 289, 297, 299, 303, 305, 326n, 347n, 351n, 352n, 354n, 362n, 385n, 392n, 394n 397n,
Arnold, Ages 369n
Assmann, Jan 43, 191-194, 209, 228, 235, 326n, 366n, 367n, 377n
Ates, Seyran 297, 299, 395n
Augustinus, Aurelius 167-169, 172, 177, 182, 196, 210, 255, 360, 373n, 383n
Aust, Stefan 342n
Baber, H. E. 371n
Bal, Mieke 160, 161, 359n
Balen, C. L. van 321n
Balladur, Édouard 400n
Barnavi, Elie 318n
Barreau, Jean-Claude 61, 249, 322n, 330n, 382n, 383n
Barry, Brian 387n, 398n, 401n
Baubérot, Jean 329n
Bawer, Bruce 328n, 391n, 392n
Baylis, John 355n
Beck, Lewis White 366n, 369n, 373n, 374n
Beck, Ulrich 342n
Bellamy, Alex J. 60, 330n
Benatar, David 335n
Benn, Alfred William 106, 177, 290, 340n, 343n, 359n, 362n, 393n
Bennassar, Bartolomé 342n
Benson, Ophelia 373n, 378n
Bentwich, Norman 107, 318n, 343n, 375n
Berg, Floris van den 10, 326n, 332n, 358n, 361n, 367n, 397n
Berg, J. H. van den 323n
Berlinski, Claire 35, 324n, 355, 391n
Berman, Paul 240, 328n, 337n, 341, 346n, 348n, 379n, 389n, 397n, 398n

Bessems, Kustaw 334n, 344n, 346n, 387n
Bhatti, Gurpreet Kaur 90, 375n
Bigot, Guillaume 322n, 330n, 382n, 383n
Bin Laden, Osama 11, 12, 48, 60, 115, 127, 134, 138, 145, 153, 155, 219, 227, 237, 241, 242, 246, 249, 252, 253, 256, 258, 282, 283, 293, 294, 317n, 327n, 351n, 380n, 383n
Blair, Tony 242, 351n
Blakey, Robert 388n
Blanshard, Brand 330n, 357n, 364, 366n, 372n
Bloch, Ernst 143, 354n
Blumenfeld, Laura 111-113, 345n
Bochenski, I. M. 363n
Boef, August Hans den 333n
Bok, Sissela 321n
Bomsdorf, Clemens 332n, 335n
Borst, Wim 361n
Bos, P. R. 321n
Bouquet, A. C. 180, 363n
Bousakla, Mimount 297, 395n
Bove, Laurent 357
Bradlaugh Bonner, Hypatia 244, 380n, 388n
Bradley, Arthur 320n347n
Brague, Rémi 353n
Bricmont, Jean, 337n
Broder, Henryk M. 84, 126, 240, 318n, 334n, 336n, 337n, 340n, 348n, 379n, 395n
Broertjes, Pieter 336n
Bruckner, Pascal 240, 331n, 347n, 379n, 399n
Bucher, Rainer 39, 324n
Buijs, Frank J. 357n
Burleigh, Michael 43-46, 324n, 326n
Burley, Mikel 335
Buruma, Ian 239, 330n, 331n, 390n, 391n
Bury, J. B. 330n, 347, 365n, 367n, 369n, 372n, 381n, 384n, 387n

Cahill, Thomas 356n
Caldwell, Christopher 315, 328n, 391n
Canavaugh, William T. 355n
Caute, David 357n, 389n
Chaves, Mark 365n
Chavot, Pierre 361n
Cheadle, Rand 352n
Chervel, Thierry 331n, 347n, 351n, 390n, 391n, 396n
Chesnot, Christian 57, 71, 306, 334n, 398n
Chorus, Jutta 331n
Clack, Beverley 396n
Clack, Brian 396n
Cliteur, Paul 326n, 329n, 333n, 334n, 339n, 346n, 350n, 351n, 358n, 361n, 364n, 371n, 381n, 383n, 385n, 394n, 396n, 400n
Cohen 21, 240n, 333n, 339n, 357n, 399n
Cohen-Almagor, Raphael 357n
Cohn, Haim H. 388n
Collins, John T. 140, 161, 163, 164, 165, 224, 226, 235, 352n, 355n, 360n, 377n
Coogan, Michael 377n
Cook, David 343n
Craig, Alex 338n
Croes, Marnix 322n
Crosby, Stephen 399n
Crumb, R. 87, 338n

Dalrymple, Theodore 326n, 327n, 356n
Darwish, Nonie 297, 395n
David, Brian 370n
Davis, Joyce M. 343n
Dawkins, Richard 16, 17, 39-41, 45-48, 161, 216, 217, 219, 265, 266, 325n, 327n, 332n, 343n, 359, 362, 364, 374n, 375n, 384n, ,393n
Delaney, Carol 360n, 361n
Delcambre, Anne-Marie 140-142, 288, 352n, 353n, 392n
DeLong-Bas, Natana J. 398n
Demant, Peter R. 349n, 357n, 387n
Dennett, Daniel C. 181, 182, 363n
Dershowitz, Alan 119, 329n, 338n, 346n, 379n
Desai, Meghnad 89, 114-118, 136, 145, 252, 285, 289-292, 322n, 327n, 330n, 339n, 345n, 346n, 350, 383n, 387n, 389n, 392n
Deussen, Paul 368n
Diderot, Denis 38, 197, 222, 223, 369n
Dillon, John 365n, 368n
Djavann, Chadortt 386n
Domke, David 318n
Donner, J. P. H. 110, 111, 137, 139, 238, 284, 344n
Drachmann, A. B. 187, 199, 356n, 365n
Dragon, Tristan 357n
Draï, Raphaël 358n
Drayer, Elma 341n, 398n
D'Souza, Dinesh 41-43, 107, 233, 343n
Duffy, Eamon 382n
Eagleton, Terry 324n, 326n, 367n
Edmonds, David 377n
Edmundson, Mark 372n
Ehrman, Bart D. 338n
Eidinow, John 377n
Eliot, T. S. 183, 217, 356n,364n, 375n
Ellian, Afshin 10, 29, 66, 89, 311, 319n, 323n, 328n, 330n, 331n, 334n, 338n, 339n, 341n, 344n, 348n, 349n, 379n, 390n, 391n, 395n, 398n, 399n
English, Richard 342n
Ephimenco, Sylvain 331n
Esman, Abigail 60, 328n, 330n, 331n
Evans, G. R. 378n
Evenhuis, Angela 388n
Eyerman, Ron 330n

Feiler, Bruce 358n
Feldman, Louis H. 235, 236, 377n, 378n
Fergusson, David 243, 380n
Fernandes, Edna 351n
Ferry, Luc 372n
Feuerbach, Ludwig 162, 206, 359n, 372
Fichte, Johann Gottlieb 197, 369n
Finkelstein, Israël 226, 377n
Fischer-Fabian, S. 340
Fishburn, Matthew 338n
Fisk, Robert 242, 252, 380n
Flew, Antony 323n
Fourest, Caroline 240, 304, 318n, 321n, 329, 346, 358, 373n, 379n, 393n, 397n, 398n, 399n, 400n
Fox, Robin Lane 338n
Fransen, Ad 330n

Frazer, James G. 178, 363n
Frégosi, Franck 329n
Freud, Sigmund 33, 13, 209, 317n, 367n, 372n
Friedenthal, Richard 388n
Friedman, Thomas L. 317n, 321n
Frisch, Max 238, 379n, 394n
Froese, Paul 372n
Frum, David 394n
Fukuyama, Francis 274-279, 284, 288, 292, 294, 324n, 386n

Gabriel, Brigitte 297, 395n
Gadamer, Hans-George 352n
Gagarin, Michael 365n
Gardner, Martin 325n
Gaubert, Patrick 348n, 393n
Gellman, Barton 111, 112, 113, 345n
Gelvin James L.376n
Gergel, Tania 365n, 368n
Gibbon, Edward 13-15, 317n
Glover, Jonathan 312, 399n
Gogh, Theo van 51, 52, 61, 68, 69, 75, 90, 113, 237-239, 286, 287, 327n, 328n, 330n, 331n, 351n, 390n, 391n
Goldberg, Michèlle 318n, 399n
Goldhill, Simon 356n
Goosen, Louis 361n, 378n, 384n
Gove, Michael 349n, 394n
Gozlan, Martine 353n
Graaf, Beatrice de 329n
Grabner-Haider, Anton 39, 324n
Graham, Roderick 370n, 371n, 376n
Grant, Michael 338n
Gray, John 36, 44-46, 194, 305, 324n, 326n, 327n, 355n, 367n
Grayling, A. C. 139, 219, 324n, 352n, 367n, 368n, 371n, 375, 398n
Groen, Janny 337n, 342n, 357n
Gruyter, Caroline de 325n, 367n, 369n, 372n, 373n
Guiora, Amos N. 18, 319n, 350n

Haffner, Sebastian, 386
Halkin, Hillel 54, 107, 329, 343
Hanfeld, Michael 349n, 387n
Harris, Sam 16, 17, 41, 46, 161, 235, 318n, 324n, 325n, 359n
Hartmann, Eduard von 344n
Hatch, Edwin 356n,
Haught, James A. 342n
Heck, Paul L. 319n, 353n
Hedges, Chris 36, 324n
Hegeman, Roxana 319n, 320n
Heinrich, Elisabeth 333n, 369n, 389n
Henninger, Daniel 30, 322n
Herriot, Peter 327n
Heschel, Susannah 325n
Hesemann, Michael 39, 324n
Hick, John 177
Hill, Jim 47, 48, 352n, 380n, 386n
Hinnells, John R. 358n
Hirsi Ali, Ayaan 26, 90, 127, 297, 299, 320n, 336n, 344n, 390n, 391n, 393n, 395, 396n
Hirst, Michael 381n, 382n
Hitchens, Christopher 17, 35, 36, 40, 46, 161, 324n, 325n, 340n, 347n, 359n, 362n, 364n, 383n, 398n
Holbach, Paul Henri Dietrich baron d' 7, 38, 194, 197, 198, 210-224, 226, 228, 243, 245, 247, 255-260, 296, 376n, 381n, 383n, 384n

Holden, Barry 387n
Holman, Theodor 328n, 331n, 379n,
Hornby, A. S. 328n
Horowitz, David 389n
Houtman, Cornelis 361n
Hume, David 7, 193-195, 197-210, 214-224, 226, 228, 243-245, 369n, 370n, 371n, 372n, 373n, 374n, 376n, 377n
Hunswick, Andrew 376n, 377n
Huntington, Samuel P. 276-279, 284, 288, 292, 294, 355n, 385n, 386n

Ibn Khaldûn 309, 399n
Ibn Warraq 288, 339n, 389n
Ibrahim, Raymond 327n, 375, 388n
Ignatieff, Michael 399n
Irwin, Robert 389n
Ismail, Salwa 349n
Izenberg, Dan319n

Ja'far, Zein 349n, 387n
Jahangir, Asma 209, 373n
Janis, Mark W. 347n
Janse, Sam 385n
Jansen, Hans 114, 322n, 345n, 390n
Jardine, Lisa 322n, 383n
Jellinek, Georg 374n
Jerozolimski, Ariel 319n
Jespersen, Karen 33, 68, 69, 98, 131, 238-240, 298, 323n, 334n, 341n, 348n, 379n, 395n
Juergensmeyer, Mark 34, 324n, 342n, 367n

Kant, Immanuel 196, 197, 369n, 374n, 390n
Käuflein, Albert 342n
Kaufman, Robert G. 394n
Kaufmann, Eric 34, 97, 146, 209, 210, 304, 315, 324n, 331n, 341n, 355n, 373n
Keane, David 336n, 369n
Kekes, John 321n
Kelek, Necla 240, 297, 299, 318n, 379, 395n
Keller, Timothy 365n
Kelsay, John 144, 354n
Kepel, Gilles 144, 294, 327n, 354n, 386n, 387n, 388n, 389n, 394n
Kermode, Frank 358n, 373n
Keyser, Jason 317n
Khader, Naser 298, 299, 355n
Khomeini, Ayatollah Ruhollah 61, 69, 124, 138, 227, 252, 253, 256, 276, 281-283, 314, 330n, 387n
Kim, Sebastian C. H. 336n
Kimball, Roger 334n
Kintzler, Catharine 329n
Kirchhoff, Jochen 369
Kirsch, Jonathan 147, 157, 158, 267, 268, 355n, 359n, 362n, 374n, 384n, 385n
Kitto, H. D. F. 356n
Klausen, Jytte 76, 92-95, 98, 99, 121, 332n, 336n, 340n
Kluveld, Amanda 398n
Kolenikova, Blanka 332n
Kools, Frank 320n
Kors, Alan Charles 369n
Kovacs, Stéphane 337n, 348n
Kranenburg, Annieke 342n, 357n
Kranenburg, R. 378n
Kretzmann, Norman 360n

Kruijf, Gerrit de 260, 261, 265-267, 384n
Kruk, Marijn 328n, 329n
Kuipers, Giselinde 321n
Küng, Hans 357n
Kurtz, Paul 301, 302, 396n, 397n
Kuschel, Karl-Josef 358n
Kwak, Arie-Jan 352n, 361n, 362n

Laborde, Cécile 329n
Labuschagne, Bart 312, 389n, 399
Lamont, Corliss 372n
Lançon, Bertrand 356n
Landau, Paul 398n
Laroui, Fouad 387n
Lawrence, Bruce 86, 317n, 327n, 380n, 383n
Le van Baumer, Franklin 382n
Lecky, W. E. H. 343n, 400n
Leclerq, Jacques 363n
Leeuwen, Th. M. van 156-158, 172, 173, 328n, 358n, 359n, 361n, 362n, 373n
Legrain, Philippe 321n
Leicht, Imke 339n
Lenoir, Frédéric 217, 356n, 375n
Lester, Toby 338n
Levy, Leonard W. 245, 380n, 381n
Lewis, Bernard 26, 113, 135, 155, 195, 278, 284, 320n, 321n, 336n, 345n, 350n, 358n, 362n, 367n, 369n, 373n, 374n, 386n, 387n
Lewy, Guenter 326n
Lincoln, Bruce 362n
Linker, Damon 320n
Linton, Anna 361n
Llosa, Mario Vargas 98, 331n, 341n
Lochhead, David 372n
Locke, John 243, 346n
Lüdemann, Gerd 161, 162, 235, 359n, 360n, 377n

Maalouf, Amin 114, 149, 241, 252, 345n, 355n, 356n, 380n, 383n
MacCulloch, Diarmaid 382n, 388n
Macfie, A. L. 389n
Macherauch, Thomas 342n
Madison, James 363n
Maidment, H. J. 374n
Majedi, Azar 395n
Mak, Geert 239, 391n
Malik, Kenan 330n, 351n
Manemann, Jürgen 366n
Manenschijn, Gerrit 310, 312, 399n
Manji, Irshad 115, 116, 346n, 396n
Manser, Martin 358n, 361n
Marbe, Nausicaa 49, 327n
Marquis, Don 320n
Marres, René 393n
Martin, Gus 328n
Mat, Joke 331n
Mazarr, Michael J. 344n
McCabe, Joseph 216, 374n
McCann, Annette 334n
McGrath, Alister E. 41, 43, 45, 46, 178, 325n, 326n, 363n, 364n
McGrory, Daniel 57, 329n
McRoy, Anthony 349n, 392n
Meddeb, Abdelwahab 140, 295, 353n, 393n, 394n
Meisels, Tamar 328
Mekhennet, Souad 349, 387
Meslier, Jean 377
Miles, Jack 157, 158, 359n, 360n
Mill, John Stuart 64-66, 86, 102,

106, 332n, 333n, 338n, 343n, 346n, 364n, 372n
Milton, John 346n
Mirza, Munira 349n, 387n
Mleynek, Sherryll 360n, 384n
Moberly, R. W. L. 360n
Molier, G. 380n
Moller Okin, Susan 89, 333n, 339n
Momen, Moojan 342n
Morreall, John 321
Mossner, Ernest C. 200, 370n, 371n, 377n
Moussalli, Ahmad S. 344n
Muller, E. R. 51, 53, 54, 322n, 323n, 328n, 351n, 388n
Murphy, Francis X. 382n
Murray, Douglas 348n
Musallam, Adnan A. 349n

Nails, Debra 367n
Naoum Nehmé, Hala 398n
Neef, Heinz-Dieter 361n
Neiman, Susan 362n
Nelson-Pallmeyer, Jack 34, 323n, 359n, 367n
Neuhaus, Richard John 396n
Neumann, Peter R. 321n, 350n
Newman, F. W. 106, 177, 343n, 362n
Nicolaï, Atzo 334n
Nielsen, Kai 396n
Nietzsche, Friedrich 193, 208, 325n, 367n, 369n, 372n, 374n
Nieuwenhuys, E. C. 321n
Nikiprowetzky, V. 370n, 373n
Noort, Ed 384n
Noxon, James 370n

Olgun, Ahmet 331n

Paine, Thomas 196, 313-315, 369n, 384n, 394n, 397n, 400n
Pam, Max 328n, 398n
Perle, Richard 394n
Peterson, Erik 319n, 366n
Petriburg, M. 381n
Phares, Walid 105, 288, 342n, 345n, 379n, 389n, 392n
Philipse, Herman 344n, 352n
Phillips, Kevin 14, 15, 318n,
Phillips, Melanie 49, 121, 327n, 332n, 346n, 347n, 349n, 351n, 380n, 392n, 394n
Philpott, Daniel 147, 344n, 350n, 375n, 383n
Pipes, Daniel 142, 330n, 338n, 348n, 351n, 353n, 354n, 386n, 392n
Pittelkow, Ralf 33, 68, 69, 98, 131, 238, 239, 240, 298, 323n, 334n, 341n, 348n, 379n, 395n
Plantinga, Richard J. 384n
Plato 185, 196, 197, 363n, 365n, 368n, 375n
Podhoretz, Norman 389n
Pojman, Louis 360n
Popkin, Richard H. 365n
Préposiet, Jean 368n

Qaradawi, Yusuf al- 302-305, 397n
Quinn, Philip L. 357n, 360n

Rachels, James 168, 323n, 360n, 363n,
Rad, Gerhard von 161, 163, 235, 360n, 383n
Radbruch, Gustav 375n
Raddatz, Hans-Peter 288, 392n
Rae, Murray 360n
Ramadan, Omar 378n

Randall, David 335
Ratzinger, Joseph 357n
Raymond, Ibrahim 327n, 364n, 366n, 375n, 388n
Ree, Erik van 333n
Remarque, Philippe 320n, 322n
Renan, Ernest 182, 183, 190, 197, 363n, 364n, 372n
Reve, Karel van het 125, 128, 341
Roberts, Andrew 85-87, 131, 337n, 338n, 343n, 348n
Robertson, J. M. 243, 340, 380
Robinson, Richard 134, 174, 175, 310, 321, 349, 361, 389
Rodinson, Maxime 141, 353
Rolfe, Mark 336
Rooy, Wim van 380
Rosa, Peter de 383n
Rose, Flemming 75, 76, 82, 83, 86, 88, 335n, 336n
Rosenthal, U. 323n, 351n, 388n
Rousseau, Jean-Jacques 106, 224, 343n, 377n
Rowe, William L. 363n, 370n
Rowley, Anthony 318n
Roy, Oliver 344n, 389n, 391n
Ruether, Rosemary Radford 161, 359n
Ruffini, Francesco 381n, 384n
Ruitenberg, A. G. W. 328n
Rushdie, Salman 61, 69, 73, 86, 87, 90, 120, 121-125, 127, 138, 142, 152, 227, 330n, 338n, 340n, 347n, 348n, 349n, 351n, 353n, 380n, 386n, 392n, 400n
Russell, Bertrand 196, 208, 219, 363n, 372n, 375n, 385n

Saeed, Abdullah 362n
Said, Edward W. 252, 286, 321n, 383n, 389n, 390n
Santayana, George 369, 374, 396
Sardar, Ziauddin 87-90, 339n
Sarkozy, Nicolas 303, 304, 397n
Sautter, Claudia 349n, 387n
Schlesinger, Arthur 311, 399n
Schmitt, Carl 147, 319n, 355n, 366n
Schnädelbach, Herbert 41, 325n
Schneewind, J. B. 342n
Schofield, Malcolm 365n
Schopenhauer, Arthur 356n, 368n
Schwartz, Regina M. 34, 323n
Schweitzer, Albert 43, 325n, 338n
Scott, Peter 355n
Scruton, Roger 183, 356n, 364n, 375n, 386n
Secrétan, Catherine 357n
Seeliger, Anja 331n, 351n, 391n, 396n
Seifert, Heribert 337n
Selbourne, David 394n
Selengut, Charles 34, 323n, 359n, 367n
Selim, Nahed 297, 395n
Senthilkumaran, Abi 349n, 387n
Sévilla, Jean 328n, 389n
Sextus Empiricus 185-189, 365n
Sfeir, Antoine 306, 398n
Shaw, Bernard 149, 356n
Shields, Jon A. 320n
Shires, Henry M. 381
Shore, Zachary 393
Sifaoui, Mohamed 240, 334n, 379n
Sifry, Micah L. 329n
Silberman, Neil Asher 226, 377n
Singer, Peter 233, 320n, 358n, 378n
Sjöberg, Mikael 361n
Sjouwerman, Petra 335n

Smart, Ninian 178, 363n, 393n
Smith, Steve 355n
Snel, Bert 322n
Snijders, L.A. 171, 229, 345n, 358n, 361n, 373n, 374n, 377n, 378n
Södig, Thomas 366n
Sokal, Alan 337n
Sookhdeo, Patrick 379n
Sorel, Georges 144, 354n
Spaaij, R.F.J. 328
Sparn, Hans-Christoph 366n
Spencer, Herbert 139, 146, 284, 349n, 352n
Spencer, Robert 141, 142, 288, 353n, 379n, 392n
Stalin, I.V. 36-39, 41, 42, 325n
Stangroom, Jeremy 373n, 378n
Stark, Rodney 367n, 381n
Steinberg, Guido 15, 114, 318n, 341n, 345n, 380n
Stenger, Victor J. 219, 318n, 359n, 375n
Steyn, Mark 34, 94, 324n, 330n, 339n, 341n, 355n, 386n
Sturzo, Luigi 381n, 384n
Sultan, Wafa 294, 299, 345n, 394n, 395n
Suurland, David A.J. 389n
Sweet, Rosemary 381n
Sweetman, Brendan 178, 363n
Swomley, John M. 384n

Taheri, Amir 347n, 386n
Taliaferro, Charles 357n, 358n
Tate, Andrew 320n
Taylor, A.E. 370n
Taylor, Richard 375n
Teehan, John 318
Thatcher, Adrian 352n, 362n
Thie, Merel 345n
Thiselton, Anthony C. 397n
Tibi, Bassam 138, 142, 143, 143, 144, 145, 147, 303, 305, 309, 310, 344n, 349n, 350n, 351n, 354n, 379n, 388n, 392n, 398n, 399n
Tilghman, B.R. 370n
Trapnell, William H. 381n
Trevelyan, G.M. 249, 250, 382n
Trigg, Roger 399n
Troost, Nanda 335, 336, 348n
Tweyman, Stanley 369n, 374n

Ueberweg, Friedrich 196, 368n

Venner, Fiametta 304, 318n, 329n, 358n, 373n, 397n
Verhofstadt, Dirk 324n, 332n, 333n, 412n
Vermaat, Emerson 346n, 389n
Verwey, Johan Pieter 348
Vidal, Gore 366n, 383n
Viteritti, Joseph 399n
Voegelin, Eric 147, 355n
Voltaire 182, 183, 188, 189, 197, 223, 231, 364n, 365n, 369n
Vorländer, Karl 196, 368n

Wadhams, Nick 317n, 335n, 385n
Waldron, Jeremy 398n
Watson, Peter 13, 14, 317n
Weber, Max 9, 353n, 373n, 378n
Weller, Paul 330n, 351
Werleman, C.J. 385n
West, Patrick 371n
Westelaken, Gijs van de 328, 331n, 379n
Westergaard, Kurt 59, 61-64, 70-77, 79, 82-84, 87, 88, 91, 92,

100, 103, 104, 107-109, 117, 118, 125-132, 147, 168, 209, 211, 219-221, 231, 236, 237, 239, 240, 260, 275, 283, 292, 329n, 334n, 335n, 336n, 337n, 340n, 348n
Westermarck, Edward 374n
White, A. D. 393n
Widmann, Joachim 369n
Wijk, R. de 323n, 351n, 388n
Wilders, Geert 49, 64, 78, 113, 114, 127, 327n, 345n, 348n, 350n, 393n
Wilkinson, Philip 321n
Wilson, A. N. 343n
Wilson, Arthur M. 369n
Wilson, Derek 382n
Wilson, Emily 367n
Witheridge, Annette 334n
Woodruff, Paul 365n
Wright, Robert 157, 158, 359n, 373n

Zeller, Eduard 368n
Zoethout, C. M. 10, 386n, 399n
Zohar, Zion 20, 319n
Zwagerman, Joost 393n
Zwemer, Samuel M. 343n

Bij De Arbeiderspers verschenen ook:

Moderne Papoea's. Dilemma's van een multiculturele samenleving

Zijn er grenzen aan de tolerantie? Of moet je ook intolerantie tolereren? Vragen die aan de orde van de dag zijn. In *Moderne Papoea's* gaat Paul Cliteur uit van dagelijkse voorvallen die ons confronteren met de culturele verschillen in opvatting in een pluriforme samenleving.

Cliteur gaat 'gevoelige onderwerpen' niet uit de weg: moeten hoofddoekjes worden gedoogd bij de rechterlijke macht en in het openbaar onderwijs? Zijn culturen wezenlijk gelijkwaardig? Hij gaat dieper in op tolerantie als voornaamste deugd in een multiculturele samenleving en de vrijheid van meningsuiting als voornaamste expressie daarvan. Cliteur benadert het verhitte debat rond politiek-morele kwesties als de doodstraf, migratie, asiel en racisme met een nuchtere blik en rationele, aan de rechtsfilosofie en de ethiek ontleende argumenten.

In *Moderne Papoea's* peilt Cliteur de morele staat van Nederland; hij gaat op zoek naar een minimum van consensus en wijst cultuurrelativisme af ten gunste van een liberaal of kosmopolitisch multiculturalisme.

*Zijn consequent volgehouden socratische redeneertrant [...] levert een scherpzinnige ontmaskering op van al te gemakzuchtig of al te modieus cultuurrelativisme. – Jan Blokker in *de Volkskrant*

*Een krachtdadig geformuleerde essaybundel, met een kristalheldere thematiek. – Stephan Sanders in *Vrij Nederland*

Tegen de decadentie. De democratische rechtstaat in verval

Zwengelde Paul Cliteur in *Moderne Papoea's* het debat aan over de multiculturele samenleving, integratie en inburgering, in *Tegen de decadentie* keert hij zijn blik naar binnen: een discussie over onze waarden, zo stelt hij, is ook een discussie over ons eigen systeem. De grondslagen van ons systeem staan echter niet meer duidelijk overeind. Het lijkt alsof we 'decadent' geworden zijn. Dat is een probleem, want je kunt nieuwkomers moeilijk een norm van integratie voorhouden als je niet eens weet waarín ze zouden moeten integreren.

Cliteur analyseert de interne spanningen in de democratische rechtstaat, stelt prangende vragen bij onze centrale staatsinstellingen, gispt de anarchie in ons openbaar bestuur als het gevolg van de non-conformistische dialectiek van '68, raadt religie als instrument tot inburgering dringend af, en bepleit eens temeer een heroriëntatie op het Grieks-Romeinse gedachtegoed als fundament van ons waardesysteem. In *Tegen de decadentie* lanceert Cliteur een conservatieve cultuurkritiek met een ferme vermaning aan ons systeem in verval: de gevaren die ons bedreigen komen niet van buiten, maar zijn we zelf.

* Een van de belangrijkste neoconservatieve stemmen in Nederland. – Erik Bracke in *De Tijd*
* Cliteur legt in heldere taal uit wat een rechtsstaat is, om vervolgens aan de hand van vele voorbeelden te laten zien hoe deze in verval is geraakt. – Aly Knol in *Haagsche Courant*

Moreel Esperanto. Naar een autonome ethiek

Geconfronteerd met de problemen waarvoor religieus fundamentalisme en terrorisme de samenleving stellen en met de filosofische ethiek als leidraad gaat Paul Cliteur in *Moreel Esperanto* op zoek naar een universele moraal die het kan stellen zonder fundering in de religie. Niet omdat religie niet belangrijk is maar juist omdat ze een enorme betekenis heeft in het leven van talloze mensen.

Cliteur bespreekt de goddelijke-beveltheorie die richtinggevend is voor de aanhangers van het jodendom, het christendom en de islam, die zich in hun daden en politieke beslissingen laten leiden door de wil van God. Hij put rijkelijk uit de geschiedenis en de actualiteit, van de historische, religieus gesanctioneerde moord van Balthasar Gerards op Willem van Oranje tot de recente turbulentie rond de Deense spotprenten, om zijn pleidooi te onderbouwen voor de scheiding van moraal en religie. Daarnaast schetst hij de contouren (en de noodzaak) van een van religie bevrijde, autonome ethiek in de toekomst.

* Een prachtig boek. – *De Standaard*