



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Islam, Europa en de joods-christelijke beschaving

Berger, M.S.

Citation

Berger, M. S. (2017). Islam, Europa en de joods-christelijke beschaving. *Tijdschrift Voor Religie, Recht En Beleid*, 8(2), 36-56.
Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/56529>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License:

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/56529>

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

Islam, Europa en de ‘joods-christelijke beschaving’

Maurits Berger

De term ‘joods-christelijke beschaving’ dateert van de tweede helft van de twintigste eeuw, maar wordt sinds kort steeds vaker gebruikt door politici en beleidsmakers. Het lijkt geen toeval te zijn dat dit direct samenhangt met de discussie over de positie van de islam in Europa. Dit artikel is een kritische beschouwing van de betekenissen van de diverse onderdelen van deze term: wat is zo christelijk aan de Europese beschaving, wat is het joodse aandeel daarin, en wat is de rol van de islam? Opvallend is dat ‘joods-christelijke’ cultuur of beschaving vaak wordt gezien als een historisch ononderbroken proces, terwijl juist de tweede helft van de twintigste eeuw een duidelijke breuklijn vertoont met de daaraan voorafgaande geschiedenis als het gaat om waarden en religiebeleving. Evenzeer opvallend is dat het onderscheid tussen religie als godsdienst en als cultuurdrager vaak niet wordt gemaakt, en evenmin tussen de beginselen en de praktijk van een godsdienst. Met als gevolg dat de term ‘joods-christelijke beschaving’ op zeer slordige of selectieve wijze wordt gebruikt, waarbij die term vooral tot doel lijkt te hebben de islam uit te sluiten.

De aanwezigheid van moslims in West-Europa is van recente datum en is een historisch unieke gebeurtenis.¹ Het is opmerkelijk dat deze nieuwe bevolkingsgroep, die in omvang niet groter is dan 4% van de Europese bevolking,² zo’n controversie heeft veroorzaakt. Natuurlijk, de terroristische aanslagen gepleegd door moslims hebben de verhoudingen op scherp gezet. Maar het ‘islamdebat’ dateert al van meer dan tien jaar vóór de eerste aanslag in Europa. Nog opmerkelijker is dat de religie van de islam, meer nog dan de moslims zelf, in West-Europa tot waarlijke identiteitsvragen heeft geleid. Habermas merkte daarover op: ‘De moslimse burendwingen de christelijke burger om zich te verhouden tot de praktijk van een rivali-

- 1 Een uitzondering is Spanje, waar circa achthonderd jaar moslims hebben geleefd; vanaf 711 woonden en regeerden zij in Spanje, vanaf 1499 was het verboden om moslim te zijn, en vanaf 1609 werden alle voormalige moslims die formeel bekeerd waren (de zogenaamde *moriscos*) gedeporteerd.
- 2 Weinig Europese landen hebben censuscijfers op basis van religie. Voor zover deze cijfers er wel zijn, berusten zij op schattingen, waarbij vooral de definitie van ‘moslim’ problematisch is. Maar als alle min of meer erkende cijfers worden opgeteld, dan bedraagt het aantal moslims 15-17 miljoen (3%) in West-Europa, 17-19 miljoen (3,5-4%) in de Europese Unie, en 24-26 miljoen (4,5-5%) in het Europees continent dat wordt begrensd door Rusland, Belarus en Oekraïne. Zie o.a. B. Schepeleers Johansen & R. Spielhaus, ‘Counting Deviance: Revisiting a Decade’s Production of Surveys among Muslims in Western Europe’, *Journal of Muslims in Europe* 2012, 1, p. 81-112.

serend geloof. En zij geven de seculiere burger ook een scherper bewustzijn van het fenomeen van een publieke aanwezigheid van religie.³

Bespiegelingen over de aard van de islam en hoe deze zich verhoudt tot Europa zijn het niveau van borrelpraat en academische discussie inmiddels ontstegen, en zijn onderdeel geworden van politiek en beleid. Dit artikel wil zich richten op een bijzonder onderdeel van deze discussie, namelijk de uitspraken van diverse politici en regeringsleiders dat Nederland, of Europa, deel zou uitmaken van een 'joods-christelijke beschaving'. Dergelijke bewoordingen dateren van na de Tweede Wereldoorlog, maar doen de laatste tien jaar steeds vaker opgeld. En ze zijn niet voorbehouden aan rechts-populistische politici. Zo werd in 2005 overwogen om in de preambule van de nieuwe 'grondwet' van de Europese Unie op te nemen dat de joods-christelijke beschaving een van de pijlers was van Europa. Dit was op verzoek van Giscard d'Estaing, de voorzitter van de werkgroep die deze grondwet had geschreven. Op het laatste moment is dit voorstel verworpen.⁴ Ook in Nederland zien we al enige tijd dat de term 'joods-christelijke' cultuur of beschaving door politici wordt gebruikt om de eigenheid van Nederland aan te geven. Van Geert Wilders was dit al langer bekend (ofschoon zijn PVV zich verder niet laat betrappen op enig godsdienstig sentiment⁵), maar sinds kort wordt hier ook nadrukkelijk door het CDA op gewezen.⁶ Enigszins onverwacht is daarentegen dat een partij als de VVD het eveneens nodig achtte om een dergelijke verklaring op te nemen in de beginselverklaring van de partij.⁷

Dat het hier niet gaat om vrijblijvende beschouwingen mag duidelijk zijn: deze verklaringen worden gedaan in de context van het islamdebat en de vragen rondom de identiteit van Europa en Nederland, en die twee kwesties lopen vaak door elkaar. Maar onduidelijk is wat men nu eigenlijk zegt: wat betekenen zij nu eigenlijk, die grote termen waar politici en beleidsmakers zich zo graag van bedienen? Dat is de vraag die ik aan de orde wil stellen in dit artikel. Het gaat mij daar-

- 3 'The Muslims next door force the Christian citizens to face up to the practice of a rival faith. And they also give the secular citizens a keener consciousness of the phenomenon of the public presence of religion', zie: J. Habermas, 'Notes on Post-Secular Society', *New Perspectives Quarterly* 2008, 4, p. 20.
- 4 Het Verdrag tot Vestiging van een Grondwet voor Europa werd getekend in 2004 (*Official Journal of the European Union*, 16 december 2004, C-series, nr. 310). Zie over deze specifieke kwestie: M. Heyward, 'What Constitutes Europe?: Religion, Law and Ideology in the Draft Constitution for the European Union', *Hanse Law Review* 2005, p.227-235; I. Bărbulescu & G. Andreescu, 'References to God and the Christian Tradition in the Treaty Establishing a Constitution for Europe: An Examination of the Background', *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 2009, 24, p. 207-223.
- 5 Zie de bespreking van deze ogenschijnlijke tegenstelling door Ernst van den Hemel, 'Hoezo christelijke waarden? Postseculier nationalisme en uitdagingen voor beleid en overheid' in dit nummer van *TvRRB*.
- 6 Zie bijv. S. Buma & P. Heerma, 'Gezonde Vaderlandsliefde', *Christen Democratische Verkenningen*, 2016.
- 7 VVD Beginselverklaring: 'De Nederlandse samenleving vindt haar oorsprong in de joods-christelijke traditie, het humanisme en de Verlichting. Deze beschavingsfundamenten vormen samen met de Nederlandse taal, de vaderlandse geschiedenis en de Grondwet de grondslag voor onze nationale identiteit' (vindplaats: <https://zeist.vvd.nl/info/676/vvd-beginselverklaring>).

bij niet om de retoriek en politiek van deze discussie; hoewel deze dimensies van het Europese identiteitsdebat buitengewoon interessant en relevant zijn, laat ik dat graag over aan anderen.⁸ Mijn interesse hier is niet het *waarom* van deze stellingen, maar het *wat*: als men dit soort beweringen maakt, wat wordt er dan feitelijk gezegd? Ik besef dat de ogenschijnlijke eenvoud van deze vraag bedrieglijk is, want we zullen een aantal zeer complexe termen moeten aanpakken, zoals 'identiteit', 'beschaving' en 'waarden.' En elke term afzonderlijk kan al dikke boekwerken opleveren – alleen al het WRR-rapport over de 'Nederlandse identiteit' besloeg meer dan tweehonderd pagina's.⁹ Niettemin is mijn ambitie met dit artikel om een bescheiden aanzet te geven tot het stellen van enkele basale vragen die in mijn ogen niet of onvoldoende luid zijn gesteld.

'Identiteit'

De identiteitsvraag 'wie zijn wij' komt voort uit het integratiedebat. De aanwezigheid van migranten in West-Europa – die vanaf de jaren negentig in toenemende mate werden geïdentificeerd met 'moslims' – is vanaf de eeuwwisseling mede aanleiding geweest tot nationale identiteitsdebatten die in steeds heftiger toonaarden werden gevoerd. Deze debatten waren niet zozeer ingegeven door twijfel over de eigen nationale identiteit, maar vooral om allochtonen en migranten een duidelijk beeld voor te houden waar zij aan dienden te voldoen. Want van hen werd verwacht dat zij zouden integreren.

Maar integreren in wat? In de jaren tachtig en negentig werd integratie vooral uitgelegd in sociaaleconomische termen: leer de taal, volg een opleiding, vindt een baan – kortom, zorg dat je kunt deelnemen aan het sociale en economische verkeer. En de overheid voerde een beleid waarin zij deze participatie zo veel mogelijk stimuleerde en faciliteerde.¹⁰ Maar blijkbaar had dit onvoldoende succes. Op individueel niveau liet bijvoorbeeld een onderzoek zien dat Marokkanen en Turken in Rotterdam in de tien jaar tussen 1999 en 2009 enorm waren geïntegreerd op sociaal en economisch gebied, maar dat dat geen acceptatie van de autochtone bevolking opleverde:

'Ook op dat punt stelden we [de onderzoekers – MB] vast dat Turken en Marokkanen steeds meer op autochtonen zijn gaan lijken, zij het niet op alle terreinen en niet altijd in hetzelfde tempo dat geldt voor de participatie-

8 Over dit onderwerp is veel geschreven, zie bijv. F. Barker e.a. (red.), *Europe and Its Others*, Colchester: University of Essex 1985; T. Diez, 'Europe's Others and the Return to Geopolitics', *Cambridge Review of International Affairs* 2004, 2, p.319-335; T. Judt, *A Grand Illusion. An Essay on Europe*, Londen: Penguin Books 1997; I.B. Neumann, *Uses of the Other. 'The East' in European Identity Formation*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1999; I.B. Neumann & J.M. Welsch, 'The Other in European self-definition: an addendum to the literature on international society', *Review of International Studies* 1991.

9 WRR, *Identificatie met Nederland*, Amsterdam University Press, 2007.

10 O.a. vastgelegd in de *Minderhedennota* van 1983 en de *De Contourennota integratiebeleid etnische minderheden* van 1994.

dimensie. De spanning tussen de voortschrijdende integratie enerzijds en de verslechterende onderlinge beeldvorming anderzijds wekt bij Turkse en Marokkaanse jongeren het gevoel op dat de lat voor hen telkens hoger wordt gelegd. Zij gaan voort op het pad van de integratie, maar raken tegelijkertijd uit de gratie. In reactie hierop neigen Turken en Marokkanen ertoe zich sterker af te zetten tegen hun omgeving.¹¹

Vanaf 2001 – en in Nederland vanaf 2004, na de moord op Theo van Gogh – verschoof het antwoord op de vraag 'wat is integratie' van sociaaleconomische naar sociaal-culturele factoren. Het omslagmoment hierin werd gemarkeerd door de negatieve reactie in het publieke en politieke debat op de conclusie van de Parlementaire Onderzoekscommissie Blok naar integratiebeleid, waarin werd gesteld dat de integratie van allochtonen in Nederland 'een succes' was.¹² De allochtoon mocht volgens de commissie economisch succesvol zijn geïntegreerd, in sociaal en cultureel opzicht schortte er volgens de publieke en politieke opinie nog veel aan. Ook hier was sprake van een proces: in eerste instantie werd integratiebeleid op gemeentelijk niveau geformuleerd in termen van sociale cohesie en burgerschap.¹³ Maar geleidelijk aan werd de nadruk steeds meer gelegd op culturele integratie: nieuwkomers moesten op een of andere wijze opgaan in de culturele omgangsvormen van de West-Europese samenleving waar zij woonden. Deze noodzaak tot monoculturalisme werd bekrachtigd door de regeringsleiders van Duitsland, Engeland, Frankrijk en Nederland, die in de maanden tussen oktober 2010 en februari 2011 achtereenvolgens nadrukkelijk verklaarden dat het multiculturalisme had afgedaan.

De aandacht die steeds was uitgegaan naar de moslims in West-Europa – Wie zijn zij? Wat willen zij?¹⁴ – verschoof intussen naar de autochtone inwoners zelf: 'Wie zijn wij? Wat willen wij?' Dit was in Nederland al enige tijd zichtbaar in de toeneemende populariteit van boeken, egodocumenten, bibliografieën over allerlei aspecten van de Nederlandse geschiedenis (denk aan het succes van Geert Maks *De Eeuw van Mijn Vader*). De 'canon' van de Nederlandse geschiedenis die in 2006 was vastgesteld, is hier een belangrijke exponent van: hij bevatte een overzicht van belangrijkste historische gebeurtenissen die iedere middelbare scholier – en dus ook de enorm toegenomen groep van 'allochtone' scholieren – in elk geval moest kennen.

De Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) kwam in 2007 met een lijvig rapport over Nederlandse identiteit waarin hij afraadde om uit te gaan van een enkele identiteit waar iedere Nederlander zich aan diende te conformeren.

11 H. Entzinger, 'Integratie, maar uit de gratie', *Migrantenstudies* 2009, 1, p. 8-23.

12 Commissie Blok, *Onderzoek Integratiebeleid*, Den Haag, Tweede Kamer 2003/04, 28689-9.

13 Zie bijv. de beleidsnota's 'Wij Amsterdammers' (2004) van de gemeente Amsterdam, 'Meedoen of Achterblijven' (2004) van de gemeente Rotterdam, 'De Kracht van Verscheidenheid' (2004) van de gemeente Utrecht, 'Participatie in Verscheidenheid' (2005) van de gemeente Breda.

14 De academische literatuur over deze vragen is alleen al in Nederland exponentieel gegroeid sinds de jaren tachtig; zie voor een overzicht M.S. Berger, 'The Netherlands', in: J. Cesari, *The Oxford Encyclopedia of Islam in Europe*, Oxford University Press 2014.

ren.¹⁵ Dit advies bleek niet bestand tegen de behoefte die steeds meer werd verwoord in de Nederlandse samenleving en die haar weerklank kreeg in de politiek: er moest een Nederlandse maat der dingen zijn waar iedereen zich aan diende te conformeren. Hoe sterk dit sentiment was, bleek uit de storm van kritiek die de anders zo populaire prinses Maxima over zich heen kreeg toen zij bij de overhandiging van het WRR-rapport verklaarde dat 'de' Nederlandse identiteit niet bestond.

Maar wat was die identiteit dan wél? Het antwoord daarop bleef men schuldig. Zoals het WRR-rapport en vele wetenschappers genoegzaam duidelijk maakten, is de definiëring van een nationale identiteit niet mogelijk. Identiteit is fluïde, constant in ontwikkeling, en daardoor wel kenbaar maar eigenlijk ongrijpbaar. Het probleem van de vraag 'Wie zijn wij?' is dat men vrij snel in het proces terecht komt dat in de sociale wetenschappen bekend staat als 'Othering': de 'wij' wordt dan gemakshalve negatief geformuleerd door het te definiëren als 'wij zijn niet zij'. Het is bijvoorbeeld moeilijk te omschrijven wat een man is, maar het is in ieder geval niet een vrouw. Hetzelfde geldt voor een beschaafd mens; dat kan makkelijker uitgelegd worden door aan te geven wat onbeschaafd is. Dit mechanisme vond ook plaats in de identiteitsdebatten in Nederland, maar al langer in West-Europese landen.¹⁶ De moslims en hun islam nemen daarin een belangrijke rol in, doordat zij dienen als het fotonegatief van het nationale zelf van de Nederlander, en de Europeaan.¹⁷

'Joods-christelijke' beschaving?

Een belangrijk onderdeel van dit identiteitsdebat is de stelling dat Nederland – en 'Europa' – zijn wortels heeft in een joods-christelijke beschaving (soms wordt daar 'humanistisch' aan toegevoegd). Strikt genomen sluit deze terminologie een aantal andere 'beschavingen' uit, zoals de (heidense) Griekse en Romeinse beschavingen – hoewel dat niet de bedoeling lijkt te zijn –, maar vooral ook de (islamitische) Andalusische en Ottomaanse beschavingen. Ook kan men zich afvragen of de Byzantijnse beschaving buiten de boot valt, gezien de eeuwenlange diepe animositeit tussen het katholieke en orthodoxe deel van Europa (met als dieptepunt wellicht dat Constantinopel in 1204 door de legerscharen van de Vierde Kruistocht werd geplunderd en daar gedurende zestig jaar een katholiek bewind was gevestigd). Niettemin lijkt uit de context waarin deze terminologie wordt gebruikt vooral 'de islam' het doelwit van uitsluiting te zijn. In de woorden van Talal Asad: '[Europe] is ideologically constructed in such a way that Muslim immigrants can not be satisfactorily be represented in it.'¹⁸

15 WRR 2007.

16 M.A. Perkins, *Christendom And European Identity, The Legacy Of A Grand Narrative Since 1789*, Berlijn/New York: Walter de Gruyter 2004, p. 187.

17 Voor een uitgebreidere analyse van dit proces, zie p. 28-31 in mijn *A Brief History of Islam in Europe. Thirteen Centuries of Creed, Conflict and Coexistence*, Leiden University Press 2014.

18 T. Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press 2003, p. 159.

Maar afgezien van de vraag wie er allemaal *niet* bij deze beschaving zouden horen, is belangrijker te kijken wat deze beschaving omvat: wat bedoelt men met de 'christelijke beschaving' van Europa, en wat is precies de joodse component van deze beschaving? Om daar antwoord op te geven moeten we ons eerst buigen over de term 'beschaving' in de context van Europa.

Een 'Europese beschaving'

In termen van militaire, intellectuele, culturele en commerciële welvaart kan Europa zonder meer terugblikken op een rijke beschaving. Moderne Europeanen lijken de Europese beschaving echter ook te zien als een historische eenheid en enkelvoudige identiteit. Dat verhoudt zich moeilijk met de lange geschiedenis van interne verdeeldheid en conflicten in Europa, met name op politiek en religieus terrein. De historicus Tony Judt, die met scherpe pen heeft geschreven over de 'illusie' van de Europese eenheid, merkte op dat een typische eigenschap van de Europeanen is dat zij eensgezind zijn in het steeds maar wijzen op hun onderlinge verschillen: 'Indeed, drawing distinctions among and between themselves has been one of the defining obsessions of the inhabitants of the continent.'¹⁹

De beeldvorming over de Europese eenheid en identiteit is wel aangeduid als een voortzetting van dit 'grote verhaal van Europa' ('the grand narrative of Europe').²⁰ Het is een denkwijze die aan populariteit won met de oprichting van de Europese Unie, en in een stroomversnelling raakte met de val van de Berlijnse Muur in 1989. Vanaf toen stond de eenheid van het Europese continent centraal. Maar deze aanname van een eenheid riep vooral ook vragen op: wat was dat 'ene' Europa, hoe zag het zichzelf, en hoe wilde het zichzelf na deze ingrijpende veranderingen vorm gaan geven? De discussie over deze 'Europese Kwestie' richtte zich in eerste instantie op de politieke en juridische structuren.²¹ En ook leidende intellectuelen in deze discussie, zoals Jurgen Habermas, Charles Taylor, Alain Touraine en Will Kymlicka, die zich toededen op noties als multiculturalisme en pluriformiteit, deden dat in termen van burgerschap en (minderheids)rechten.²² Maar met de aanslagen van 11 september 2001 richtte de discussie zich in toenemende mate op de religieuze en culturele aspecten van de identiteit van Europa en zijn lidstaten. En deze identiteit werd vervolgens terug geprojecteerd op de Europese beschaving: het huidige Europa zou een voortzetting zijn van deze 'joods-christelijke' beschaving. De vraag die wij ons nu willen stellen is wat precies het christelijke en joodse aandeel was in deze Europese beschaving.

19 Judt 1997, p. 46.

20 Perkins 2004, p. 165.

21 N. AlSayyad & M. Castells (red.), *Muslim Europe or Euro-Islam. Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization*, Lanham: Lexington Books 2002, p. 182.

22 J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt: Suhrkamp 1996; A. Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et Différents*, Parijs: Fayard 1997; C. Taylor, 'Multiculturalism and "The Politics of Recognition": an essay', in: A. Guttman (red.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press 1992; W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press 1995.

Maurits Berger

Het christelijke aandeel van de Europese beschaving

Het feit dat bijna alle Europeanen vanaf de vroege Middeleeuwen in religie en wereldvisie christelijk waren, en zowel de kerk – eerst katholiek, later ook de diverse protestantse denominaties – als haar religie zo'n enorme rol speelden in Europa, is op zich al voldoende om de Europese beschaving 'christelijk' te noemen. Toch kunnen hier enkele kritische voetnoten bij geplaatst worden.

Ten eerste is de vraag of het enkele feit dat de inwoners van Europa christen waren, hun beschaving daarmee ook christelijk was. Want was er, afgezien van bepaalde kunstvormen en bepaalde juridische en bestuurlijke structuren, nou precies 'christelijk' aan wat al deze mensen met elkaar voortbrachten? Handel, oorlog, wetenschappen, bouw van steden, kastelen en paleizen – wat was hier nu precies christelijk aan, anders dan dat degenen die zich hiermee bezighielden veelal gelovige 'christenen' waren?

Ten tweede is de suggestie van een christelijke eenheid ('christendom') historisch niet geheel juist. Jawel, iedereen was christelijk, maar mede vanwege datzelfde christendom hebben Europese landen en volkeren elkaar eeuwenlang bevochten. We hoeven alleen maar te denken aan de Inquisitie, de vele interne kruistochten (die in aantal de kruistochten in het Midden-Oosten ver overtroffen), de Reformatie, de Dertigjarige Oorlog. En ook het beeld dat Europa deze interne verdeeldheid terzijde schoof zodra het geconfronteerd werd met de gemeenschappelijke vijand 'islam', is onjuist. Islamitische rijken als Andalusië en het Ottomaanse Rijk waren een onderdeel van het continent en bliezen hun eigen partij mee in deze conflicten. Zo heeft Frankrijk gedurende drie eeuwen een militair verbond gehad met de Ottomanen en heeft het hen zelfs gesteund in de strijd tegen het Wenen van de Habsburgers, in de hoop dat deze Franse aartsvijand eens goed aangepakt zou worden.²³ En Nederland heeft in 1610 een kortstondige militaire coalitie gesloten met de sultan van Marokko, zodat deze Spanje zou bestoken en zo de druk van de Tachtigjarige Opstand zou halen.²⁴ Het beeld van een monolithisch 'christelijk' Europa dat zich eeuwenlang teweer gesteld zou hebben tegen de aanvallen van 'de islam', is geen weergave van de historische werkelijkheid.

Tegenover beide kritische noten zou men kunnen stellen dat de ontwikkeling van een beschaving niet noodzakelijkerwijs vredig hoeft te verlopen. Onderdrukking en vervolging zijn ook kenmerken geweest van andere grote beschavingen. Van belang is dat Europa zich met vallen en opstaan heeft ontwikkeld tot wat het nu is. En het christendom heeft daar zonder meer, ten goede of ten kwade, een rol in gespeeld: het was een macht waar men niet omheen kon, of het nu stimulerend werkte of juist opriep tot verzet. Het christendom was zonder meer het referentiekader van de Europeaan.

23 Zie o.a. D.L. Jensen, 'The Ottoman Turks in Sixteenth Century French Diplomacy', *The Sixteenth Century Journal* 1985, 4, p. 451-470; W.E. Watson, *Tricolor and Crescent: France and the Islamic World*, Westport, Praeger Publishers 2003, p. 11 e.v.

24 A. Benali & H. Obdeijn, *Marokko door Nederlandse ogen, 1605-2005*, Amsterdam: Arbeiderspers 2005.

Een radicale breuk?

Maar geldt dat referentiekader ook voor de moderne Europeaan? In veel opzichten heeft het huidige Europa zich immers aan deze premoderne christelijke beschaving ontworsteld. Veel van wat wij tegenwoordig beschaving noemen – de vrijheid van denken en expressie in politiek, kunsten en wetenschappen – heeft zich in de premoderne periode juist ontwikkeld *ondanks* kerk en geloof. De Verlichting, waar Europa zo enorm trots op is, was zelfs een vorm van verzet tegen kerk en godsdienst. Europa kent immers een lange geschiedenis van geloofsvervolgung, godsdienstoorlogen en censuur van wetenschappers en filosofen.²⁵

De waarden die thans heersend zijn in Europa, en die met name door het project van de Europese Unie worden belichaamd, vormen een – vaak radicale – breuk met die christelijke voorgeschiedenis. Met name de vrijheden zoals vastgelegd in het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens zijn historisch een bijzondere ontwikkeling. Nimmer in de geschiedenis van Europa zijn de vrijheden van religie en expressie zo verregaand doorgevoerd. De premoderne christelijke Europeaan zou zich daar absoluut niet in herkennen.

Nog opmerkelijker is de historische breuk met religiositeit: nimmer is Europa gedomineerd door zulke a- of zelfs antireligieuze sentimenten als nu. De uitgesproken seculiere opvattingen van het huidige Europa – zowel in religie-ervaring als in staatsinrichting – maken een beroep op de 'christelijke' beschaving dan ook op zijn minst verwonderlijk. Overigens zijn er historici die hier geen tegenstelling in zien: zij beschouwen het secularisme als een naadloos vervolg van 'het grote verhaal van Europa'. Het secularisme is dan de volgende stap in de vooruitgang van het grote Europese beschavingsverhaal, waarbij de Europeaan zichzelf primair een seculiere identiteit aanmeet (met de niet-seculiere 'moslim' als de foto-negatieve niet-Europeaan).²⁶

Een beargumenteerd tegengeluid van deze opvatting is recentelijk gehouden door Larry Siedentop in zijn *Inventing the Individual*.²⁷ Hij betoogt dat de huidige opvattingen van individualisme, gelijkheid en liberalisme voortkomen uit het christendom; hij noemt liberalisme zelfs 'het kind van het christendom', dat zich ondanks grote tegenwerking van de kerk heeft ontwikkeld.²⁸ Volgens Siedentop onderscheidt het christendom zich van alle voorafgaande godsdiensten uit de antieke oudheid door het beginsel dat iedereen gelijk is voor God. Deze religieuze kernboodschap werd niet altijd gepraktiseerd, aldus Siedentop, maar vormde wel het

25 Hierover is veel geschreven. Een grondige analyse wordt geboden in R.I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford University Press, 1987.

26 J. Cesari & S. McLoughlin, *European Muslims and the Secular State*, Londen: Ashgate Publishing 2005; S. Bracke & N. Fadil, *Islam and Secular Modernity under Western Eyes: A Genealogy of a Constitutive Relationship*, Florence: European University Institute 2008 (Working Paper RSCAS nr. 5).

27 L. Siedentop, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, Allen Lane/Penguin Random House 2014.

28 Siedentop 2014, p. 333.

uitgangspunt dat zich geleidelijk heeft ontwikkeld tot de huidige ‘westerse’ waarden.

Hoewel een zeer prikkelend betoog, kan men er enkele kanttekeningen bij maken. Het betoog van Siedentop is gebaseerd op de gedachtegangen van enkele denkers en besteedt nauwelijks aandacht aan de sociale en politieke werkelijkheden van godsdienstige censuur, oorlogen en vervolgingen. Siedentop maakt nadrukkelijk onderscheid tussen het klerikale en religieuze gedachtegoed: de benauwde en onderdrukkende opvattingen van de Kerk zijn niet dezelfde als die welke gedurende eeuwen door individuele denkers zijn ontwikkeld op basis van het oorspronkelijke christelijke gedachtegoed. Deze ont koppeling van historische werkelijkheid en ontwikkeling van een gedachte treft men ook vaak aan bij gelovigen die zich beroepen op ‘oorspronkelijke’ leerstellingen, en daarmee eigenlijk zeggen dat de eeuwenlange historische praktijk en doctrine die tussen de oorsprong van de godsdienst en het heden ligt, niet relevant is. Prominente CDA’ers als Sybrand Buma en Pieter Heerma hebben recentelijk bijvoorbeeld betoogd dat het christendom (én jodendom) staat voor de ‘volstreckte gelijkwaardigheid tussen de mensen, ongeacht hun overtuiging of achtergrond’.²⁹ Noch de letterlijke lezing van het Oude Testament en de Tenach, noch de tweeduizendjarige geschiedenis van het christendom en jodendom in Europa geeft blijk van een dergelijke volstreckte gelijkwaardigheid. Maar dat is voor de auteurs blijkbaar niet relevant: zij geven hun eigen 21ste-eeuwse lezing van de christelijke leerstellingen. (Een soortgelijke ontwikkeling ziet men overigens ook in de islam – enerzijds een eeuwenoude orthodoxie en orthopraxis zoals uitgedragen door een staat en clerus, anderzijds liberalen, feministen en democraten die, als ‘fundamentalisten’ in de ware zin van het woord, teruggrijpen op de bronnen en de oorspronkelijke boodschap van de islam.³⁰) Hoewel deze vorm van redeneren te begrijpen en te rechtvaardigen is, is dit wel een heel smalle grondslag voor een beroep op een christelijke cultuur of beschaving, als men de praktijk van die eeuwen gemakshalve buiten beschouwing laat.

Een ander probleem in het betoog van Siedentop is dat de gelijkheidsboodschap waarvan hij de historische ontwikkeling volgt een zeer exclusieve boodschap was, aangezien zij uitsluitend diende voor christenen. De gelijkheid gold zowel in theorie als in praktijk niet voor ex-christenen (afvalligen of ketters), niet-christenen (heidenen, joden, moslims), niet-heteroseksuelen, en de bijzondere categorie van slaven (volgens christelijke dogmatiek was slavernij van de ziel een groter probleem dan slavernij van het lichaam). Het ging dus eeuwenlang om ‘ons soort mensen’, en de universele gedachte van gelijkheid, ongeacht ras, kleur, geslacht of seksuele geaardheid, zoals die vandaag de dag wordt omarmd, vormt daarop een nadrukkelijke breuk.

29 Buma & Heerma 2016, p. 84.

30 Hier is veel over geschreven. Zie voor een overzicht C. Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford University Press 1998.

Het joodse aandeel van de Europese beschaving

Het joodse aandeel van de Europese 'joods-christelijke' beschaving kan op twee manieren opgevat worden: de invloed van de Joden³¹ als personen, en de invloed van het jodendom als religieus en intellectueel erfgoed. De invloed van Joden op de Europese politieke of materiële cultuur is minimaal geweest, niet in de laatste plaats omdat hun die ruimte nimmer is gegund. Joden in Europa konden nimmer koningen, leiders, architecten, schilders of bouwers zijn. Daarentegen heeft Europa wel een aantal grote denkers van Joodse huize gekend. Maimonides (1135-1204), de filosoof aan het hof van Cordoba, is het meest sprekende voorbeeld. Daarna is het enige eeuwen stil, en komt een denker als Spinoza (1632-1677) in beeld.³²

Vervolgens kende met name de negentiende en de vroege twintigste eeuw een ware stortvloed van Joodse kunstenaars, wetenschappers en intellectuelen. Dat zij zich zo nadrukkelijk konden manifesteren in de publieke, politieke, artistieke en wetenschappelijke domeinen kwam vooral doordat zij daartoe in staat gesteld werden vanwege de wetswijzigingen in veel Europese landen die het onderscheid van burgers op grond van religie ongedaan maakten. Joden waren nu dus staatsburgers, en het Europees jodendom uit deze tijd kenmerkt zich door een enthousiast omarmen van een seculier burgerschap, waarbij de nationale identiteit vaak belangrijker was dan de Joodse. Het is bijzonder triest dat zelfs in deze periode van de Europese geschiedenis het antisemitisme nog steeds zwaarder woog dan de bijdragen die deze Europeanen hebben geleverd aan de beschaving van het continent in die tijd.

De andere benadering van het joodse aandeel in de Europese beschaving is het jodendom als religieus en intellectueel erfgoed. In dat geval wordt vooral benadrukt dat deze twee godsdiensten een gemeenschappelijke bron – het Oude Testament of de Tenach – delen. De vraag is wat dan precies de gemeenschappelijkheid inhoudt die aanleiding geeft tot de term 'joods-christelijke' cultuur of beschaving. Het gebruik van dezelfde bron heeft joden en christenen namelijk nimmer tot geestverwanten gemaakt. Integendeel, zij zagen elkaar als ongelovigen, waarbij aan de zijde van de christenen bovendien het verwijt bestond dat 'de joden' schuldig waren aan de veroordeling van Jezus tot het kruis. Evenmin is er sprake geweest van enige invloed over en weer tussen joodse en christelijke theologen. Sterker nog: de paus heeft zich lange tijd het recht voorbehouden om de joden te kunnen wijzen op een foute lezing en interpretatie van hun heilige geschriften.³³

31 In de Nederlandse taal wordt 'joden' met een kleine letter geschreven wanneer de gelovigen worden bedoeld, en met een hoofdletter wanneer zij als een etnische groep, ongeacht hun geloofsbeleving, worden aangeduid.

32 Zie voor de geschiedenis van joden in Europa o.a. A. Foa & A. Grover, *The Jews of Europe after the Black Death*, California University Press 2000; S. Schama, *Belonging: the Story of the Jews 1492-1900*, Bodley Head; en voor Nederland het recentelijk verschenen J.H.C. Blom e.a., *Geschiedenis van de joden in Nederland*, Uitgeverij Balans 2017.

33 J. Muldoon, *Popes, Lawyers and Infidels*, Liverpool: Liverpool University Press 1979, p. 30-31.

Dit zou kunnen verklaren dat – voor zover ik kan nagaan – het niet de Europese Joden zijn die zich beroepen op een joods-christelijke erfenis. Deze opvatting komt vooral uit christelijke hoek. Daar gaat het echter niet zozeer om de relatie tussen de twee godsdiensten, maar het gebruik van dezelfde bronnen, en dat dit gebruik zou hebben geleid tot gemeenschappelijke waarden die nu de grondslag zouden vormen van moderne Europese waarden. Wij zagen al eerder dat deze opvatting voor de niet-betrokken lezer van het Oude Testament en de Tenach enigszins verwonderlijk is, omdat men bij een letterlijke lezing van deze bronnen de moderne waarden daar niet in terugvindt. Evenmin heeft de tweeduizendjarige geschiedenis van christendom en jodendom in Europa van dergelijke waarden blijk gegeven. Nu is het goed mogelijk dat een diepere en bredere lezing van de bronteksten tot andere conclusies leidt. Maar die conclusies zijn van recente datum: het is de christen van vandaag die deze waarden leest in de bronteksten (én zich in deze interpretatie en passant ook de joodse zienswijze toe-eigent). De uitspraak dat joods-christelijke waarden de bron zijn voor moderne waarden kan daarom op zichzelf waar zijn, maar die uitspraak is moeilijk houdbaar als men zich daarbij ook beroept op voorafgaande eeuwen van een gemeenschappelijke cultuur of beschaving die deze waarden zou hebben gedragen.

De term ‘joods-christelijke’ beschaving is in de context van Europa om diverse redenen daarom niet alleen onjuist, maar vooral ook cynisch. Laat duidelijk zijn dat de bijdragen van vele Europese Joden aan het Europese cultuuroed omvangrijk en belangrijk zijn. Maar de geschiedenis van de Joden in Europa kenmerkt zich vooral door eeuwenlange vervolging. Soms was dit onbeteugelde volkswoede die de kerk en de staat probeerden te stoppen, vaak was het ook door kerk en staat aangemoedigde of georganiseerde vervolging of zelfs verbanning. Europa is van west tot oost eeuwenlang doordrenkt geweest van antisemitisme, met een lange geschiedenis van gewelddadige uitingen daarvan, culminerend in de Holocaust.³⁴ Om nu met terugwerkende kracht te spreken over een ‘joods-christelijke’ beschaving riekt, gezien de ervaringen van Joden en het jodendom in Europa, naar een politiek-correcte goedmaking van vele zwarte pagina’s Europese geschiedenis.

‘Islamo-christelijke’ beschaving?

We hebben gezien dat de term ‘joods-christelijke beschaving’ andere cultuur- of beschavingsvormen uitsluit, waaronder die van de islam. Toch gaan er regelmatig stemmen op die stellen dat er wel degelijk sprake is, kan zijn, of is geweest van een islamitische invloed op de Europese beschaving. De discussie hierover wordt echter vooral gekenmerkt door de heftigheid waarmee zij wordt gevoerd. Minister Vogelaar van Integratie had in 2007 opgemerkt dat zij zich ‘kon voorstellen’ dat ‘in de toekomst’ wellicht gesproken kon worden over een ‘joods-christelijk-islami-

34 De literatuur over dit onderwerp is omvangrijk. Een goed overzicht wordt geboden in C. Quispel, *Anti-Joodse beeldvorming en Jodenhaat. De geschiedenis van het antisemitisme in West-Europa*, Hilversum: Uitgeverij Verloren 2015.

tische samenleving'.³⁵ Dat is haar op een storm van kritiek komen te staan. En in 2008 liet premier Rutte weten dat volgens hem de islam 'geen toegevoegde waarde had' voor de Nederlandse samenleving.³⁶ Opvallend was dat Rutte sprak over het heden, en Vogelaar over de toekomst. Geen van beiden sprak over het verleden. En dat is de vraag die ik hier aan de orde wil stellen: heeft de islam een rol gespeeld in de vorming van de 'Europese beschaving'?

Net als bij de bespreking van het joden- en christendom is het van belang onderscheid te maken tussen enerzijds islam als een religie, en anderzijds als een cultuurdrager. In het eerste geval kunnen we kort zijn: de islam, in zijn theologische leerstellingen, heeft geen of nauwelijks invloed gehad op Europa. Natuurlijk, Europa is gefascineerd geweest door deze vreemde religie – die pas in de negentiende eeuw werd erkend als een zelfstandige religie –, maar bestudering van de islam had vooral ten doel om deze godsdienst polemisch van repliek te dienen.³⁷ En net als bij het jodendom was het grootste probleem met de islam als godsdienst dat deze Jezus niet erkent als zoon van God.³⁸

Dat brengt ons tot islam als cultuurdrager. Het verschil met het jodendom is dat moslims gedurende langere tijd machthebbers zijn geweest in delen van Europa: achthonderd jaar in Spanje, vijfhonderd jaar in Zuidoost-Europa, tweehonderd jaar in Sicilië. In alle drie gevallen zijn vriend en vijand het erover eens dat sprake was van hoogstaande beschavingen. Moslims zijn ook langdurig onderdaan geweest onder christelijke machthebbers in Europa: drie- tot vierhonderd jaar in noordelijk Spanje, achthonderd jaar in Polen en Litouwen en, na het uiteenvallen van het Ottomaanse rijk in de negentiende eeuw, tot op heden nog in zuidoostelijk Europa. De moslims hebben daar hun institutionele, intellectuele en culturele sporen nagelaten.

Dit zou op zich al voldoende redenen moeten zijn om 'de islam' als belangrijk onderdeel te beschouwen van Europa. Hier spelen echter twee kwesties. De eerste is dat deze aanwezigheid van islamitische machthebbers en inwoners zich voornamelijk afspeelde in de zuidelijke en oostelijke gebieden van Europa. In de westelijke en noordelijke gebieden van Europa is de aanwezigheid van moslims van zeer recente datum. Daar heeft men dertien eeuwen lang alleen *gesproken* over islam en moslims, simpelweg omdat daar tot na de Tweede Wereldoorlog nauwelijks moslims woonden. Zelfs in de koloniale tijd, waarin Nederland en Groot-Brittan-

35 Interview in *Trouw* 13 juli 2007.

36 Interview in *De Pers* 9 december 2008.

37 M.S. Berger, *Brief History of Islam in Europe*, met name het concluderende hoofdstuk 'Epilogue: Islamization of Europe or Europeanization of Islam?' (ook beschikbaar online: <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/29967>).

38 Zie o.a. Luther, die weliswaar lovende woorden heeft gesproken over de moslim ('de Turk'), mede omdat hun religieuze tolerantie zo schril afstak tegen de vervolging van andersdenkendend door de Katholieke Kerk, maar verder geen goed woord over had voor de islam als religie (zie A.S. Francisco, *Martin Luther and Islam. A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*, Leiden: Brill 2007; L. Hagemann, *Martin Luther und der Islam*, Altenberge: Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum 1983).

nië het grootste aantal moslimonderdanen ter wereld hadden, zag men nauwelijks moslims in deze landen zelf. Dit verklaart wellicht dat de uitsluiting van de islam van het 'joods-christelijk' erfgoed vooral een West-Europese discussie is.

De tweede kwestie is de vraag of de eeuwenlange aanwezigheid van moslims en islamitische rijken in Europa beschouwd kan worden als een geïsoleerde situatie in de geschiedenis van Europa, of dat de islam als cultuurdrager invloed heeft gehad op de Europese beschaving. Deze vraag nu, blijkt een heikel punt. Er zijn namelijk genoeg bewijzen dat in Europa en in de islamitische wereld sprake was van gelijksoortige kennis en technologieën. De eerste universitaire instituten als die in Bologna en Parijs lijken zo veel op die van de grote universiteiten in de moslimwereld dat sprake lijkt te zijn van een directe invloed.³⁹ Evenzo vraagt men zich af of de techniek van boogstructuren in de middeleeuwse Engelse en Italiaanse kerken is afgekeken van de Moorse architectuur in Spanje, of dat het toevallig parallele ontwikkelingen waren.⁴⁰ En kunnen we het woord 'luit' etymologisch herleiden naar de *ʿūd*, het Arabische luitvormige snaarinstrument, of is het slechts een van de vele gitaarvormen die zich wereldwijd voordoen?⁴¹ Soortgelijke vragen doen zich ook voor bij het kompas, het ziekenhuis, de bibliotheek, agrarische technologieën, medische kennis, de bankwissel.

Maar was hier nu sprake van een toevallige en parallele ontwikkeling, of had Europa zijn ontwikkelingen inderdaad deels te danken aan de islamitische beschaving? In sommige gevallen is er duidelijkheid. Onderzoek heeft uitgewezen dat Copernicus in zijn berekeningen van de stand van de zon en de planeten gebruik heeft gemaakt van modellen die reeds waren ontwikkeld door Arabische en Perzische wiskundigen.⁴² Evenzo is bekend dat Arabisch-islamitische filosofen als Ibn Rushd en Ibn Sina grote bekendheid genoten onder Europese filosofen en theologen onder de namen van, respectievelijk, Averroes en Avicenna, en in die hoedanigheid ook deel uitmaken van de Europese canon der filosofie.⁴³

De vooraanstaande Amerikaanse historicus Richard Bulliet gaat nog een stap verder.⁴⁴ Na een uitgebreide analyse van de eeuwenlange aanwezigheid van moslims in Europa, en de relaties tussen Europa en de moslimwereld, komt hij tot de conclusie dat men eigenlijk met meer recht kan spreken van een 'islam-christelijke' beschaving in Europa dan van een 'joods-christelijke' beschaving. Het is opmerkelijk dat een even vooraanstaande historicus, Bernard Lewis, tot precies de tegen-

39 G. Makdisi, 'On the Origin and Development of the College in Islam and the West', in: K.I. Semaan (red.), *Islam and the Medieval West. Aspects of Intercultural Relations*, Albany: State University of New York Press 1980, p.26-49.

40 R. Hillenbrand, *Islamic Art and Architecture*, Londen: Thames and Hudson Ltd. 1999, p. 182.

41 H.G. Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, Londen: William Reeves 1930.

42 G. Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Boston: MIT Press 2007, p. 137 e.v.

43 C. E. Butterworth & B.A. Kessel (red.), *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Leiden/New York/Keulen: E.J. Brill 1993.

44 R. Bulliet, *The Case for a Islamo-Christian Civilization*, Columbia: Columbia University Press 2006.

gestelde conclusie komt.⁴⁵ Het verschil tussen beide historici is dat zij weliswaar gebruikmaken van dezelfde bronnen, maar andere uitgangspunten hanteren. Bulliet laat de theologische verschillen tussen islam en christendom voor wat zij zijn, en legt zich toe op de bestudering van de eeuwenlange interactie tussen beide beschavingen in het mediterrane gebied. Hij ziet in de eerste eeuwen van deze interactie grote overeenkomsten op allerlei terreinen en noemt het westerse christendom en de Arabische islam daarom 'twee zussen', die een gezamenlijke jeugd hebben gehad en vervolgens aparte persoonlijkheden hebben ontwikkeld. Bernard Lewis heeft een andere benadering. Zijn uitgangspunt is dat Europa een 'judeo-christelijke erfenis' heeft (zonder te omschrijven wat hij daarmee bedoelt, overigens) en richt zich vervolgens op een opsomming en analyse van de conflicten tussen islam en christendom, op zowel theologisch als oorlogsgebied. De vele andere vormen van interactie – diplomatie, handel, samenleven – laat hij buiten beschouwing.

Het is opvallend hoezeer de vraag over de invloed van de islamitische beschaving op Europa nog steeds aanleiding geeft tot verhitte discussies, die zelfs in wetenschappelijke kringen spelen. Aan de ene kant van deze discussie staan degenen die zeggen dat Europa dankbaar gebruik heeft gemaakt van de Arabische vertalingen die zijn gemaakt van Griekse filosofen en wiskundigen. De islam wordt dan gezien als een 'drager' die 'zelf weinig te bieden had', maar heeft volstaan met het reproduceren en vertalen van kennis die werd verkregen van Grieken, Indiërs en Chinezen. De islam fungeerde in deze visie slechts als doorgeefluik van kennis waarmee Europeanen vervolgens hun beschaving hebben kunnen opbouwen.⁴⁶ Aan de andere kant van het debat staan degenen die menen dat de islamitische beschaving de bakermat is van de Europese Renaissance,⁴⁷ of zelfs van het humanisme.⁴⁸

Kenmerkend aan deze discussies is de kwestie wie zich eigenaar mag noemen van een idee of van ontwikkelingen, ofwel: wie was er nu het eerste? We zouden het kunnen afdoen als kleinzieligheid, ware het niet dat deze discussie raakt aan de kern van de Europese identiteit: heeft Europa zichzelf uitgevonden en bestaat het bij de gratie van zijn eigen Europees-zijn, of is de Europese beschaving haar ontwikkeling van de Middeleeuwen naar de Renaissance mede verschuldigd aan de islamitische beschaving? Hoe gevoelig deze discussie kan liggen, blijkt uit het feit dat men meent zich hier nadrukkelijk over te moeten uitspreken. Dat geldt zowel voor moslims die met enige mate van verontwaardigde zelfgenoegzaamheid wijzen op het islamitisch erfgoed van Europa, als voor de Europeanen die laatdun-

45 B. Lewis, *Europe and Islam*, Washington: The AEI Press 2007.

46 H. Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, Londen: Thames and Hudson 1965, p. 141.

47 C. Burnett, *Islam and the Italian Renaissance*, Londen: The Warburg Institute, University of London 1999; J. Al-Khalili, *The House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance*, Londen: Penguin Press 2011.

48 J. Lyons, *The House of Wisdom: how the Arabs transformed Western civilization*, Londen: Bloomsbury 2009; G. Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1991.

Maurits Berger

kend weigeren zich te laten degraderen tot schuldenaar en erfgenaam van de islamitische beschaving.

Islam en Europese waarden?

Na de bespreking van de invloeden die christendom, jodendom en islam mogelijkwerwijs gehad zouden kunnen hebben op Europa, komen we nu toe aan het heden. En daarin wordt de kwestie van de integratie van moslims vaak gereduceerd tot de vraag of de waarden van de islam zich wel verhouden tot de Nederlandse of Europese waarden. Deze vraag is problematisch, omdat de suggestie wordt gewekt dat een analyse van de islam en zijn waarden ons alles gaat zeggen over de moslim. Daarmee wordt de moslim teruggebracht tot wat ik elders de *homo islamicus* heb genoemd: de moslim kan alleen begrepen worden door zijn religie, zonder rekenschap te geven van alle andere factoren die in het leven van een (al dan niet gelovige) mens een rol spelen.⁴⁹

Laten we niettemin de vraag eerst beantwoorden zoals deze wordt gesteld: voldoet de islam aan de Nederlandse en Europese waarden? Strik genomen is het antwoord grotendeels negatief: de islam, als godsdienst, verhoudt zich op veel punten niet tot de hedendaagse Nederlandse waarden. Gelijkheid van man en vrouw, democratie, secularisme, vrijheid van religie – dat zijn allerlei moderne verworvenheden die geen onderdeel uitmaken van de orthodoxie van de islam. Overigens is dat niet typisch voor de islam, het geldt evenzo voor jodendom en christendom, zoals wij zojuist al zagen. En dat is op zich ook niet zo vreemd: religies gaan over de verhouding tussen een God en de mens, en verhouden zich slecht met kwesties als democratie of secularisme (zo heeft de paus zich nog in een encycliek van 1901 uitgesproken tegen democratie als politiek systeem⁵⁰). De uitspraak van CDA-fractievoorzitter Buma dat de gelijkwaardigheid van man en vrouw ‘uniek [is] voor de joods-christelijke cultuur’⁵¹ is daarom zowel historisch als theologisch onjuist. Historisch, omdat de vrouwen in zowel de joodse als de christelijke culturen én godsdiensten zich lange tijd weinig mochten verheugen in gelijkwaardigheid tot de man. Theologisch is de uitspraak onjuist omdat, als we ‘gelijkwaardigheid’ in de brede zin zouden interpreteren (man en vrouw zijn in de ogen van God wel gelijkwaardige schepsels), deze gelijkwaardigheid niet ‘uniek’ is voor het jodendom en christendom, want zonder meer ook geldt voor de islam.

De vraag hoe de islam als *geloof* zich verhoudt tot westerse waarden is daarom een oneigenlijke vraag; men zou moeten vragen hoe de *gelovigen* zich verhouden tot deze waarden. Net zoals katholieken, hervormden en joden kunnen ook veel moslims, inclusief de gelovigen, voorkeuren hebben voor democratie, vrijheid en gelijkheid. En we hebben al gezien dat, net zoals christenen deze moderne waar-

49 Berger, *Brief History of Islam in Europe*, p. 188.

50 *Graves De Communi Re*, Encyclical of Pope Leo XIII on Christian Democracy (w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18011901_graves-de-communi-re.html).

51 Buma & Heerma 2016, p. 84.

den terugvoeren op christelijke beginselen, ook moslims zich voor deze moderne waarden baseren op beginselen van de islam.

Het zou moslims dus meer recht doen als we de vraag 'Hoe verhoudt de islam zich tot Europese waarden?' omzetten in 'Wat vinden moslims van Europese waarden?' Dan rijst eerst de kwestie wat wordt bedoeld met deze Europese waarden. Diverse Europese overheden hebben daar verklaringen over afgegeven. De eerdergenoemde preambule van het verdrag voor een Europese grondwet noemt bijvoorbeeld 'de onvervreembare rechten van de menselijke persoon, vrijheid, democratie, gelijkheid en de rechtsstaat'.⁵² De Nederlandse regering heeft zich ook herhaaldelijk uitgelaten over de 'kernwaarden van de democratische rechtsstaat', die zij in het algemeen samenvat met de drie termen vrijheid, gelijkwaardigheid en solidariteit.⁵³

Deze waarden zijn wat ik elders 'politiek-juridische waarden' heb genoemd: waarden die ten grondslag liggen aan de wijze waarop samenlevingen zijn gestructureerd en die zijn verankerd in (grond)wetten.⁵⁴ Het interessante is nu dat deze waarden nauwelijks een bron van conflict met moslims zijn. Uit onderzoek is gebleken dat moslims in West-Europa deze waarden juist omarmen, zelfs meer dan hun autochtone medeburgers dat doen.⁵⁵ Dat is ook niet verwonderlijk: deze waarden geven hun immers de vrijheid om anders te zijn, anders in religie, omgangsvormen, cultuur, uiterlijkheden. Zelfs het secularisme – daarmee bedoelend de statelijke neutraliteit ten aanzien van religie – wordt door hen toegejuicht, wederom omdat hun dat de vrijheid geeft om zich te kunnen ontplooiën zonder staatsbemoeienis met hun religie.

De problemen ten aanzien van waarden doen zich derhalve nauwelijks voor op het terrein van politiek-juridische waarden. De wrijving ligt op het terrein van wat ik 'cultureel-religieuze waarden' noem, ofwel de waarden die zich vertalen in gebruiken, tradities, omgangsvormen. Deze zijn bij uitstek *niet* verankerd in wetten, maar liggen besloten in gewoonten. Ze laten zich moeilijk omschrijven, maar kunnen samengevat worden als 'zo doen we dat nu eenmaal hier'. Het gaat dan om kwesties als kleding, omgangsvormen, zedelijkheid – kwesties waar de wet geen voorschriften voor heeft, maar waar een groter publiek aanstoot aan kan nemen wanneer het afwijkt van wat voor de meerderheid gangbaar is.

52 '(...) universal values of the inviolable and inalienable rights of the human person, freedom, democracy, equality and the rule of law': in de Preambule van het Verdrag tot Vestiging van een Grondwet voor Europa, 2004 (*Official Journal of the European Union*, 16 december 2004, C-series, nr. 310).

53 Zie de kabinetsreactie (*Kamerstukken II* 2007/08, 31268, 9) op het advies *Onverschilligheid is geen optie. De rechtsstaat maken we samen* van de commissie Uitdragen kernwaarden van de rechtsstaat (13 februari 2008). Later herhaald door o.a. ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid in *Kernwaarden van de Nederlandse Samenleving*, 2014.

54 M.S. Berger, 'The Third Wave: Islamization of Europe or Europeanization of Islam?', *Journal of Muslims in Europe* 2013, 2, p. 115-136.

55 Gallup World Poll, *Muslims in Europe: Basis for Greater Understanding Already Exists*, Princeton: The Gallup Organisation 2007.

Het zijn deze cultureel-religieuze waarden die het debat zijn gaan beheersen. Van daar ook dat de discussie geleidelijk is overgegaan van een roep tot integratie naar een roep om aanpassing aan de manier 'waarop wij dat nu eenmaal hier doen'. Een recent voorbeeld van dit sentiment is de 'brief aan alle Nederlanders' van minister-president Mark Rutte in de aanloop naar de verkiezingen in maart 2017, waarin hij schreef: 'We voelen een groeiend ongemak wanneer mensen onze vrijheid misbruiken om hier de boel te verstieren, terwijl ze juist naar ons land zijn gekomen voor die vrijheid. Mensen die zich niet willen aanpassen, afgeven op onze gewoontes en onze waarden afwijzen.'⁵⁶ Rutte richt zich hier nadrukkelijk tot vluchtelingen en migranten, en vraagt hun zich aan te passen aan 'onze' gewoontes en waarden. Politiek-juridisch gezien zouden zij de vrijheid hebben om zichzelf te kunnen zijn, zelfs als dat anders is dan wat de meerderheid in Nederland doet of wenst. Maar dat zijn niet de waarden waar zij hierop worden aangesproken: de oproep tot aanpassing betreft cultureel-religieuze waarden.

Deze wens tot culturele integratie is in de afgelopen twintig jaar steeds sterker geworden. In die context is ook de term 'joods-christelijke' cultuur of beschaving in zwang geraakt. Het gaat daarbij niet zozeer om de concrete invulling van bepaalde waarden, maar om het diepgewortelde gevoel 'zo doen wij dat nu eenmaal hier'. Omwille van dat gevoel is een toenemend aantal politici en opinie- en beleidsmakers bereid om de vrijheid van geloven, kleden en gedragen te beperken in naam van nationale integriteit en sociale cohesie.⁵⁷

Europese islam?

De voorgaande discussie illustreert het onrustige gevoel dat veel West-Europeanen hebben bij de islam in Europa. Als alternatief op de uitsluiting van de islam – het hoort er niet bij want 'wij' hebben nu eenmaal een joods-christelijke cultuur – worden dan voorstellen gedaan voor insluiting ervan. Hiervoor wordt wel de term 'Europese islam' gebruikt: een islam die zich dusdanig vormt dat het past binnen het waardensysteem waar Europa voor staat. Op zich is daar niets mis mee (het klinkt immers als een win-winsituatie), maar toch roept het diverse vragen en problemen op die het debat hierover vertroebelen. Ik wil dit bespreken aan de hand van twee visies: de visie van de Europese politiek-juridische waarden, en de visie van de moslims zelf.

Vanuit het perspectief van politiek-juridische waarden is de oproep aan een religie om zich aan te passen aan het waardensysteem van Europa niet veel anders dan een *contradictio in terminis*: een van de waarden van Europa is immers dat het aan religies de mogelijkheid geeft om hun anders-zijn te mogen uiten en vorm te geven. Het probleem is natuurlijk dat de waarden die door deze religies worden

56 M. Rutte, 'Aan alle Nederlanders', 22 januari 2017 (beschikbaar online op www.vvd.nl/nieuws/lees-hier-de-brief-van-mark/).

57 A.M.E. Fermin, *Nederlandse Politieke Patijen over Minderhedenbeleid 1977-1995* (proefschrift), Amsterdam: Thesis Publishers 2007; R. Rijkschroeff, J.W. Duyvendak & T. Pels, *Bronnenonderzoek Integratiebeleid*, Utrecht: Verwey-Jonker Instituut 2003.

uitgedragen en gepraktiseerd in veel gevallen indruisen tegen 'Europese waarden', en met name tegen constitutionele en mensenrechten. Toch hebben mensen de vrijheid om onderdeel uit te maken van gemeenschappen die een dergelijk gedachtegoed uitdragen en praktiseren. In de katholieke kerk mogen vrouwen geen priester worden, bij bepaalde gereformeerde gemeenten mogen vrouwen niet stemmen, en orthodox joodse vrouwen kunnen niet zelfstandig scheiden. En katholieke, joodse en christelijk-protestantse rechtbanken fungeren al sedert eeuwen als parallelle juridische structuren naast de burgerrechtelijke rechtbanken – ook in Nederland.⁵⁸

Dat is de vrijheid van religie, en dat is een wezenlijk onderdeel van ons stelsel van liberale vrijheden: wij hebben allen de vrijheid om ons afwijkend, gek en bijzonder te gedragen, hoezeer anderen dat ook afwijzen. Het zijn juist de Europese (politiek-juridische) waarden die de ruimte geven aan iedere religie om zich autonoom en zelfstandig, zonder enige invloed van buiten- of bovenaf, te mogen ontwikkelen en manifesteren. Het is pas anders wanneer deze vrijheden schade berokkenen aan derden, zoals het geval is bij kinderhuwelijken of bij mutilatie van jongeren – daar gelden de grenzen van het strafrecht, ongeacht wat een religie voorschrijft. In deze zin past de islam dus keurig in het systeem van Europese waarden: moslims hebben de vrijheid om zich te verhouden tot een religie die door anderen wellicht als eigenaardig of zelfs belachelijk wordt gezien, en deze moslims mogen deze religie beoefenen op welke wijze zij ook wensen, mits zij blijven binnen de grenzen van de (straf)wet.

Maar wat denken moslims nu zelf? De discussie over 'Europese islam' speelt zich typisch af binnen niet-islamitische kringen. Als zodanig vertegenwoordigt deze term ofwel een zorg over de invloed van de islam in Europa, ofwel een hoop over de mogelijke liberale ontwikkelingen binnen de islam op het continent. Moslims daarentegen laten zich hier bijna niet over uit. Uitzonderingen zijn mensen als Tariq Ramadan, die moslims in Europa in de eerste plaats als burgers ziet met rechten en plichten, voor wie de islam een persoonlijke aangelegenheid is. Om die reden verzet hij zich ook heftig tegen de term 'minderheid', want iedereen is verenigd onder dezelfde noemer van het nationale burgerschap.⁵⁹ Een andere belangrijke stem is die van de imam in Bordeaux, Tareq Oubrou, die niet wenst te spreken van een 'Franse islam', maar de voorkeur geeft aan de term 'islam van Frankrijk' (*islam de France*) en daarmee wil benadrukken dat de moslims in Frankrijk wel een nationale solidariteit dienen te hebben.⁶⁰

Maar afgezien van deze intellectuelen speelt de discussie over 'Europese islam' onder moslims nauwelijks een rol. Ik heb in de afgelopen jaren in cursussen en colleges regelmatig essays laten schrijven over de vraag: 'Hoe denk jij over een

58 Zie M. Berger 'Shariarechtbanken en religieuze familierechtspraak in Nederland', *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 2010, 2, p. 49-62.

59 T. Ramadan, *Westerse moslims en de toekomst van de islam*, Amsterdam: Bulaq 2005.

60 L. Babes & T. Oubrou, *Loi d'Allah, loi des hommes: Liberté, égalité et femmes en Islam*, Parijs: Albin Michel. Zie ook: J.R. Bowen, *Can Islam be French, Pluralism and Pragmatism in a Secularist State*, Princeton University Press 2010.

Maurits Berger

Europese islam?’ Opvallend was dat de niet-moslims overwegend positief reageerden, en de moslimse studenten negatief. Ik heb het materiaal nog onvoldoende geordend om tot duidelijke conclusies te komen, maar kan wel de belangrijkste indrukken weergeven van de moslimse tegenargumenten. Die waren tweërlei: theologisch en identiteitsgebonden.

De theologische reactie hield in dat de islam zich als religie niet laat beperken tot regionale afdelingen met eigen theologische leerstellingen. Strikt theologisch genomen heeft men daar natuurlijk gelijk in. Maar de werkelijkheid laat zien dat de islam wel degelijk regionale ontwikkelingen heeft doorgemaakt die zich ook vertalen in verschillen in orthodoxie. Het interessante is nu dat dergelijke ontwikkelingen ook zijn waar te nemen binnen de islam zoals beleden door West-Europese moslims. Dit artikel leent zich niet voor een exposé over deze ontwikkelingen, maar we kunnen met zekerheid zeggen dat de islam in Europa zich zeker laat beïnvloeden – al dan niet noodgedwongen – door de West-Europese sociale, politieke en rechtstatelijke structuren. Alleen wil dat niet noodzakelijkerwijze zeggen dat deze ontwikkelingen een liberale koers volgen – op dit moment lijkt juist het tegendeel het geval te zijn. De vraag is hoe bestendig deze trend is, want de moslims in Europa zitten in een situatie en gedachtegoed dat nog enorm aan verandering onderhevig is.

Deze laatste observaties hebben direct te maken met de tweede reden voor de negatieve reacties van moslimstudenten op de vraag over een Europese islam. De weerstand die deze term bij hen oproept, heeft vooral te maken met de paternalistische toon die zij daarin horen: als jullie moslims nou jullie religie Europees maken, dan is alles goed. Om dezelfde reden wordt ook geërgerd gereageerd op de term ‘gematigde’ moslim. Een studente riep uit: ‘Hoezo moet ik matig zijn in mijn geloof? Ik wil juist een extreem goede moslim zijn!’ Het algemeen gevoel onder deze groep van moslimstudenten is dat de buitenwereld moet afblijven van hun islam, en hun niet moet voorschrijven wat daar goed, slecht, gematigd, radicaal of Europees aan is. De discussie gaat derhalve niet zozeer over de islam als zodanig, maar over de identiteit van de moslim. En hoe groter de druk van de omgeving dat moslims hun religie dienen aan te passen of te veranderen, hoe groter de weerstand – niet zozeer omdat men niet zou willen, maar omdat het wordt opgelegd.

Conclusie

De kritische toon van dit artikel zou de indruk kunnen wekken dat het mijn bedoeling is om het bestaan van een ‘joods-christelijke’ cultuur of beschaving als grondslag van Europa te ontkennen. Dat is geenszins het geval. Mijn intentie is niet om aan te tonen of het gebruik van deze term juist of onjuist is, maar om te laten zien dat deze term in het hedendaagse gebruik nogal lichtzinnig wordt gebezigd. Dat blijkt als we de verschillende betekenissen van deze terminologie tegen het licht houden. Wat dan opvalt is het volgende.

Ten eerste wordt het onderscheid tussen religie als godsdienst, en religie als cultuurdrager niet altijd helder gemaakt. In het geval van het christendom en jodendom lijkt het vooral te gaan om de cultuurdrager, in het geval van de islam lijkt men daar vooral over te spreken als religie. Ten tweede wordt bij het spreken over een religie als godsdienst niet altijd even duidelijk onderscheid gemaakt tussen de lezing van de letterlijke tekst, en de interpretatie ervan. Een letterlijke lezing van zowel de joodse als de christelijke en islamitische teksten geeft weinig aanknopingspunten met moderne waarden als vrijheid, democratie en gelijkheid. Daarentegen blijken lezingen van hedendaagse christenen, moslims en joden wel degelijk aanleiding te geven om dergelijke verbanden te zien. Wat dan echter herhaaldelijk gebeurd is dat deze lezing in absolute termen wordt gepresenteerd: 'het christendom (of jodendom, of islam) hebben *altijd* gestaan voor gelijke rechten'. Dergelijke uitspraken doen geweld aan zowel de letterlijke lezing, als aan de historische ervaringen, die in het geval van deze godsdiensten wel degelijk kunnen afwijken van de interpretaties die vandaag als eeuwigdurende waarheid worden gepresenteerd.

Concluderend kunnen we, op grond van het voorgaande, de volgende drie observaties maken. Er is overduidelijk een dringende behoefte bij Nederlanders, maar ook Europeanen, om hun eigenheid te definiëren in termen van een gemeenschappelijke cultuur of beschaving. Waar deze behoefte uit voortkomt was niet het onderwerp van dit artikel, en hebben we daarom in het midden gelaten. Maar deze behoefte is zo sterk dat men bereid lijkt te zijn om de geschiedenis van Europa daarnaar te plooiën. Met terugwerkende kracht worden aan de Europese geschiedenis en beschaving eigenschappen en gebeurtenissen toegeschreven die het nooit heeft gehad, of zij worden juist weggelaten terwijl zij er wel zijn geweest. Deze selectiviteit, die louter de behoefte van vandaag dient, doet zeer denken aan wat Hobsbawm 'inventing traditions' noemde. Vanuit dat perspectief heeft het er veel van weg dat Europeanen druk bezig zijn het volgende hoofdstuk te schrijven van het 'grote verhaal' dat Europa heet. Maar misschien moeten we constateren dat Europa ook niet iets anders is dan een verhaal dat wij zelf schrijven.

Een tweede observatie is dat dit proces van het 'grote verhaal' samengaat met een zeer emotionele vorm van toe-eigening van wat eigen en puur zou zijn. Dit gaat gepaard met een scherpe afwijzing van wat onbekend of uitheems is. Met name de islam moet het hier ontgelden: enige vorm van invloed van de islamitische beschaving op de Europese beschaving wordt verzwegen of zelfs ontkend. Dat zou ook zeer wel het resultaat kunnen zijn van een reeds eeuwenlang durend proces van 'Othering', waarbij Europeanen hun eigenheid definieerden door het af te zetten tegen hun tegenpool, de moslim. Alles wat Europa was, of waar een Europeaan voor stond – vrouwvriendelijkheid, vredelievendheid, beschaafdheid, en later ook democratie, secularisme, gelijkheid –, werd al eeuwenlang, en wordt nu nog steeds, op de moslim geprojecteerd als iets wat bij hem juist ontbrak. Het is dan ook niet verbazingwekkend dat de moslim als het fotonegatief fungeert van de moderne Europeaan.

Een laatste observatie is dat in het gebruik van de terminologie 'joods-christelijke' cultuur of beschaving wordt uitgegaan van een historisch ononderbroken proces. Terwijl juist de tweede helft van de twintigste eeuw een duidelijke breuklijn vertoont met de daaraan voorafgaande geschiedenis als het gaat om waarden en religiebeleving. Met name aan de waarden 'vrijheid' en 'gelijkheid' is sinds deze korte tijd een invulling gegeven die zij daarvoor nimmer hebben gehad. Tot ver in de negentiende eeuw werd sociaal en politiek onderscheid gemaakt naar religie, wat onder de huidige gelijkheidsgedachte volledig ondenkbaar is. Tot in de twintigste eeuw was vrijheid een relatief begrip, altijd begrensd door religieuze, maatschappelijke en culturele opvattingen. De vrijheid van meningsuiting is nimmer zo uitgesproken geweest als nu, de gelijkheid van man en vrouw is nimmer zo ver doorgevoerd. In veel van deze gevallen zou ik menen dat we kunnen spreken van verworvenheden die wij niet hebben dankzij, maar ondanks wat de joodse en christelijke (en ja, ook islamitische) cultuur eeuwen hebben voorgeschreven en gepraktiseerd. Dat neemt niet weg dat wij Europeanen hieruit voortkomen, en ons daar zeker rekenschap van moeten geven – en er ook zekere trots en inspiratie aan mogen ontleen. Maar om deze religieuze achtergrond van de geschiedenis van Europa exclusief te verheffen tot enige bron van de Europese beschaving doet geen recht aan alle andere ontwikkelingen die eveneens hebben bijgedragen aan deze Europese beschaving.

Als ik mag eindigen met een persoonlijke noot, dan zou ik willen suggereren dat we de term joods-christelijk laten vervallen, en voortaan spreken van een Europese beschaving en cultuur. Dat doet meer recht aan de lange en veelzijdige historische ontwikkelingen die op het continent hebben plaatsgevonden, en heeft als prettige bijkomstigheid dat het een benaming is die inclusief en pluriform is, zodat ook moslims en vele anderen zich ermee kunnen identificeren die anders zouden worden uitgesloten.