

Bedankt voor het downloaden van dit artikel. De artikelen uit de (online)tijdschriften van Uitgeverij Boom zijn auteursrechtelijk beschermd. U kunt er natuurlijk uit citeren (voorzien van een bronvermelding) maar voor reproductie in welke vorm dan ook moet toestemming aan de uitgever worden gevraagd.

Boom

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 jo. Besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (postbus 3060, 2130 KB, www.reprorecht.nl) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van art. 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912.

Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten, postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.cedar.nl/pro).

No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.

info@boomamsterdam.nl
www.boomuitgeversamsterdam.nl

Terreur niet zonder cultuur- en religiepolitiek te bestrijden

door *Fred van Iersel*

De auteur is bijzonder hoogleraar vraagstukken geestelijke verzorging bij de krijgsmacht aan Tilburg University en docent christelijk sociale ethiek aan verschillende opleidingen in Nederland en België. Hij is tevens lid van het CDA.

Bij het debat over de bestrijding van terreur zet het CDA in op repressie. Daarmee wordt ten onrechte de suggestie van een risicoloze samenleving gewekt. Een cultuur- en religiepolitiek is nodig: het helpt niet om religie in het publieke domein te taboeïseren.

Over de oorzaken van fundamentalistische terreur en de aanpak ervan wordt dezer dagen veel gepubliceerd. Naar mijn overtuiging is het zo dat een belangrijke context hiervan weliswaar wordt gevormd door de achterstand in de arbeidsparticipatie en woonsituaties van etnische groepen waarin de islam geïncultureerd is; deze etnisch-religieuze groepen ondervinden immers vooral de nadelen van economische en technologische modernisering en hebben daarom verminderde reden om zich met de modernisering te identificeren. Toch is achterstand op zichzelf niet de belangrijkste 'voedingsbodem' voor terreur. Het is namelijk alles behalve toevallig dat juist de economische

en culturele modernisering in Iran onder de sjah van Perzië in de jaren zeventig van de vorige eeuw de opkomst van islamitisch fundamentalisme heeft bevorderd. De economische modernisering leidt immers tot verkleining van de machtsafstand tussen de haves en de havenots, laat de machtskloof overbrugbaar schijnen, en maakt daardoor de zichtbare en ervaren beperkte economische participatie minder aanvaardbaar. Om de actuele dreiging van islamistische terreur te begrijpen blijkt het dan ook nuttig om terug te grijpen op de machtsafstandsreductietheorie (MART) van Mauk Mulder.¹ Deze inmiddels klassieke theorie over de dynamiek van sociale conflicten stelt dat macht verslavend is. Is de machtskloof groot genoeg, dan wordt de strijd niet aangegaan; wordt de machtskloof kleiner, en ontstaat de verwachting dat de kloof verder verkleind kan worden, dan neemt de kans op conflictescalatie toe. De ironische implicatie hiervan is dat veiligheid kan worden bevorderd door de machtskloof groot genoeg te houden.

De Noorse polemoloog Johan Galtung ontwikkelde een hiermee vergelijkbare visie op de weg naar vrede en veiligheid. Hij ontmaskerde het misverstand dat grotere rechtvaardigheid in internationale verhoudingen, en binnen een maatschappij, automatisch leidt tot vreedzame verhoudingen. Vrede kan alleen worden bevorderd als de verkleining van de rechtvaardigheidskloof tevens als bron van conflict en onveiligheid wordt be-

schouwd. Vrede moet dus niet als een idyllische toestand worden beschouwd, maar als een proces met interrupties door geweld. Rechtvaardigheid en vrede zijn bovendien niet zomaar in een politieke synthese te brengen; de bevordering van rechtvaardigheid vereist veiligheidsbeleid. De ironische implicatie hiervan is dat juist toename van sociale (en economische) rechtvaardigheid onveiligheid kan veroorzaken. De reductie van onveiligheid vereist niet alleen repressie, maar ook educatie, en wel als onderdeel van een pakket van maatregelen gericht op participatie in plaats van op integratie van de achterstandsgroepen.²

Mulder en Galtung samen verklaren de rol van hoger opgeleiden in terroristische organisaties. Zij hebben toegang tot macht verkregen, hun machtskloof is verkleind, de verwachting kan ontstaan dat de rest van de machtskloof verder verkleind kan worden; er is een duurzaam dilemma tussen rechtvaardigheid en veiligheid dat, volgens Galtung, kan worden overstegen door preventie.

Om de gewelddadige gestalte en de timing van islamistische terreur te begrijpen heeft men, behalve deze theorieën over macht en vrede, ook een analyse nodig van de dynamiek van *culturele* conflicten. Een economische reductie van die problematiek is hoe dan ook ontoereikend. Socioloog en ethicus Amitai Etzioni wees erop dat religies door waarden in religies te funderen, er ook aan kunnen bijdragen dat conflicten verstarren: ze kunnen absolute trekken aannemen en worden niet-onderhandelbaar.³

Dit verklaart echter nog niet waarom dit nu eens wel, en dan weer niet gebeurt. Hiervoor is het gelijktijdig optreden van verschillende cultuurfases in de sociale realiteit essentieel. Het naast elkaar bestaan van een dominante

laatmoderne cultuur met abstracte waarden,⁴ in combinatie met grote individuele vrijheid van handelen, naast een fijnmazige, traditionele cultuur met concrete normering en sterke sociale controle,⁵ is een belangrijke context van de sociale anomie van ontspoorde groepen allochtone jongeren, juist in de tweede en derde generatie.

Komen hoogopgeleide jongeren in een persoonlijke psychologische crisis, dan kan dit de cultuurschok activeren die aanvankelijk was opgevangen door geleidelijke integratie in de mainstream van de postmoderne seculiere cultuur. Er kan dan tevens regressie in het waardesysteem optreden. Daarin winnen waarden uit de traditionele, van huis uit verworven religie aan saillantie: ze worden een bron van motivatie tot handelen en van radicalisering. Dat is niet uniek voor islamistische terroristen. Die persoonlijke crisis kan echter, zoals bij de Parijse terrorist Amedy Coulibaly, verbonden raken met een nieuwe solidariteit met de groep waaruit men zich vóór de persoonlijke crisis geëmancipeerd had, en die qua sociale positie nog goeddeels in achterstand verkeert. Deze psychologische mechanismes vereisen een alertheid in hulpverlening en onderwijs en in de sociale netwerken in deze groeperingen. In de crises en de conflicten die hierop volgen valt men terug op de – veronderstelde en geromantiseerde – culturele en religieuze oriëntaties van vóór de economische modernisering.

Deze logica van de reductie van de machtsafstand lijkt momenteel te gelden voor de moslimwereld: die vervult immers via de olievoorziening een centrale rol in de mondiale energiepolitiek, maar de moslimbevolking als geheel profiteert hier te weinig van. Het gevolg hiervan is toename van assertiviteit: de islam wordt een factor van hoop en woede,

en de ongeduldigsten onder de uitgesloten radicaliseren bij gebrek aan hoop: hun besef van eigenwaarde is toegenomen, maar de verwachtingen inzake feitelijke participatiemogelijkheden houden hiermee geen gelijke tred. In deze visie worden dus economische achtergronden enerzijds serieus genomen, maar anderzijds niet uitgespeeld tegen de culturele factoren in de radicalisering. Moslimterreur is, zo bezien, niet ‘middeleeuws’, maar juist ultramodern. Ze betreft een ontspoorde tegenculturele religieuze modernisering in de context van een conflict om participatie in economische moderniteit.

* * *

De terreur in Frankrijk en België en de terreurdreiging in ons land hebben zeker ook nieuwe urgentie verleend aan de vraag hoe de Europese islam zichzelf positioneert in de open democratische rechtsstaten. Het beroep dat terroristen doen op deze religie maakt het noodzakelijk dat ook binnen deze religie bezinning, dialoog en debat beter en effectiever georganiseerd worden. Natuurlijk, de islam kent als religie geen centraal leergezag, en dus weten gesprekspartners bij de overheid en andere religies nooit helemaal zeker wie representatief zijn. Tegelijk is er echter wel een instelling als de Islamic Council of Europe in Londen, die over deze problematiek standpunten inneemt en moslims adviseert.

Inhoudelijk zouden moslimleiders voor de benodigde positionering een voorbeeld kunnen nemen aan de katholieke sociale leer. Die sociale leer aanvaardt enerzijds de betrekkelijke autonomie van wereldlijke instellingen als de democratische rechtsstaat, en roept katholieken en andere burgers op om in deze instellingen te participeren. Anderzijds roept de katholieke sociale leer alle betrokkenen op

om politiek en bestuur niet als moreel neutraal te zien, maar als gedragen door morele beginselen en waarden. Het inbrengen van deze moraal in het publieke domein is niet gericht op het opkomen voor katholieke belangen, maar op het algemeen welzijn, dus op overheid en samenleving als geheel. Kenmerkend voor de katholieke sociale leer is in dit verband dat ze twee uitersten vermijdt: ze vermijdt enerzijds secularisme – het uitsluiten van religie uit het politieke domein – en anderzijds het hanteren van een enkele, monoreligieus omschreven, geloofswaarheid (zoals een theocratische sharia) als exclusieve grondslag voor het geheel van de politiek.

In de katholieke sociale leer vormt moraal het podium waarop religie en politiek met elkaar in gesprek zijn zonder elkaars vrijheid te beperken. Inhoudelijk voorziet de katholieke sociale leer in een staatsrechtelijke erkenning van levensbeschouwelijk pluralisme en moreel pluralisme, zonder dat die vereist dat afzonderlijke levensbeschouwingen elkaars moraal als juist of als inhoudelijk gelijkwaardig beschouwen. Hoe dan ook is participatie een sleutelbegrip in de sociale leer. Deze staat tegenover zowel sociale uitsluiting als secularistische assimilatie. Ze biedt dus een weg naar gematigde religieuze modernisering. Deze functie van hefboom in participatie en externe en interne emancipatie heeft de christelijk-sociale ethiek ook vervuld in de Lage Landen. Die functie werd mogelijk door haar educatieve betekenis in vorming, onderwijs en training.

Dit veronderstelt een politiek waarin de moraal niet getaboëiseerd wordt – en en passant politiek gereduceerd tot platte belangenstrijd – maar waarin ethiek als podium voor debat en dialoog met en door religies wordt benut. Met betrekking tot die podiumfunctie

voor politiek en religie valt in Nederland met de bij de culturele en politieke elite levende voorkeur voor secularistische assimilatie veel te verbeteren. Er worden door deze door assimilatiebeleid opgeroepen lacune zowel in eigen land als internationaal kansen op vredesinitiatieven gemist, en ook internationaal is er een onderuitputting van *faith based diplomacy*. Nederland heeft zogezegd een eigen Carter Foundation nodig, met een binnenlandse en een internationale taak.

* * *

Politici kunnen dus beter een morele dialoog met religies voeren; dat is aan te bevelen en zelfs noodzakelijk. Dat is iets anders dan dat politici zelf een *interreligieuze* dialoog voeren. Die is heel nuttig, maar dit betreft een taak van religies en wereldbeschouwingen onderling. De politiek zou op dit gebied van interreligieuze dialoog echter haar als afzijdigheid ingevulde neutraliteit omwille van het publieke belang beter kunnen inwisselen voor een onpartijdige faciliterende en stimulerende rol. Legitiem is dat ook; per slot van rekening kent Nederland geen *laïcité*.

Dat in ons land kerk en staat zijn gescheiden, wil helemaal niet zeggen dat op geloof en levensbeschouwing geïnspireerde bijdragen aan politiek en samenleving problematisch zijn en uit het publieke domein en de politiek zouden moeten verdwijnen. Integendeel, dergelijke bijdragen bieden uitgelezen kansen op informele diplomatie en educatie tot burgerschap. Zo zouden de abrahamitische religies veel breder en dieper met elkaar in gesprek kunnen gaan dan nu over de relaties tussen monotheïsme en politiek. Het Europese christendom heeft hiervoor in de vorige eeuw een basis ontwikkeld, met name

in twee periodes, namelijk na het spraakmakende artikel uit 1935 van Erik Peterson over monotheïsme als politiek probleem⁶ – met zijn implicaties en consequenties voor de houding van christenen tegenover nationaal-socialisme en fascisme – en na de Tweede Wereldoorlog in de herleving van de moderne politieke theologie van Jürgen Moltmann⁷ en Johann Baptist Metz.⁸ Een stimulerende rol van de politiek vereist een gedurfde cultuurpolitiek en een moedige en onconventionele religiepolitiek die wezenlijk verder gaat dan het conventionele stimuleren van vrijzinnigheid en juist het gesprek over uitgangspunten, bronnen, problemen en praktijken bevordert.

Noten

- 1 Mauk Mulder, *Omgaan met macht. Ons gedrag met en tegen elkaar* (vierde, geheel herziene druk). Amsterdam: Elsevier, 1984.
- 2 Johan Galtung, 'Cultural violence', *Journal of Peace Research* 27 (1990), nr. 3, pp. 291-305; Johan Galtung, 'Violence, peace, and peace research', *Journal of Peace Research* 6 (1969), nr. 3, pp. 167-191.
- 3 Amitai Etzioni, *A comparative analysis of complex organizations. On power, involvement, and their correlates*. New York: The Free Press, 1961.
- 4 A.C. Zijderveld, *De culturele factor. Een cultuursociologische wegwijzer* (tweede druk). Culemborg: Lemma 1988.
- 5 David Pinto, *Interculturele communicatie. Conflicten en management*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum, 2004.
- 6 Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Leipzig: Hegner, 1935.
- 7 Jürgen Moltmann, *Ethik der Hoffnung*. Gütersloh/München: Gütersloher Verlagshaus, 2010.
- 8 Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg: Herder, 2006.