

FITNA en de teloorgang van de politiek

Sami Zemni

“Most Western observers tend to look at the phenomenon of political Islam as if it were a butterfly in a collection box, captured and skewered for eternity, or as a set of texts unbendingly prescribing a single path. This is why some scholars who examine its core writings proclaim Islam to be incompatible with democracy – as if any religion in its origin was about democracy at all”

Graham Fuller (2002, p. 50)

Inleiding: de obsessieve fascinatie voor de islam

De opgeklopte hype rond Geert Wilders' film *Fitna* door de Nederlandse politieke elite en door de dolgedraaide mediacarrousel kon uiteraard alleen maar ontgoochelen. Een dag nadat de film via het internet de wereld werd ingestuurd leek de wereld verder te draaien zoals de dag ervoor. De Nederlandse politieke klasse haalde opgelucht adem en Wilders bedankte de moslimgemeenschap voor haar beschaafde reactie. De media, toch een beetje ontgoocheld dat zo'n opgebouwde spanning niet de verwachte ontlading kreeg, borgen de voorziene 'speciale edities' op en keerden schoorvoetend terug naar de orde van de dag. Wat als een overwinning van de vrije meningsuiting werd aangekondigd was niet meer dan een vulgaire aaneenschakeling van stereotypen, vooroordelen, gedecontextualiseerde beelden en (soms bewust misvertaalde) woorden. Men had toch wat meer diepgang en analyse verwacht van een Nederlands parlementair

dan een amateuristisch ineengeknutseld filmpje dat nauwelijks het niveau van een studie-eindwerk oversteeg.

De hetze rond de film maakt alvast de obsessie duidelijk die zich de laatste jaren heeft meester gemaakt van het publieke debat in West-Europa. We worden meegezogen in een dwangmatig denken dat ons bijna willens nillens bezeten maakt voor het waanidee dat de islam het grootste probleem vormt voor onze contreien. De obsessie voor de islam is echter geen psychologische afwijking maar is eerder een symptoom van de geleidelijke teloorgang van de politiek. Spreken over de islam betekent immers niet spreken over veel andere zaken en ontslaat ons meestal van de verantwoordelijkheid om de werkelijke oorzaken van de maatschappelijke problemen te duiden en te plaatsen.

Het debat over Wilders' film werd bijna helemaal geregisseerd in termen van de vrije meningsuiting en haar vermeende bedreiging. Nochtans lijkt me dit debat

slechts een schijntoneel; een plek waar de diepere problemen van het intercultureel samenleven niet kunnen begrepen worden, laat staan een begin van een antwoord zouden kunnen krijgen.

Over wat gaat *Fitna* dan wel? *Fitna* weerspiegelt de groeiende politieke onkunde om het samenleven op een ordentelijke manier te organiseren in een globaliserende wereld. *Fitna* is een vlucht uit de rationele wereld van de politiek en in de virtuele wereld van identiteiten, essenties en culturen. Het publieke debat over de islam zou eigenlijk het debat over de plaats en de rol van de religie in de 21^{ste} eeuw moeten zijn maar is het niet. Het gaat over de islam en niet of nauwelijks over de plaats en rol van het christendom. Aan de basis van de vele misverstanden die de relaties tussen Europa, de VS en de Arabische en/of islamitische wereld verzieken en het samenleven in onze landen bemoeilijkt ligt onze groeiende collectieve onkunde om een rationele en genuanceerde analyse te maken van de islam, haar uiteenlopende, complexe en veelvuldige verschijningsvormen alsook de onkunde om een redelijke appreciatie te maken van de politieke uitingen en maatschappelijke uitdagingen van deze religie.

In de debatten over de islam zou de Europese identiteit intern bedreigd worden door het multiculturalisme en relativisme en extern door de islamitische beschaving in het algemeen en de radicale jihad-strijders meer specifiek. Het gevaar van deze evolutie in het discours schuilt in twee (deels overlappende) zaken.

De onmacht om een politiek antwoord te formuleren op de uitdagingen van het intercultureel samenleven geeft, enerzijds, vrij spel aan de constructie van een 'Verlichte joods-christelijke' beschaving van waarden en normen waar – per definitie – de islam wordt van uitgesloten en de moslim de ultieme Andere is. Anderzijds verplaatst het maatschappelijk debat over samenlevingsproblemen zich daardoor van het sociologische of epistemologische niveau naar het ontologische of identiteitsniveau. Het 'Westen' en zijn open maatschappij zijn dan niet meer de uitkomst van eeuwenlange, historisch bevochten, verworvenheden, maar wel de 'essentie', het 'wezen' van een 'Europese' identiteit en beschaving.

In wat volgt zal ik deze verschillende evoluties trachten uiteen te zetten. In de eerste fase lever ik kritiek op de manier waarop we het debat voeren; en hoe de 'verkeerde' vragen enkel halfslachtige antwoorden kunnen opleveren om daarna, in een tweede fase, een aanvang te nemen met het creëren van de (publieke) ruimte waar de juiste vragen kunnen worden gesteld en de antwoorden (via politieke deliberatie, dialoog en conflict) kunnen worden gezocht.

1. De teloorgang van de politiek

1.1. *Vrije meningsuiting en slachtofferschap*

In de nasleep van de moord op Theo Van Gogh werd zowel in Nederland als in Vlaanderen in allerijl een debat gelanceerd over vrije meningsuiting, alsof met het verdwijnen van de cineast ook het vrije woord daadwerkelijk was vermoord. Debatten over wat kan en niet kan gezegd worden, over de islam, over de rol van imams... werden overal gevoerd. De vrije meningsuiting is ontegensprekelijk een van de belangrijke pijlers van ons democratisch bestel, maar in tegenstelling tot wat men vaak hoort, is deze uiting niet onbeperkt of ongelimiteerd. De ideeën zijn vrij maar de publieke uiting van meningen is steeds onderworpen aan bepaalde regels en afspraken van welvoegelijkheid maar ook aan een hele reeks van wetten en verordeningen (voor een overzicht, zie Blommaert, 2007, pp. 44-47). Toch is het duidelijk dat een filmpje zoals Fitna net zoals de Deense Mohammed-cartoons ontegensprekelijk onder de vrije meningsuiting valt. Om te begrijpen waarom we sindsdien dit debat blijven voeren, is het noodzakelijk om de kwestie binnen het bredere kader van de veranderingen in onze huidige democratie te plaatsen en de issue niet alleen vanuit juridische hoek maar ook vanuit een politicologische analyse te duiden. Het debat over vrije meningsuiting is een machts-oefening tussen ongelijke partners over wie wat mag zeggen. Niet iedereen heeft dezelfde maatschappelijke startpositie om

het debat te voeren, noch de kennis, de toegang tot de publieke ruimte en media of de nodige sociale vaardigheden.

Sommigen benadrukken dat publieke communicatie binnen de grenzen van de verantwoordelijkheid moet vallen, dat een publieke discussie vooruitgang moet brengen en daarom begrensd moet worden. Anderen vinden dan weer dat alles moet kunnen en dat daarom de vrije meningsuiting grenzeloos is. In beide gevallen echter deed men alsof 'de islam' en 'de moslims' wel degelijk een bedreiging vormden voor de vrije meningsuiting. Het is echter opvallend dat het afroepen van een 'gevaar voor de vrije meningsuiting' meestal gepaard gaat met de meest gortige uitingen van die vrije mening. *"Mensen die de vrije meningsuiting van anderen beknotten, kunnen met de grootste effectiviteit klagen over de beknotten van hun eigen vrije meningsuiting, net zoals zij die de democratie van anderen beknotten perfect kunnen klagen dat die anderen hun democratie beknotten. In die woordenwereld is het goed voor ogen te houden dat woorden politieke posities aangeven, en geen feiten meer beschrijven"* (Blommaert, 2007, p. 60). Jan Blommaerts harde analyse lijkt mij correct in die zin dat er geen enkele aantoonbare reden is dat de vrije meningsuiting in gevaar zou zijn.

Het populistische jargon waarmee omgesprongen wordt, heeft een perfide logica. Het extreme (bijvoorbeeld de moord op Van Gogh) en het uitzonderlijke (een imam die opruiende taal verkoopt) worden de nieuwe maatstaf van de werkelijkheid, een geperverteerde waarheid. Het

parler vrai ten aanzien van de islam zou een noodzakelijk antwoord zijn op het gevaar dat van die religie uitgaat. De handelaren in angst (Mak 2005) voeden ons met schrikbeelden die niet zozeer over de islam gaan zoals die hier bestaat maar over een gefantaseerde en imaginaire islam.

De kampioenen van de vrije meningsuiting die graag praten over het gevaar van de islam, poseren ook graag als slachtoffer. Door hun kritiek op, maar ook de belediging van, de islam als een grootse daad van verzet tegen 'de barbarij' voor te stellen, wentelen ze zich in een misplaatst slachtofferschap. De neiging om zichzelf voor te stellen als een slachtoffer, de *victimisering*, ontslaat henzelf van enige introspectie of zelfkritiek. Wachtend en zelfs stiekem hunkerend naar de komst van de barbaren manen ze de burger aan zich schrap te zetten voor het nakende drama. Zodoende ontleenen ze hun identiteit aan dat wat ze niet willen zijn of vrezen te zijn: de Andere. Poseren als slachtoffer terwijl men zelf schouffiert is een ideale voedingsbodem om de beelden van een alomtegenwoordig gevaar van de islam te laten gedijen.

1.2. *Een kwestie van beelden?*

De negatieve stereotypering van de islam en de moslims is geen gevolg van 9/11. De hardnekkigheid van bepaalde beelden en ideeën over de islam zijn niet terug te brengen tot enkel 'maar' beelden. De kritiek op de islam en de moslim is een zeer functionele bezigheid in onze maatschappij. Het laat ons toe onszelf tal van positieve eigenschappen toe te schrijven

en tekortkomingen of problemen af te doen als schoonheidsfoutjes of randfenomenen. Het geheel van beelden die de islam gedurende de laatste decennia kreeg 'opgeplakt' maken 'de islam' op een specifieke manier zichtbaar, een manier die welbepaalde belangen dient. De beelden op zich zijn niet zo belangrijk, zoals ik en vele anderen reeds eerder aantoonde (zie onder andere Zemni [2002], [2006] en Liauzu [2005]), als we iets willen veranderen. Een beeld overheerst pas wanneer het in een bepaalde machtsconstellatie als een vanzelfsprekendheid wordt ervaren. Dat gebeurt door een onderliggend *fantasmagorisch effect*, namelijk een mystificeren en verbergen van de mechanismen die aan de basis liggen van het vervormende beeld opdat het beeld als waarheid en werkelijkheid zou worden ervaren. Het zijn de continue mechanismen van het creëren van 'anders-zijn' die aan de basis liggen van de Europese zelfdefiniëring.

Fitna is een opeenstapeling van sterk gemediatiseerde beelden (9/11, onthoofdingen in Irak...) die ons een accurate definitie zou moeten geven van het 'ware gelaat' van de islam. Uit de context gekrupte foto's en misleidende uitspraken moeten het beeld ondersteunen van een uiterst gevaarlijke en gewelddadige islam die erop uit is 'onze beschaving' te vernietigen. Het beeldmateriaal moet het idee versterken dat een gemarginaliseerde minderheid in onze samenleving erop uit is om de macht over te nemen en het groene vaandel van de islam in het Haagse binnenhof en de Brusselse wetstraat te planten (Van Amerongen (2007), Bat Yeor (2005)...).

Dat de constructie van een dergelijke islam ver af staat van elke sociologische realiteit en toch zo pregnant aanwezig is in het publieke debat, is een teken van ons groeiend narcisme. De dreigende ondergang van het Westen is een idee dat niet onderbouwd wordt door analyses of argumenten maar door emotie. Niet alleen Wilders maar ook vele andere bekende en minder bekende schrijvers, essayisten en mediafiguren bedienen zich van dezelfde emotionaliteit als basis van een authentiek gewaand discours. Er wordt met scherp geschoten, beschimpt, geïntimideerd en wanneer moslims niet reageren zoals we zouden willen, krijgen we een verontwaardigd: “*ik wou enkel het debat aanwakkeren*”. Net alsof we op café eerst iemand een oorveeg verkopen om lachend “*ik wil je enkel leren kennen*” uit te roepen...

De *mediamoslim*, de moslim van het nieuws, die zo wordt gecreëerd, staat steeds verder af van de werkelijke moslims die hier leven en wonen. De *mediamoslim* en de *media-islam* zijn de ideale sparringpartner voor een Europa dat op zoek is naar een identiteit. Extreemrechts heeft dat goed begrepen: de anti-islamiseringscampagnes zijn steeds succesvoller en niemand durft nog te betwijfelen dat islam een krachtige identificatierol speelt als afstootblok.

Het gevolg daarvan is dat ‘de islam’ wordt geproduceerd en ‘moslims’ niet langer bestaan. Als een soort van onontkoombare gevangenis vernietigt de islam de wil van de moslims. Er zijn geen moslims, mensen die dagdagelijks hun Zijn maken en invullen zoals ze het willen. Er is enkel

nog een ‘cultureel systeem’ dat hun gedrag conditioneert, reguleert en dus zichzelf verklaart. De islam wordt daardoor een containerbegrip dat zowel een verklaring moet bieden voor ‘hun’ gedrag maar eveneens een spiegelbeeld moet zijn van onze zelfgeprojecteerde idealen. Door continu de islam te verenging tot enkele ahistorische en ongenueanceerde *one-liners* creëren we de illusie van een eigen maagdelijkheid. Hoe meer we stellen dat de islam vrouwen onderdrukt, des te meer we bedoelen dat wij voor de gelijkheid van man en vrouw zijn, alsof het over een quasigenetische zaak gaat, alsof dat altijd al zo is geweest. Hoe meer we benadrukken dat de islam tegen homoseksualiteit is, hoe meer we doen alsof ‘het Westen’ daar geen enkel probleem mee heeft. De tweeling aan de macht in Polen lijkt dan alleen maar een zachtaardige, niet al te gevaarlijke uitzondering, terwijl een conservatieve imam die hetzelfde zegt, bijna een uitwijzingsbevel op zak heeft en ‘een gevaar voor de democratie’ vormt.

1.3. *Natie, racisme en cultuur: over Europa en identiteit*

Het racisme onderging vanaf de jaren '70 een verschuiving van een biologisch gebaseerd discours van rassen naar een op cultuur en identiteit gebaseerd geheel. De nieuwe vormen van racisme recupereren concepten en ideeën uit de antropologie voor ideologische doeleinden. Het vandaag zo verguisde en vermaledijde cultureel relativisme (want gezien als onderdeel van het discours van de politieke correctheid die alle culturen gelijkwaardig

zou achten) was niets meer of minder dan een geheel van theoretische en methodologische hulpmiddelen om binnen de cultuurwetenschappen en de antropologie op een minder euro- of ethnocentrisme manier naar andere culturen te kijken. Deze concepten werden echter ontwikkeld op het moment dat Europese extreemrechtse theorieën aan aanpassing en vernieuwing toe waren. In de jaren '70 werd het klassieke racistische gedachtegoed, gebaseerd op de notie van nationale rassen, verlaten en vervangen door een discours over culturen. 'Superioriteit' werd vervangen door een vagere notie van 'verdediging/bescherming van de identiteit'. Op die manier werd het nieuwe racisme minder duidelijk geformuleerd. Het berust op een dubbelzinnige articulatie van houdingen ten aanzien van de Andere. Zolang de Andere ver weg is, als het ware opgesloten in zijn 'eigen cultuur', is het een goede Andere of iemand die – net zoals 'wij' – zich probeert te wapenen tegen de dreiging van het verlies van zijn identiteit. Wanneer echter de Andere dichtbij komt, wordt hij resoluut een gevaar voor de eigen puurheid, voor het 'nationaal' karakter van het volk. Ook al verbergt het zich, ook al is het meer ambigu dan voordien, het idee van zuiverheid is nog steeds de hoeksteen van dit soort discours.

De nabije Andere vormt steeds opnieuw het symbool van een dreiging voor het Zelf. Maar wat is het Zelf? Waar het klassieke racisme ontegensprekelijk de natie als richtpunt van de zelfdefinitie nam, is dat vandaag dubbelzinniger geworden. De eigen natie wordt nog steeds als concept gebruikt maar enkel als een onderdeel van

een grotere Europese cultuur. 'Vlaanderen' voor het Vlaams Belang of 'Frankrijk' voor Le Pen, worden maar wat ze worden door hun inschrijving in een groter geheel van culturele waarden en normen die men Europa toedicht. De migrant is daarom de onthuller van het Zelf. Omdat de Andere niet aanvaard wordt als onderdeel van de nationale entiteit en omdat men ervan uitgaat dat de Andere behoort tot en drager is van een 'andere cultuur', vormt hij het ideale spiegelbeeld van onszelf. De migrant waarvan sprake is, is ook steeds meer een zichtbare migrant, namelijk de migrant uit Noord-Afrika, Afrika en Azië. De categorie wordt meer afgelijnd en verengd tot 'de moslim'. Het resultaat is een hiërarchie van migranten, waardoor in alle hevigheid de inegalitaire en racistische ideeën van het 'cultureel' discours duidelijk worden. De Europese migranten worden niet als 'probleem' of uitdaging gezien maar worden tot dezelfde cultuurgemeenschap als 'onszelf' gerekend. Het is het denkbeeldige lidmaatschap van een al even denkbeeldige culturele gemeenschap die dus toegang verschaft tot de natie en de staat. Deze, meestal onuitgesproken premissen van het debat, hebben, zoals we verder zullen zien, belangrijke gevolgen voor het samenleven. Eerst kijken we naar hoe dit concreet kan vertaald worden, met name in de constructie van een joods-christelijke beschaving.

Een merkwaardige evolutie van de laatste decennia is Europa's ontdekking van zijn joods-christelijke roots. Terwijl de Verlichting zichzelf Grieks-Romeinse wortels toedichtte om zich tegen de immobiliteit en macht van de kerk te keren, heeft men

vandaag een terugkeer van een gedese-craliseerd en gesecculariseerd christendom en judaïsme als basis van de Europese beschaving. Het is eigenaardig om vast te stellen dat tweeduizend jaar van antise-mitisme hier weggeveegd worden als een detail om ineens plaats te maken voor een joods-christelijke communie. Nog geen honderd jaar geleden was het gewoonweg ondenkbaar geweest om joods en chris-telijk te verbinden met een koppelteken, terwijl dit vandaag bijna als een evidentie klinkt. Niet alleen zijn er talloze theolo-gische problemen die een eengemaakte joods-christelijke traditie problematisch maken maar, als we enigszins serieus over een dergelijke traditie zouden nadenken, zouden we het vooral over pogroms, get-to's en moorden moeten hebben (Marty). Martin E. Marty kon in de jaren '80 nog stellen dat de term vooral bedoeld was om de Verlichte seculier uit te sluiten. Vandaag is er opnieuw een semantische verschuiving. Niet de seculiere wordt uit-gesloten maar de moslim. De claim van een joods-christelijke beschaving kan maar geloofwaardig worden wanneer hij wordt gebruikt om de islam uit te sluiten.

Niet alleen extreemrechtse partijen en groeperingen spinnen garen bij de demo-nisering van de islam. Ook steeds meer liberalen worden woordvoerders van de anti-islamgevoelens. De hetze in de Ne-derlandse pers, in de zomer van 2007, naar aanleiding van de uitlatingen van PvdA-minister Vogelaar over de mogelijk-heid, binnen enkele eeuwen, dat Neder-land ooit een christelijk-joods-islamitische beschaving wordt, zijn tekenend voor de

algehele identiteitscrisis van het land maar ook van zijn onmacht om met diver-siteit om te gaan. Wilders antwoordde dat hij van zijn stoel was gevallen van zoveel domheid. Ook de liberale voorman Mark Rutte beaamde dat Nederland geen isla-mitische traditie kende (wat uiteraard niet minister Vogelaars betoog was) en voegde er in één adem aan toe dat de vrijheid, de democratische rechtstaat en de gelijkheid van man en vrouw de resultaten waren van de joods-christelijke traditie. Toch ei-genaardig dat een liberaal voorman de rol van de seculiere, antiklerikale (als niet an-tireligieuze) krachten van het liberalisme en socialisme daarbij vergat enig krediet te geven.

Het resultaat is dan ook dat seculiere en humanistische publieke figureren hun 'joods-christelijke' roots beginnen te beju-belen. Jan Leyers aarzde niet om zich-zelf een christen te noemen en eraan toe te voegen dat Karel De Gucht – zichzelf atheïst noemend – dat ook was. Historisch gezien kan echter niemand ontkennen dat van de drie monotheïstische religies het christendom wellicht het meest intoleran-te en gewelddadige is geweest en dat wat ons vandaag inderdaad onderscheidt van meer religieuze culturen net de politieke, sociale en intellectueel-culturele revoluties tegen de almacht van de religie en de kerk zijn geweest in de afgelopen eeuwen.

1.4. *De 'ziekte' van de islam en de nodige kritiek*

We kunnen, Nobelprijswinnaar Imre Ker-tesz parafraserend, de schade nog niet in-

schatten die het steeds meer ingeburgerde systeem van het collectief brandmerken van de moslims tot gevolg heeft. Moslims worden bijna dagelijks geconfronteerd met mediaverhalen waarop ze worden geacht te reageren... als moslim. Het alledaagse racisme dat al lang niet meer het speelveld is van extreemrechts veronderstelt dat de moslim niets anders dan de essentiële moslim is, de moslim zoals geproduceerd door het 'wezen van de islam'. Zo ontnemt men de moslim zijn menselijkheid, want het beeld dat men van de moslim ophangt wordt voor hem voorgedrukt. Als hij niet voldoet aan dit beeld, dan wordt hem verweten een 'dubbel discours' te hanteren of zijn ware aard te verbergen. Deze primaire vorm van racisme ontmenselijkt en reduceert de moslim tot een spiegelbeeld van al onze angsten.

Enkel in de ogen van diegenen die het beeld van de moslim maken is de 'moslim' eenduidig, simpel en vaststaand. Het 'wezen' van de moslim, zo veronderstelt men, is terug te vinden in een doorgedreven koranstudie. Er kunnen misschien wel verschillende interpretaties zijn van de islam, stelt filosoof Jan De Pauw (2008), maar alleen doorgedreven filologische studie van de teksten kan de essentie van de islam onthullen. Dit is een punt waar de fundamentalisten, *jihadis* en de sommige westerse intellectuelen elkaar versterken. *"Als er dan vermaledijde (en blinde, politiek correcte, misschien ook stalinistische, of gewoon naïeve) linkse intellectuelen zijn die verwijzen naar bepaalde vormen van islam die wél een open koraninterpretatie voorstaan, dan worden zij ongeduldig wandelen gestuurd: die voorbeelden doen*

niet af aan het wezen van de islam, die harde kern die nooit verandert. Concrete, historisch gesitueerde belevingen van de islam zijn niet interessant (behalve wanneer zij fundamentalistisch zijn en aldus het 'ware gelaat' van de islam tonen). Enkel de Koran telt" (De Smaele 2008).

Betekent al het voorgaande dat kritiek op de islam niet mogelijk of wenselijk zou zijn? Uiteraard niet. Er zijn talloze intellectuelen die op een heel diepgaande manier de islam ter discussie stellen. Het probleem is dus niet zozeer dat er geen kritiek is maar dat die constant en overall wordt opgeroepen. We worden aangehaand om constant kritiek te hebben op de islam. Voor er kan gesproken worden over de structuren die aan de grond liggen van de uitbuiting, onderdrukking en geweld in naam van de islam, moeten we verontschuldiging eerst een lamentatie over 'de islam' uitspreken. Zo'n dwingende kritische houding is zeer typerend voor het debat over de moslims in België en Nederland. Hoeveel keer kregen we bijvoorbeeld de vraag *"waarom veroordelen de moslims het terrorisme niet?"* niet te horen? Ofschoon we enkele serieuze kanttekeningen bij de vraag zelf kunnen hebben (moeten katholieken zich uitspreken over het IRA?), komt het ons bijzonder slecht uit dat moslims het geweld afkeuren (voor een niet-exhaustief overzicht, zie <http://www.flwi.ugent.be/cie/bogaert/bogaert37.htm>). We willen het niet weten, want het zou onze zoektocht naar narcistische zelfbevestiging ('ik heb het toch wel zelf gelezen in de Koran dat moslims anderen moeten doden') blootleggen.

Dit betekent dus niet dat we ons moeten onthouden van het geven van argumentatieve kritiek op de islam en op de manier waarop moslims hun religie beleven. Maar zo'n kritiek kan maar vruchtbaar zijn wanneer die de mechanismen van onderdrukking blootleegt, de structurele aspecten van de uitbuiting aanraakt in plaats van te blijven steken in een oppervlakkig afkeuren van (voor de rest terechte) aberraties, in plaats van het aanklagen en veroordelen (het liefst zo spectaculair mogelijk) van personen. Dit is dus een pleidooi voor echte kritiek en dus ook voor dialoog, want in de argumentatieve aanpak staat altijd het wederwoord van de Andere. Dit is absoluut geen zwaktebod. Het is evenmin een naïeve oproep tot *'appeasement'* maar wel een uitnodiging om de ratio te laten primeren op de emotie, om de analyse te laten voorgaan op het vooroordeel. Dit is absoluut geen pleidooi voor een 'knuffelbeleid' maar is, integendeel, het enige realistische alternatief voor de doodlopende logica van de confrontatie.

Als we willen dat de islam een proces van verandering en hervorming ondergaat met kans op slagen, dan is het noodzakelijk dat we in plaats van verdachtmaking de hervormers een eerlijke kans geven. Het temperen en milderden van het islamdebat zou echter een vorm van *'appeasement'* zijn, een toegeving aan extremisten die zouden begrijpen dat het 'Westen' niet wenst te 'vechten' voor zijn waarden. Deze redenering zou correct zijn als we op argumenten gebaseerde redeneringen over de *jihads*-strijders en hun ideologie zouden gebruiken maar niet, zoals we nu

doen, een algemene islam-bashing, waarbij het amalgaam bewust in stand wordt gehouden. De islam-bashing bemoeilijkt het werk van de (moslim)hervormers. Wanneer de hegemoniale groep in de maatschappij de islam verbastert en verengt tot een simpele reeks clichés, dan is het voor de hervormers bijna onmogelijk om een ruimte van discussie te vinden die een andere islam kan vertonen. De (moslim)hervormers blijven moslim en kunnen daarom niet anders dan de islam te verdedigen tegen zowel de eigen extremisten als het symbolisch geweld van de media-islam. Dat verzwakt uiteraard hun werk en impact en des te meer spelen we in de kaart van de reactionaire, retrograde en extremistische krachten binnen de islam. En dat is net wat wij niet willen... (of stiekem misschien toch?).

Gelukkig werken er talloze hervormers (zoals onder anderen Ziauddin Sardar, Mohammed Shahrour, Hichem Djait, Amina Wadud, Sadik al-Azm, Nasr Abu-Zayd, Mohammed Abed Jabri, Fatima Mernissi, Ahmad Durre en zovele anderen), ver weg van de schijnwerpers van de media, aan de noodzakelijke verandering. Dit gebeurt met horten en stoten en kan verschillende vormen aannemen: van de meest conservatieve naar meer progressieve vormen van islam tot zelfs (weliswaar in de minderheid) een openlijk ongelovige vorm. Dit betekent uiteraard niet dat er geen denkers bestaan die zich helemaal niet als moslim willen omschrijven en derhalve het label 'islamitische hervormer' verwerpen. Ongeacht hun verschillen, interne tegenstellingen en conflicten, delen alle hervormers enkele belangrijke uitgangspunten in hun denken.

Allen beseffen dat de intellectuele armoede in een belangrijk deel van de islamitische en Arabische wereld het gevolg is van complexe geopolitieke en historische oorzaken en een gebrek aan democratie die niet enkel 'de schuld' zijn van de buitenwereld. Ze beamen met andere woorden de eigen verantwoordelijkheid in de culturele stagnatie die ontgensprekelijk een deel van de Arabische en/of islamitische wereld, in verschillende gradaties, teistert. Ten tweede benaderen ze de 'heilige' bronnen (vooral dan de Koran en de hadith) als historisch en contextgesitueerd. Daarmee openen ze allen het debat over de aard van de 'heilige bronnen' maar – nog belangrijker – de relatie van de gelovige tot die bronnen. Een laatste kenmerk van de hervormers is dat ze allen in mindere of meerdere mate een verzoening tussen de islam en het secularisme mogelijk achten.

2. Naar een nieuwe politieke gemeenschap

Als we oplossingen willen vinden voor de maatschappelijke uitdagingen waar onze maatschappijen voor staan, dan moeten we het debat over identiteiten en essenties verlaten en ons toespitsen op contingenties. Zoeken naar nieuwe politieke verbanden die niet gebaseerd zijn op essenties is de gemeenschappelijke uitdaging waar we in West-Europa voor staan. Identiteitspolitiek van individuen en/of georganiseerde groepen zal echter niet verdwijnen. Het is daarom van belang een politieke gemeenschap te verbeelden die niet op zoek gaat naar essenties, die geen identiteiten vast-

legt, kortom een politieke gemeenschap die het politieke zelf centraal stelt.

2.1. *Islam en democratie*

“Is de islam verzoenbaar met de democratie?” is een veelgehoorde vraag in het maatschappelijk debat. Ook al is het een intellectueel uitdagende en theoretisch boeiende vraag, toch lijkt ze mij niet de beste. Zoals de Nederlandse socioloog Asaf Bayat (2007) stelt, gaat er een perverse charme van de vraag uit maar zouden we ons beter de vraag stellen onder welke omstandigheden en hoe de moslim zich moet inschrijven in de democratische rechtsorde waarin we leven. Het debat kan niet 'religieus' beslecht worden om verschillende redenen.

Eerst en vooral is het zo dat geen enkele religie, en zeker niet de drie monotheïstische godsdiensten, op de wereld zijn gekomen om democratie of mensenrechten te bepleiten, noch om de scheiding van 'kerk' en staat voor te stellen. Deze elementen terugvinden in deze religies is niets anders dan hedendaagse vragen projecteren op een verleden dat er weinig mee te maken heeft. Wanneer we 'de islam' willen afwegen tegenoverde democratie, en dat is een tweede reden waarom deze zienswijze doodloopt, dan nemen we willens nillens de democratie als maatstaf. Dat kan een zeer goede zaak zijn maar met wat of met wie vergelijkt men? Met de retrograde islam van de Taliban? Met de conservatieve en onderdrukkende Saoedi-Arabische islam? Met de complexe en meervoudige islam van de hier wonende moslims? Met de

gender-gerichte islam van Fatima Mernissi? Met de verlichte islam van Fouad Laroui? Met de actief pluralistische visie van Tariq Ramadan? Of met de media-islam, de islam à la Wilders? Zo'n debat is niet te beslechten, aangezien steeds meer mensen er rotsvast van overtuigd zijn dat hun visie de juiste is. Voor diegenen die ervan overtuigd zijn dat de islam een vorm van fascisme is, of een religie ter onderdrukking van het individu kan geen tegenargument baten. Ook omgekeerd, zijn er genoeg 'verdedigers' van de islam die de kritiek wegwuiven met het te gemakkelijke 'dit heeft niets met de islam te maken'. In beide gevallen wordt het een welles-nietesspelletje, waarbij alleen de elasticiteit van de interpretaties van de islam duidelijk wordt. Op deze opmerkingen antwoorden velen dat dit wel waar kan zijn voor andere religies maar dat de islam zo specifiek is dat geen vergelijking mogelijk is. De islam is, in deze optiek, geen religie maar een rechtssysteem en de Koran een wetboek. De moslims zouden hun religie veel te letterlijk nemen. We beschreven reeds eerder dat deze aannames niet vol te houden zijn in het licht van de realiteit. Moslims zijn niet te verenigen tot hun religie of de woorden uit de Koran. Het is niet omdat ze aannemen dat de Koran het letterlijke Woord Gods is, dat zij dat woord kennen of eenduidig interpreteren. De Koran letterlijk nemen heeft meer dan 1400 jaar van interpretaties niet tegengehouden – terwijl steeds weer opnieuw de letterlijkheid werd en wordt benadrukt. Zelfs verzen waarvan men op het eerste gezicht denkt dat ze zeer duidelijk zijn worden op talrijke verschillende manieren geïnterpreteerd (zie bijvoorbeeld Liati [2004] en Peters [2007]).

2.2. *De open samenleving*

Als we willen komen tot een echte open samenleving waarin de democratische rechtsorde zo veel mogelijk de gelijkheid en vrijheid van iedereen ondersteunt moeten we een nieuwe politieke gemeenschap verbeelden die geschraagd wordt door een vernieuwd burgerschap. Wanneer we het hebben over vrijheid en gelijkheid in relatie tot religie (en dan meer specifiek de islam) worden in tal van debatten twee verschillende zaken vaak verward, namelijk de politiek-ideologische of normatieve discussie over de plaats en rol van de religie in een 21^e-eeuwse maatschappij en het juridisch-institutionele debat over de concrete manier waarop moslims en hun islam zich moeten inschrijven in de bestaande rechtsorde. Het spreekt voor zich dat elke 'open' maatschappij die naam waardig ruimte moet laten voor pluralisme en diversiteit. Dit proces veronderstelt tal van wettelijke en praktische aanpassingen die de islam een plaats moet geven. Dit betekent allerm minst dat er specifieke 'rechten' moeten toegekend aan de moslims of de islam. Het gaat enkel over de gelijkberechtiging van een religie. Dat debat – hoe controversieel ook soms gevoerd – is van land tot land in Europa anders omdat de moslims zich moeten inschrijven in de bestaande institutionele en juridische regeling tussen de 'staat' en de 'religie'.

Het politiek-ideologische of normatieve debat daarentegen gaat meer over de algemene vraag welke plaats we de religie willen geven in de maatschappelijke ordening. Het concept van 'scheiding tussen kerk en staat' is vaag. Er bestaan enkel al

in West-Europa uiteenlopende modellen die de relaties tussen de kerk en de staat reguleren en toch spreken ze alle over een 'scheiding van kerk en staat'. Gaande van staatskerken (Denemarken, Groot-Brittannië) over gesubsidieerde erkende erediensten (België) naar een striktere *laïcité* (Frankrijk) vormt West-Europa een lappendeken van verschillende, historisch gegroeide relaties tussen kerk en staat.

Er bestaan een zestal modellen, waarbinnen uiteraard allerlei nuances mogelijk zijn. Eerst en vooral zijn er twee modellen die in Europa weinig of geen kans maken. Enerzijds de theocratie, anderzijds de antireligieuze ordening waarin elke vorm van religie geacht wordt te verdwijnen (zoals ooit verschillende communistische landen probeerden). Een derde model is deze van de 'staatskerk' waarbij de staat dus openlijk kiest verbonden te zijn met een bepaalde kerk. Ook dat model lijkt het vandaag moeilijker te hebben zich te legitimeren, want hoe kan een staat 'neutraal' zijn ten opzichte van maatschappijen die steeds meer divers in zowel religie als in ongeloof worden? Een doorgedreven multicultureel model, een vierde model, valt moeilijk te rijmen met de doelstelling van gelijkheid en vrijheid. Wanneer 'groepen' bepaalde rechten als 'groep' krijgen toebedeeld, dan dreigt onmiddellijk het gevaar van onderdrukking van het individu (zie verder). Een vijfde model kennen we het best en omschrijven we meestal als de 'neutrale' staat, die een scheiding van kerk en staat voorstaat en waarbij er een duidelijk onderscheid is tussen de uiting van religieuze meningen en overtuigingen

in de publieke en de private sfeer. Juist het feit dat vandaag religie in het algemeen (en niet enkel de islam) opnieuw centraal in het politieke debat komt te staan wijst erop dat er steeds meer mensen hun deelname in de publieke sfeer baseren op een transcendente zingeving. Deze post-seculiere ordening, waarin religie dus een nieuwe publieke betekenis verkrijgt, staat vandaag ter discussie. Het zesde model, het model van het actief pluralisme (on-geacht zijn diverse invulling) probeert daarop een antwoord te formuleren. Misschien, zoals de filosoof Ludo Abicht (2007) stelt, is *actief pluralisme* de enige legitieme, want consequente, erfgenaam van de radicale Verlichting. In een open samenleving, stelt deze visie, hebben mensen het recht volgens hun eigen religieuze en culturele overtuiging te leven, maar ze moeten zich tegelijkertijd inlaten met en interesseren voor de overtuigingen van hun medeburgers. Dat betekent dus dat het passieve pluralisme (meestal verbonden met het 'neutrale' model) – het naast elkaar tolereren van verschil en diversiteit – wordt vervangen door een actieve interactie. Dat betekent eveneens dat religie en cultuur intensief deel gaan uitmaken van het publieke debat en dus niet beperkt blijven tot de privésfeer.

Het spreekt voor zich dat de keuze in het normatieve debat uiteraard de mogelijkheden van het juridisch-institutionele debat vormgeeft en omgekeerd. In een systeem van gesubsidieerd vrij onderwijs zoals in België en Nederland kan men geen enkele reden geven om moslims ervan te weerhouden islamitische scholen op te richten.

Deze juridische vrijheid (en gelijkheid) betekent echter niet dat het daarom over normatief wenselijke evoluties gaat. Een ander voorbeeld over de wisselwerking en de verwarring tussen beide soorten discussies kan men terugvinden in de Franse aanpak van het wekenlange geweld van november 2005 in de (Parijse) *banlieues*. Los van de bewust gemanipuleerde ‘analyses’ van het voorstedelijk geweld was het ten minste opmerkelijk te noemen dat toenmalig eerste minister Sarkozy de lokale imams en andere religieuze leiders ‘ter hulp’ riep om de rellen onder controle te krijgen. Het staat moslims uiteraard vrij om middels hun overtuiging en geloof maatschappelijk te interveniëren en te participeren. Dat is hun juridische vrijheid maar dat betekent niet dat de overheid deze individuen en/of organisaties moet zien als nieuwe maatschappelijke hulpverleners!

2.3. *Individu en gemeenschap*

De idealen van de Verlichting die aan de basis liggen van de open samenleving gaan allemaal terug op de onvervreembare rechten van de mens. Het individu met zijn rechten en plichten staat centraal in het emancipatorische verhaal van de democratie. De rechten van het individu worden in een open samenleving het grootste goed, het belangrijkste ideaal. Maar wat doen we wanneer individuen met hun recht op zelfbeschikking en zelfbepaling, zelf kiezen om moslim te zijn? Passen ze dan niet meer in de vrijheid van zelfbeschikking? Kan men alleen vrij zijn

zichzelf een identiteit aan te meten als deze voldoet aan de vigerende normen? Hier schuilt, mijns inziens, een van de kernproblemen wanneer we spreken over moslims. Als een moslim (individu) zichzelf publiekelijk als dusdanig omschrijft, dan gaat men er al te vaak vanuit dat hij/zij automatisch tot een welbepaalde groep behoort (met name ‘de moslims’). Maar is dat wel zo? Is het publiekelijk uiten van het moslim-zijn automatisch een pleidooi voor groepsrechten?

Het spreekt voor zich dat in onze seculariseerde democratie die vooral drijft op de creatieve kracht van het individu, er geen sprake kan zijn van een wettelijke erkenning van ‘gemeenschappen’. We kunnen en mogen individuen niet ‘toeschrijven’ aan een bepaalde groep. De ‘gemeenschap’ is een concept dat in een rechtsstaat slechts zin heeft wanneer mensen er op een vrijwillige manier kunnen toe toetreden. Het gaat met andere woorden over het recht van individuen om zich op basis van gedeelde belangen (die altijd voor een deel een gedeelde identiteit impliceren) collectief te mogen organiseren teneinde meer maatschappelijke draagkracht te krijgen.

Een ‘islamitische gemeenschap’ is absoluut geen natuurlijk gegeven. Het is eerder het gevolg van de interactie tussen, enerzijds, bepaalde moslims die zich als vertegenwoordigers opwerpen en, anderzijds, de overheden die naar een geschikte gesprekspartner zoeken. ‘De islamitische gemeenschap’ is dus in de eerste plaats een constructie en geen natuurlijk gewaande

gemeenschap maar wel een gemeenschap gebaseerd op een vrijwillige keuze. Maar welke plaats heeft dan zo'n 'islamitische gemeenschap' in ons bestel? Wanneer deze zich inschrijft in de lokale wettelijke orde hebben we te maken met een religieuze gemeenschap die in de eerste plaats deelneemt aan het maatschappelijk gebeuren en daarmee haar participatie aantoont. Dit is uiteraard het omgekeerde van een gemeenschap die zich wil afscheiden van de Europese maatschappijen. Het is evenmin een gemeenschap die *ad eternum* de link met het land van oorsprong wenst te behouden. Kortom, het wensbeeld van één islamitische gemeenschap, dat zowel door de overheden als door een deel van de moslims gekoesterd wordt, neemt niets weg van het feit dat het om een politiek-maatschappelijke constructie gaat. Individuen, stromingen, groepen... kunnen op basis van hun eigen keuze toetreden of niet. De gemeenschap waarover ik het hier heb is dus geen intellectuele *bantoe-stan* of *communautair carcan* waarin de individuen zitten opgesloten.

De geschiedenis herhaalt zich nooit maar toch lijken de moslims zich vandaag in een situatie te bevinden die min of meer vergelijkbaar is met deze van de katholieke kerk in de 19^e eeuw. Moslims moeten zich inschakelen in een geseclariseerde politieke orde door middel van een politieke demarche en niet door een theologische hervorming. Net zoals voor de kerk meer dan anderhalve eeuw geleden komt de institutionele organisatie vóór het theologisch debat. Het aanvaarden en erkennen van de seculiere macht van de politiek door de religieuze instanties en,

omgekeerd, de erkenning van de autonomie van het religieuze door de staat zijn politieke beslissingen. Welke ideeën iemand aanhangt, welke religieuze idealen iemand nastreeft veranderen niks aan het feit dat het politieke zowel de plaats en rol van de politiek als de plaats en rol van de religie bepaalt. En niet andersom! Net omdat het secularisme van de staatsinstituties in West-Europa – ongeacht zijnuiteenlopende institutionele uitingsvormen – diep is ingeburgerd, is er geen enkele reden om aan te nemen dat dit enig gevaar zou lopen van de vragen van enkele moslims.

2.4. *Bij wijze van besluit: Naar een nieuwe verbeelde gemeenschap?*

Een nieuwe politieke gemeenschap moet gebaseerd zijn op een nieuwe 'wij' die niet afsluit en uitstoot maar die inclusief probeert de spanning tussen het lokale en het universele te omvatten. Concreet komt het erop neer een nieuw burgerschap te creëren dat een verbeelde gemeenschap als basis heeft. Aangezien het principe van een 'scheiding van kerk en staat' in werkelijkheid neerkomt op sterk afwijkende praktische regelingen tussen de overheden en de religies binnen Europa, grijpt men steeds meer terug naar nog meer abstracte principes zoals de Verlichting als basis van de Europese identiteit. Dit nieuwe identiteitsverhaal kent de laatste jaren een sterke opmars in intellectuele en politieke kringen en is de nieuwe maatstaf waarmee de islam zich moet meten. De Verlichting verwordt zo echter tot een hedendaags politiek project, een ideolo-

gie die niet inclusief werkt maar uitstoot. Spreken over ‘normen en waarden’ die iedereen als startpunt moet delen ondermijnt de klassieke basisprincipes van het democratisch burgerschap dat gebaseerd is op een gemeenschap van burgers en niet op een ‘culturele gemeenschap’.

Als de natie steeds meer gedefinieerd wordt op basis van een gedeelde cultuur –waarden en normen of een ‘*leitkultur*’ – dan verworden de westerse democratieën steeds meer tot een nieuwe soort ‘etnieën’. Een cultuurgemeenschap poneren als basis voor het samenleven komt eigenlijk neer op het produceren van een etnische definitie van de natie in die zin dat de eigen groep gedefinieerd wordt als drager van een bepaalde gedeelde historische en culturele traditie die in stand moet worden gehouden.

Wanneer een politieke gemeenschap zichzelf definieert op basis van vermeende gedeelde essenties, dan dreigt het totalitaire. Een politieke gemeenschap is de geïnstitutionaliseerde organisatie van het politieke pluralisme waarbij tegengestelde en tegenstrijdige opinies kunnen en moeten worden geuit. Hans Achterhuis heeft gelijk wanneer hij de politiek omschrijft als “*het domein waarop zonder uitzicht op harmonie of consensus te bieden, pluraliteit, verschillen en strijd eeuwig centraal zullen blijven staan*” (Achterhuis, 1999, p. 139). Door een samenleving voor te stellen als een natuurlijk gegeven, gebaseerd op een al even natuurlijke verdeling van de mensheid in culturen of culturele gemeenschappen (die de relaties tussen individuen zouden reguleren) ondergraaft

men de mogelijkheid tot de uiting van afwijkende visies op de samenleving. De politiek wordt daardoor steeds meer gebouwd op identitaire fundamenteën met alle nefaste gevolgen vandien.

Wat we nodig hebben is een maatschappijvisie waarin de ‘beschaver’ ook wordt ‘beschaafd’, zoals Paul Scheffer bedoelt (2008, p. 288); wanneer met andere woorden het universalisme niet alleen als een ‘gesel op de Andere’ neerdaalt maar ook de ingezetenen aanpoort. Dat betekent ook dat wat wij aanzien als belangrijke onderdelen van onze democratische open maatschappij geen eeuwenoude essenties van een ‘Europese’ identiteit zijn maar wel historisch bevochten verworvenheden.

Op die manier verplaatsen wij het debat terug van het ontologische en identiteitsniveau naar het epistemologische of sociologische niveau. In deze houding om een verbeelde gemeenschap op te bouwen ligt eveneens een emancipatorisch project, aangezien alle betrokkenen ook moeten uitgenodigd worden om het verleden met zijn verhalen van slavernij, kolonialisme, antisemitisme en racisme samen te verwerken. Dat zal niet altijd even gemakkelijk of eenduidig zijn, maar het lijkt een noodzakelijke onderneming.

Bibliografie

- Abicht, L. (2007). *De Verlichting vandaag*, Antwerpen/Amsterdam: Houtekiet.
- Achterhuis, H. (1999). *Politiek van de goede bedoelingen*. Amsterdam: Baarn.

- Bat, Y. (2005). *Eurabia. The Euro-Arab Axis*. Cranbury: Fairleigh Dickinson University Press/ Associated University Presses.
- Bayat, A. (2007). *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press.
- Blommaert, J. (2007). *De crisis van de democratie. Commentaren op actuele politiek*. Berchem: EPO.
- De Smaele, H. (2008), De lokroep van het essentialisme, *De Standaard*, 11.02.2008 (op: <http://www.flwi.ugent.be/cie/CIE2/desmaele1.htm>).
- De Pauw, J. (2008). Dovemansgesprek in de islamdialoog, *De Standaard*, 08.02.2008.
- Fuller, G. (2002). The Future of Political Islam. *Foreign Affairs*. March/April, Vol. 81, Issue 2, pp. 48-61.
- Laermans, R. (1997), Over neokritiek en staatsliberalisme, *De witte raaf*, nr. 66, maart, te vinden op: <http://www.sarma.be/text.asp?id=273>.
- Liati, V. (2004). *De l'usage du Coran*. Paris : Mille et Une Nuits.
- Liauzu, Cl. (2005). *Empire du Mal contre Grand Satan*. Paris : Armand Colin.
- Mak, G. (2005). *Gedoemd tot kwetsbaarheid*. Amsterdam/Antwerpen : Atlas.
- Martin E. Marty (x). A Judeo-Christian looks at the Judeo-Christian tradition, <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=188>.
- Peeter, R. (2007). De koran in het Nederlandse islamdebat. *Zem Zem*, jrg. 3, nr. 3, pp. 14-20.
- Scheffer, P. (2008). *Het land van aankomst*, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Van Amerongen, A. (2008). *Brussel Eurabia*. Amsterdam: Uitgeverij Atlas.
- Zemni, S. (2002). Islam, European Identity and the Limits of Multiculturalism, in: W. Shadid & P.W.S. Van Koningsveld, *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*, Leuven: Peeters, pp.158-173.
- Zemni, S. (2006). *9/11, politieke islam en jihad*, Leuven: Acco.