

DIESREDE 2004

Moslams en Moderniteit

Rede uitgesproken door prof.dr. H.L. Beck ter gelegenheid van de 77e Dies Natalis van de Universiteit van Tilburg.

Tilburg, 18 november 2004

“De islam en moderniteit zijn incompatibel”. Deze stelling, in verschillende varianten en vaak in de vorm van een retorische vraag, wordt in het politieke en maatschappelijke discours in Nederland met enige regelmaat en met kracht geponeerd. De stelligheid waarmee de uitspraak wordt gedaan suggereert dat haar inhoud en betekenis voor iedereen volstrekt helder zijn. Het is de vraag of dit werkelijk zo is. Is het juist om te spreken van ‘de islam’? Wat houdt ‘moderniteit’ in en hoe staan moslams er tegenover? Als de begrippen ‘islam’ en ‘moderniteit’ niet eenduidig zijn wat is dan de strekking van de stelling? Deze drie vragen vormen de leidraad voor de analyse van de stelling “De islam en moderniteit zijn incompatibel”.

IS HET JUIST OM TE SPREKEN VAN ‘DE ISLAM’?

Enigszins gechargeerd kan gesteld worden dat de islam niet bestaat. Immers, de overgrote meerderheid van de Nederlandse moslams herkent zich niet in de islam van hen die extremisme, geweld, moord of terrorisme voorstaan, zoals bleek uit de onmiddellijke reacties van moslimorganisaties, islamitische opiniemakers en verschillende individuele moslams op de moord op Theo van Gogh op 2 november 2004. Evenmin onderschrijven de meeste moslams ter wereld de islam van groepen als al-Qa’ida, die met bloedige terreuraanslagen hun doelen proberen te verwezenlijken. Op de dag van de moord op Theo van Gogh meldden kranten ook dat ongeveer drieduizend moslimintellectuelen zware kritiek uitten op die radicale moslimgeleerden, die met hun in fatwa vorm neergelegde inzichten de islam corrumperen en de moslimjeugd perverteren door hun oproep tot geweld en terrorisme. De moslimintellectuelen riepen op om deze radicale moslimgeleerden voor een internationaal hof te brengen ter berechting. Door de commotie rond de aanslag is dit krantenbericht vermoedelijk slechts door weinigen opgemerkt, terwijl de betekenis ervan groot is. Deze moslimintellectuelen maken in het openbaar duidelijk dat de islam die zij belijden niet samenvalt met de islam die de door hen bekritiseerde moslimgeleerden aanhangen.

De Nederlandse context kan nog een tweede voorbeeld leveren ter ondersteuning van de opvatting dat de islam niet bestaat. Op zaterdag 7 februari 2004 presenteerde de minister voor Vreemdelingenzaken en Integratie publiekelijk het Contactorgaan Moslams en Overheid (CMO). Het is een samenwerkingsverband van zes Turkse, Marokkaanse en Surinaamse moskeekoepelorganisaties. Het CMO moet fungeren als vaste gesprekspartner van de overheid bij onderwerpen waar belangen van de staat en belangen van de moslimgemeenschappen in Nederland elkaar raken. Het initiatief tot oprichting van een overlegorgaan dat de moslimgemeenschappen in Nederland als officiële gesprekspartner met de overheid zou representeren werd op 11 september 2001 genomen. Het was een reactie op de dringende wens van de toenmalige minister van Grote Steden- en Integratiebeleid om één centraal aanspreekpunt te hebben wanneer overleg van de Nederlandse overheid met de moslimgemeenschappen gewenst was. Al snel echter bleek dat er ernstige problemen rezen met betrekking tot de samenstelling van het orgaan. De vertegenwoordigers van koepelorganisaties met een soennitisch islamitische achtergrond weigerden

vertegenwoordigers van sjiitisch islamitische groepen als de Alawieten en van de Ah-madiyya moslimgemeenschap op te nemen in het CMO. Moslims in Nederland blijken dus niet alleen verdeeld te zijn vanwege hun nationale en etnische herkomst, maar ook vanwege hun toebehoren tot verschillende geloofsrichtingen. Bovendien delen de verschillende moslimgeneraties hier te lande wat geloofszaken betreft niet altijd in alle opzichten elkaars inzichten en opvattingen met als gevolg allerlei onderlinge spanningen en conflicten.

Wordt de wijze waarop moslims in Nederland hun religie belijden en beleven al gekenmerkt door een grote verscheidenheid in stromingen, onderstromingen en tegenstromingen, dit geldt in nog sterkere mate voor de islam op mondiaal niveau. Zo bestaat naast de islam van soennieten en sjiieten de islam van kharidjieten, die zich, ondanks hun uiterst minieme aantal, op hun beurt in verschillende denominaties hebben opgesplitst. Binnen elk van deze drie stromingen leven moslims die hun religie op hetzij vrijzinnig liberale, hetzij orthodoxe, hetzij traditionalistische, hetzij bronvaste, hetzij fundamentalistische, hetzij mystieke, hetzij agnostische wijze hetzij anderszins vorm en inhoud geven. Daarnaast kan de islam van land tot land sterk verschillen ten gevolge van de inkleuring door zijn belijders op grond van hun (pre-islamitische) culturele erfgoed. Eveneens per land verschillend kunnen moslims de islam gestalte hebben gegeven in de vorm van een 'officiële' islam of staatsislam, een volksislam, een parallelle islam, een sociale islam, een politieke islam en wat dies meer zij. Wellicht ten overvloede moet vermeld worden dat de maatschappelijke positie en het man- of vrouwzijn van invloed kunnen zijn op de wijze waarop gelovigen kleur geven aan de islam die door hen beleden en beleefd wordt. Zonder enige aanspraak te maken op volledigheid, zij tenslotte vermeld dat er moslims zijn voor wie de islam eerder een cultureel dan een religieus gegeven is.

Het is in het huidige tijdsclimaat van wezenlijk belang te beseffen dat het onjuist en zelfs onrechtvaardig is om de islam zoals die beleden en beleefd wordt door bepaalde kwaadwillige individuen of groepen tot prototype van de islam van alle moslims te verklaren. De islam is geen uniform en monolithisch geheel. Er is eerder sprake van 'islams' dan van dé islam. Erkenning van de grote verscheidenheid onder moslims en de talrijke interpretatie- en menings-verschillen, die in de verschillende moslimgemeenschappen voorkomen met betrekking tot de vraag wat nu eigenlijk de islam is of zou moeten zijn, kan al te stellige oordelen over en visies op dé islam helpen voorkomen.

In de godsdienstwetenschap is het daarom, in navolging van de gewoonte van sociale wetenschappers, gebruikelijk om in onderzoek religie te beschouwen als een element van cultuur en haar derhalve primair te benaderen "als een menselijke activiteit met een sociaal karakter". Het zijn mensen die - als groep of individu - binnen de sociaal-culturele context van hun tijd al naar gelang hun geestelijke en materiële behoeften vorm en inhoud geven aan de religie die zij belijden en beleven. Ook moslims hebben vanaf de dood van Mohammed in het jaar 632 g.j. door de geschiedenis heen in veranderende en veranderde tijden en omstandigheden steeds moeten reflecteren over de vraag of en, zo ja hoe en in hoeverre hun religie bij de tijd gebracht moest worden ter leniging van de contemporaine noden van de gelovigen. In de koloniale periode waarin dat deel van de moslimwereld, dat voor Europa van economisch en strategisch belang was, bezet werd door koloniale mogendheden, moesten moslims hun positie bepalen ten opzichte van verschillende westerse culturen, waarvan moderniteit een kenmerkend element was. Het kolonialisme is weliswaar in theorie voorbij, maar de globalisering maakt een positiebepaling van moslims ten opzichte van moderniteit misschien nog wel acuter. Wat nu houdt 'moderniteit' in en hoe staan moslims er tegenover?

WAT HOUDT 'MODERNITEIT' IN EN HOE STAAN MOSLIMS ER TEGENOVER?

Het is met moderniteit als met zoveel andere concepten en begrippen: iedereen meent te begrijpen wat met moderniteit bedoeld wordt zonder precies te kunnen uitleggen wat de exacte betekenis ervan is. De dikke Van Dale omschrijft 'moderniteit' als "1. het modern zijn; 2. iets dat modern is". Onder 'modern' geeft hetzelfde woordenboek de betekenissen "1. tot de nieuwere tijd behorend; 2. hedendaags, nieuwerwets; 3. kritische vrijheid in geloofszaken voorstaande; vrijzinnig". Voor verschillende disciplines op het gebied van de mens- en maatschappijwetenschappen blijken de betekenissen van de dikke Van Dale ontoereikend. Hoewel er geen consensus bestaat met betrekking tot de betekenis en inhoud van het concept 'moderniteit' noch met betrekking tot de tijd van waar af van 'moderniteit' gesproken mag worden, wordt moderniteit hier omschrijvend opgevat als 'de kritisch geëngageerde betrokkenheid bij modernisering op sociaal gebied en bij modernisme op cultureel gebied'. Modernisering wordt hier beschouwd als het proces van differentiatie, rationalisering, individualisering en domesticering, dat onder meer geleid heeft tot ontwikkeling van wetenschap en technologie en tot "institutionalisering van principes als een constitutionele regeringsvorm, morele autonomie, secularisme, democratie, mensenrechten, gelijkwaardigheid van burgers". Modernisme tenslotte wordt hier in theologische zin verstaan als de geestesstroming die de kritische vrijheid in geloofszaken voorstaat. Algemene overeenstemming bestaat wel met betrekking tot de opvatting dat moderniteit westers van oorsprong en invulling is.

Bij de beantwoording van de vraag hoe moslims zich tot moderniteit verhouden is het inzicht dat er een bonte verscheidenheid bestaat in de wijzen waarop het moslim-zijn door moslims gearticuleerd wordt van grote betekenis. Een moslim als Sayyid Qutb (1906-1966) bijvoorbeeld, die wordt beschouwd als een van de ideologen van het islamitisch fundamentalisme, was mede ten gevolge van een verblijf van enige jaren (1948-1951) in de Verenigde Staten tot het inzicht gekomen dat de islam en het Westen onverenigbaar waren. Hij wees moderniteit en alles wat ermee verbonden was resoluut af als product van en gedefinieerd door de westerse cultuur. Het lijkt erop dat de stelling "De islam en moderniteit zijn incompatibel" in islamitisch fundamentalistische kringen beaamd wordt, met name vanwege het gevoelen dat aanvaarding van moderniteit automatisch leidt tot verwestering. Verwestering moet, het koste wat het kost, vermeden worden. Verwerping van moderniteit sluit echter niet uit dat bepaalde verworvenheden van moderniteit op technologisch gebied wel door moslimfundamentalisten in de armen gesloten worden.

Het islamitisch fundamentalisme wordt echter door de overgrote meerderheid van de moslims niet onderschreven. Veel moslimintellectuelen houden zich er verre van. De historicus Iftikhar Malik (geboren in 1949) onderscheidt de volgende drie posities onder moslimintellectuelen wat betreft hun houding ten opzichte van moderniteit:

1. Zij die menen dat islam en moderniteit incompatibel zijn. Volgens hen zijn moslims alleen door daadwerkelijk te kiezen voor secularisme in staat tot integratie, democratie, pluralisme en mensenrechten. Derhalve moeten moslims volledig afstand nemen van hun islamitisch erfgoed.
2. Zij die in een terugkeer tot de zuivere islam van Mohammed en de vier recht geleide kaliefen de enige mogelijkheid zien om de contemporaine problemen en malaise van de moslims op te lossen.
3. Zij die stellen dat een synthetiserende strategie nodig is waardoor de islam profiteert van de zegeningen van de moderniteit.

Voor moslimintellectuelen die de derde positie onderschrijven is de stelling "De islam en

moderniteit zijn incompatibel” niet houdbaar. Zij zijn overtuigd van de verenigbaarheid van islam en moderniteit en onderbouwen hun visie met de koran, hetgeen overigens moslimfundamentalisten eveneens doen.

Het vasthouden aan de koran als uitgangspunt voor reflectie over de vraag of islam en moderniteit compatibel zijn hoeft niet alleen te berusten op de eigen geloofsovertuiging, maar kan ook ingegeven zijn door de verwachting dat een dergelijke benadering meer moslims aanspreekt, omdat een vertrouwd referentiekader als vertrekpunt en toetssteen wordt genomen. Een opening naar en een verzoening met moderniteit kan dan bewerkstelligd worden door een andere lezing en interpretatie van de koran. In plaats van de koran ‘naar de letter’ te lezen en te interpreteren staan sommige moslimintellectuelen een lezing en interpretatie van de koran ‘naar de geest’ voor. De geest van de koran is volgens hen dynamisch, progressief en rechtvaardig. Waar derhalve moderniteit het algemeen welzijn van de geloofsgemeenschap bevordert en niet in strijd is met de geloofsprincipes van de islam mag zij aanvaard worden. Een dergelijke wijze van redeneren is kenmerkend voor het ‘islamitisch modernisme’, een stroming die aan het einde van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw is opgekomen en die haar voorman heeft in Muhammad Abduh (1849-1905).

Naast een interpretatie van de koran ‘naar de geest’ hebben moslimintellectuelen die vernieuwing in het islamitisch denken nastreven en menen dat islam en moderniteit elkaar niet uitsluiten nieuwe benaderingswijzen van en zienswijzen op de koran ontwikkeld om de beoogde compatibiliteit mogelijk te maken. Het gedachtegoed van contemporaine moslimintellectuelen als Nasr Hamid Aboe Zaid (geboren in Egypte in 1943) en Mohammed Arkoun (geboren in Algerije in 1928), die zich door middel van een andere lezing en benadering van de koran inzetten voor democratie, mensenrechten en andere verworvenheden van moderniteit, is dankzij vertalingen van hun werk of publicaties over hun persoon en hun ideeën in het Nederlands voor een breder publiek toegankelijk.

In verband met het thema “Moslims en moderniteit” verdient de opvatting van de Egyptische jurist Muhammad Sa‘id al-Ashmawi (geboren in 1932), wiens persoon en werk nog geen grote bekendheid in Nederland genieten, voor het voetlicht gebracht te worden. Al-Ashmawi legt de nadruk op het gegeven dat de koran een tekst is. Een tekst spreekt niet uit zichzelf. Alleen de interpretatie van mensen brengt de tekst tot spreken. Elke interpretatie nu is potentieel controversieel. Immers, elke interpretatie wordt mede bepaald door de sociaal-historische context waarin de interpreter zich bevindt. Bovendien is de tekst zelf ook in een bepaalde sociaal-historische context ontstaan en door de tijd en omstandigheden van die context gestempeld. Een lezer van de koran moet er daar-om van doordrongen zijn dat hij met zijn interpretatie van de koran slechts zijn eigen mening over goddelijke normen formuleert, nooit goddelijke normen zelf. Mohammed Arkoun drukt zich dienaangaande nog pregnanter uit met zijn stelling dat elk verstaan van de koran ook een misverstaan is.

Al-Ashmawi wilde met zijn benadering van de koran, waarvan de essentie is dat niemand kan claimen dat zijn interpretatie de enige juiste is en Gods wil vertolkt, moslims in staat stellen secularisme en secularisatie binnen een islamitisch referentiekader te verstaan en aldus te kunnen aanvaarden. Secularisme en secularisatie vormen vermoedelijk voor veel moslims de grootste barrière bij het denken overen het accepteren van moderniteit, terwijl de scheiding van kerk en staat door sommige Nederlandse politici als een kernwaarde van de Nederlandse samenleving wordt beschouwd, die bepalend is voor de identiteit van het Nederlandse volk. De vraag “Hoe staan moslims tegenover moderniteit?” kan derhalve aangescherpt worden

door haar te formuleren als “Hoe staan moslims tegenover secularisme en secularisatie?” Onder secularisme wordt hier in navolging van de dikke Van Dale de “geestesstroming die de secularisatie bevordert” verstaan, terwijl secularisatie opgevat wordt als “het proces van functionele differentiatie en emancipatie van de seculiere sferen – met name de staat, de economie en de wetenschap – ten opzichte van de religieuze sfeer en de ermee gepaard gaande differentiatie en beperking van religie binnen haar eigen nieuw bepaalde religieuze sfeer”. In veel westerse talen wordt secularisatie vaak verwoord als de scheiding van kerk en staat.

Het zal geen verbazing wekken dat ook met betrekking tot secularisme en secularisatie geen eenstemmigheid heerst onder moslims. Sheikh Ahmed Yassin (1938-2004), de oprichter van Hamas in 1987, kan als exponent van de opvatting van veel moslimfundamentalisten gelden. Hij verwierp het gevolg van secularisatie, de seculiere staat, met kracht en bestempelde haar als absoluut tegengesteld aan de islam. De verwerping van secularisme en secularisatie door de meeste moslimfundamentalisten betekent niet dat alle moslimintellectuelen wel geporteerd zijn voor secularisme. Er kunnen drie redenen zijn ter verklaring van het feit dat sommige moslimintellectuelen er wantrouwig en afwijzend tegenover staan:

1. vanwege het reeds gememoreerde gegeven dat zij moderniteit en secularisme associëren met koloniale overheersing.
 2. vanwege de vrees dat secularisme en secularisatie marginalisatie van religie, ja misschien zelfs het einde van religie, impliceren.
 3. omdat aanvankelijk Arabisch-christelijke intellectuelen de felste protagonisten waren van het secularisme in de moslimwereld. Deze christelijke Arabieren beoogden een seculiere staat waarin moslims en christenen volstrekt gelijkwaardig zouden zijn.
- Contemporaine moslimintellectuelen die reflecteren over de vraag hoe islam en secularisatie zich ten opzichte van elkaar verhouden zonder de compatibiliteit ervan op voorhand uit te sluiten kunnen naar tenminste vier verschillende posities onderscheiden worden:

1. Zij die in navolging van de Egyptenaar Ali Abd al-Raziq (1888-1966) menen dat islam, secularisme en secularisatie verenigbaar zijn. Abd al-Raziq heeft zijn visie in 1925 neergelegd in een boek met de titel *De islam en de grondslagen van de macht*. Hij bestrijdt in zijn werk de onder moslims gangbare opvatting dat de islam ‘godsdiensdienst en staat’ behelst. Abd al-Raziq onderbouwt zijn opvatting door te stellen dat (a) de koran geen werkelijk politieke voorschriften bevat met betrekking tot de inrichting van de staat; (b) de Profeet Mohammed geen staatsman was in de betekenis die moderne politieke wetenschappers eraan toekennen. Het kalifaat en de door moslims aanvaarde politieke formules zijn slechts uitvindingen van mensen. Door godsdiensdienst en politiek met elkaar te vermengen schaden moslims beide sferen. De koran schenkt moslims juist de absolute vrijheid om in overeenstemming met de intellectuele, sociale en economische omstandigheden een staat in te richten volgens het meest daarbij passende model, waarbij gelet moet worden op de sociale ontwikkeling en de eisen van de tijd. De eerder genoemde al-Ashmawi is een hedendaags volgeling van de ideeën van Abd al-Raziq, die hij met veel verve verdedigt. Al-Ashmawi’s koranbenadering heeft dan ook ten doel de door Abd al-Raziq voorgestane scheiding van godsdiensdienst en politiek algemeen ingang te doen vinden onder de moslims. Politiek moet vrij van religie en op basis van het wereldlijk recht gepraktiseerd worden. Religie moet gevrijwaard zijn van en beschermd worden tegen politieke inmenging, vervorming en corrumpering. De kritiek op Abd al-Raziq en zijn aanhangers is enorm. De nu volgende posities (2) en (3) zijn dan ook te begrijpen als een poging om wel binnen een voor moslims aanvaardbaar referentiekader te blijven. Positie (4) daarentegen gaat nog een stap verder dan Abd al-Raziq.

2. De tweede positie wordt ingenomen door moslimintellectuelen die, door een onderscheid te maken tussen de ‘normatieve islam’ en de ‘historische islam’, verdedigen dat de geschiedenis van de islam heeft aangetoond dat de kloof tussen islam en secularisatie te overbruggen is. Sadik al-Azm (geboren in Syrië in 1934) en Abdulkarim Soroush (geboren in Iran in 1945) gelden als vertegenwoordigers van dit standpunt. Een bekende uitspraak van Al-Azm luidt dan ook “... het juiste antwoord op [de] ... vraag of de islam in staat is tot secularisatie ... [is] tweeledig ... : dogmatisch gezien is de islam daar niet toe in staat, historisch gezien wel.” Al-Azm werkt aan de hand van tal van voorbeelden uit hoe op allerlei gebied secularisatie in de moslimwereld deel uitmaakt van de dagelijkse werkelijkheid, waarin moslims - zich er al dan niet bewust van - tegen wil en dank leven. Soroush ziet secularisme, dat zich in Europa ontwikkelde, weliswaar “... als product van wetenschappelijke, door hem als ‘ongodsdienstig’ gekenmerkte rede”, maar meent tevens dat democratie, vrijheid en mensenrechten voor iedereen begerenswaard en noodzakelijk zijn. De rede nu maakt inzichtelijk dat islam en democratie alleen met elkaar te verzoenen zijn als de islam door en door gesecculariseerd wordt. Soroush legt zijn moslimpubliek voor dat seculiere overheden niet zo zeer tegen religie zijn als wel haar niet aanvaarden als fundament van hun legitimatie.

3. Moslimintellectuelen van de derde positie zijn de mening toegedaan dat secularisme en secularisatie draaien om de scheiding van kerk en staat. De islam kent geen kerk en derhalve passen secularisme en secularisatie niet bij moslimsamenlevingen. Wat volgens hen noodzakelijk is is dat moslims aanvaarden dat er een scheiding tussen politiek en religie of, anders gezegd, tussen politieke praktijk en religieuze concepten behoort te zijn. De seculiere politieke praktijk moet echter wel gebaseerd zijn op waarden en normen die ontleend zijn aan religieuze concepten. Deze opvatting en wijze van formuleren zijn kenmerkend voor de Marok-kaanse filosoof Mohammed Abed al-Jabri (geboren in 1936). Volgens zijn landgenote Fatima Mernissi (geboren in Marokko in 1940) zijn dankzij de redeneertrant van al-Jabri veel moslimjongeren verzoend met moderne leefwijzen en democratische aspiraties. Mernissi spreekt zelf liever van een samengaan van islam en ‘wereldlijk humanisme’ dan van een scheiding tussen politieke praktijk en religieuze concepten. Het wereldlijk humanisme predikt “verdraagzaamheid en vrijheid van denken” en is “niet zozeer een aanval op God als wel een aanval op de staatsambtenaren”. Het wereldlijk humanisme van Mernissi richt zich niet tegen de religie, maar tegen de staat die zich bemoeit met en mengt in religie en haar manipuleert. Het wereldlijk humanisme moet bewerkstelligen dat democratie niet alleen als begrip bekend raakt onder de moslimmassa’s, maar dat zij ook met wezenlijke elementen van democratie - zoals de zelfbeschikking van het individu en de vrijheid van meningsuiting - vertrouwd gemaakt worden. Voor Mernissi is de islam de religie van de menselijke waardigheid, die zijn belijders stimuleert de waarden van het wereldlijk humanisme na te jagen. Ook de welbekende strijder voor de mensenrechten Abdullahi Ahmed an-Na’im (geboren in Soedan in 1946) betwijfelt, of het westers secularisme en de westerse secularisatie verenigbaar zijn met de islam. Zij sluiten niet aan bij de culturele en religieuze waarden van de islam en ontberen derhalve de benodigde cultureel-religieuze legitimatie. Bovendien kleeft aan secularisme en secularisatie het odium van het kolonialisme en de postkoloniale westerse hegemonie. Secularisme en secularisatie zijn daarom niet het geschikte alternatief voor de inrichting van een moslimsamenleving. Verandering is echter mogelijk indien moslims inzien dat de sharia niet “de onmiddellijke en onveranderlijke wil van God” vertegenwoordigt. De principes van pluralisme en mensenrechten als vrijheid van geloof, vrijheid van meningsuiting en wat dies meer zij moeten de ethische imperatief vormen, die alle moslims als richtsnoer in het leven nemen. Indien deze principes worden aanvaard is een democratisch bestel mogelijk.

4. Tenslotte zijn er moslimintellectuelen die weliswaar islam, secularisme en secularisatie als volstrekt onverenigbaar beschouwen, maar ervan overtuigd zijn dat progressie en welvaart alleen mogelijk zijn als de principes van een constitutionele regeringsvorm, morele autonomie, secularisme, democratie, mensenrechten en gelijkwaardigheid van burgers worden beleden en in de praktijk verwezenlijkt. Moslims moeten daarom als het ware wat secularisme en secularisatie betreft buiten hun religie gaan staan en een seculiere sfeer erkennen die gescheiden en onderscheiden is van de religieuze sfeer.

Moderniteit in het algemeen en secularisme en secularisatie in het bijzonder worden dus niet door alle moslims als onverenigbaar met hun religie beschouwd, al is het wel zo dat degenen die de compatibiliteit van islam en moderniteit voorstaan doorgaans behoren tot de stedelijke middenklasse en de heersende elite. De stelling "De islam en moderniteit zijn incompatibel" blijkt derhalve geen epistemologische waarde te hebben. Wat kan dan wel haar strekking zijn?

WAT IS DE STREKKING VAN DE STELLING "DE ISLAM EN MODERNITEIT ZIJN INCOMPATIBEL?"

Filosofen beschouwen in navolging van Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831) zelfreflectie en de kritische houding, die niets als vanzelfsprekend aanneemt, als karakteristieken van moderniteit. In de theologie en de godsdienstwetenschap is de gedachte dat moderniteit onontkoombaar tot zelfreflectie dwingt overgenomen. De intellectueel, opinie-leider of politicus die in Nederland deelneemt aan het politieke en maatschappelijke discours en daarin de stelling poneert dat "De islam en moderniteit incompatibel zijn" gaat er natuurlijk vanuit dat hij/zij zelf tot de moderniteit wordt gerekend. Van hem/haar kan derhalve een kritische houding en zelfreflectie worden verwacht, die hem/haar tot onderzoek hebben gebracht naar de vraag of de stelling juist is alvorens haar te ventileren. Hij/zij kan zich niet verschuilen achter het argument dat het gedachtegoed van die moslimintellectuelen die verdedigen dat islam en moderniteit wel op een of andere manier verenigbaar zijn voor hem/haar ontoegankelijk is. Het werk van alle moslimintellectuelen die hier ter sprake zijn gebracht is in een westerse taal, soms zelfs in het Nederlands, voorhanden. Enig kritisch onderzoek en enige zelfreflectie zou het inzicht hebben opgeleverd dat de stelling "De islam en moderniteit zijn incompatibel" in haar ongenueanceerdheid niet juist is. Wat kan de reden zijn een dergelijke stelling toch te poneren?

Moderniteit wordt in de mens- en maatschappijwetenschappen soms 'de institutionalisering van de twijfel' genoemd, omdat zij alle oude zekerheden ondermijnt. Met de val van de Berlijnse muur in 1989 kwam een einde aan de koude oorlog en daarmee aan de 'zekerheid' van de dreiging van de communistische wereld. Er ontstond onzekerheid over de vraag wie nu de nieuwe vijand was. De meeste mensen houden niet van onzekerheid. Een aantal politieke leiders en opiniemakers in westerse staten zocht en vond in de islam en in het islamitisch fundamentalisme de nieuwe vijand. Vanaf het begin van de jaren negentig van de twintigste eeuw is het bon ton om te spreken over de dreigende botsing tussen de westerse beschaving en de islamitische wereld. Klaarblijkelijk wordt sedertdien de identiteit van de westerse beschaving bepaald in contrast met de islam. Dit mechanisme is niet nieuw. In de tijd van Desiderius Erasmus (1466-1536) werd de identiteit van de Europeaan in oppositie met de Turk, de in die tijd gangbare benaming voor moslim, bepaald.

Welnu, de stelling "De islam en moderniteit zijn incompatibel" moet mijns inziens begrepen worden als een politieke stelling die poogt om in tijden van onzekerheid over de Nederlandse identiteit, onder meer veroorzaakt door de grote moslimminderheid in Nederland, zekerheid te scheppen door afzetting tegenover de islam. De Franse socioloog Pierre Bourdieu (1930-

2002) maakte inzichtelijk dat elke uitspraak zowel insluiting als uitsluiting betekent. Door in de stelling te spreken over de islam wordt de indruk gewekt dat het om een door het verleden bepaald, statisch, monolithisch en uniform geheel gaat, dat in zijn massiviteit dreigend overkomt. De dreiging jaagt des te meer angst aan, omdat wordt gepostuleerd dat de islam niet verenigbaar is met moderniteit en dus ook niet met bijvoorbeeld de principes van secularisme, democratie en mensenrechten als vrijheid van godsdienst en vrijheid van meningsuiting. Deze principes worden in de stelling kenmerkend geacht voor de Nederlandse identiteit en de Nederlandse beschaving. Moslims wordt vanwege hun religie het vermogen ontzegd om moderniteit te onderschrijven en te verwezenlijken. Zij worden daarmee uitgesloten van de Nederlandse samenleving, waarvoor zij zelfs een bedreiging zouden vormen.

Terrorisme studies benadrukken dat uitsluiting en marginalisatie bij de betrokkenen leiden tot gevoelens van aantasting van de menselijke waardigheid, van vernedering en van deprivatie, die op hun beurt een voedingsbodem zijn waarop islamitisch fundamentalisme en het somtijds daaruit voortvloeiende terrorisme gedijen. Islamitisch fundamentalisme wordt door moslimintellectuelen wel betiteld als 'de ziekte van de islam', die alleen genezen kan worden als de uitsluiting van moslims wordt opgeheven en het bestaansrecht van moslims wordt erkend door hen een geïntegreerde plek in de samenleving te gunnen. Frits Bolkestein vroeg in een interview met Abdullahi an-Na'im, dat op 16 april 1994 in het dagblad *Trouw* werd gepubliceerd: "Hoe kunnen wij in het Westen mensen als u en Mohammed Arkoun steunen in de strijd met de traditionalisten, die van zo eminent belang is voor een groot deel van de wereld?" Het antwoord van An-Na'im luidde: "Wat u kunt doen is: niet voor ons het woord voeren, maar u ervoor inzetten dat ons recht om te spreken beschermd en gerespecteerd wordt."

Een decennium lang leek in Nederland het antwoord van An-Na'im tot dovemansoren gericht. Het besluit echter van Regent en Bestuur van de Stichting Praemium Erasmianum om de Erasmusprijs 2004 toe te kennen aan Sadik Jalal al-Azm, Fatima Mernissi en Abdulkarim Soroush is het antwoord waar moslimintellectuelen op hebben gehoopt en lang op hebben gewacht: een prestigieuze blijk van waardering en een krachtig signaal dat voor moslims wel degelijk plaats is in de westerse wereld. Het is een hoopvol teken voor de toekomst dat waar Erasmus de Europese identiteit afzette tegenover de islam, de behartigers van zijn geestelijk erfgoed met hun keuze van de laureaten publiekelijk getuigenis hebben afgelegd van het inzicht dat moslims en moderniteit elkaar geenszins uitsluiten. Dit inzicht verdient algehele instemming en brede bekendheid. Het moet leiden tot de bereidheid om, waar de absolute geldigheid van de secularisatietheorie is gelogenstraft en wereldwijd eerder sprake is van desecularisatie en deprivatisering van religie, in een multiculturele samenleving als de Nederlandse ernstig rekening te houden met de ideeën van moslimintellectuelen die zoeken naar een oplossing voor de spanning tussen religie en moderniteit in het algemeen en religie en secularisatie in het bijzonder.