

# *Religie & Samenleving*

Jaargang 9, nummer 1

Mei 2014

---

Themanummer

## **Hemelbestormers**

Radicaliteit, religie en samenleving

R&S-symposium, Museum Catharijneconvent Utrecht op 6 juni 2014

Eindredactie: Kees de Groot, Durk Hak,  
Lammert Gosse Jansma & Erik Sengers

## Colofon

### *Religie & Samenleving*

Het tijdschrift wil een podium bieden aan hen die zich bezig houden met de bestudering van de veranderingen in religie en religieuze organisaties in de Europese samenleving van de laatste twee eeuwen. Daarmee wil het tijdschrift een bijdrage leveren aan het debat over de rol van religie in de hedendaagse maatschappij. *Religie & Samenleving* kiest voor een multidisciplinaire benadering om zo het gesprek tussen de sociale wetenschappen onderling en tussen wetenschap en de samenleving te stimuleren. Vanuit dit brede perspectief wil het ook beleidsmakers en het geïnteresseerde publiek informeren over de veranderingen in religie in relatie tot de sociale, culturele en historische context. Het tijdschrift wil daarom een plaats bieden aan – in toegankelijke stijl geschreven – wetenschappelijke artikelen uit verschillende disciplines en eveneens aan essayistische bijdragen. Voorts zal het ruime aandacht schenken aan publicaties die op genoemde terreinen verschijnen. Dan kan het gaan om boekbesprekingen maar ook om opstellen waarin in samenhang recentelijk verschenen en qua thema verwante publicaties worden behandeld. De uitgave wordt door de redactie verzorgd in opdracht van de Stichting FORCES. *Religie & Samenleving* verschijnt driemaal per jaar. Bijdragen voor R&S worden door de redactie beoordeeld. Artikelbijdragen worden ook voorgelegd aan één of meer externe, anonieme beoordelaars. Over het al of niet opnemen van bijdragen beslist de redactie.

### **Redactieleden**

Kees de Groot  
Durk Hak  
Lammert G. Jansma  
Goedroen Juchtmans  
Erik Sengers

### **Vormgeving**

Textcetera, Den Haag  
Studio Hermkens, Amsterdam

### **Abonnementenadministratie**

Uitgeverij Eburon  
Postbus 2867  
2601 CW Delft  
015-2131484  
info@eburon.nl

### **Redactieadres**

L.G. Jansma  
Achterweg 66  
9269 TP Veenwouden  
fzhljansma@hetnet.nl

### **Recensie-exemplaren**

D.H. Hak  
Voortsweg 109a  
7523 CD Enschede  
durkhak@home.nl

**Website:** [www.religiesamenleving.nl](http://www.religiesamenleving.nl)

### **Abonnementsprijzen**

Instituten: € 40,-  
Standaard: € 25,-  
Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 20,-  
Leden NSV: € 15,- / € 20,-  
Losse nummers: € 10,-

**Abonnement afsluiten:** <http://www.eburon.nl/religieensamenleving/>

**ISSN 1872-3497**

© 2014 *Religie & Samenleving*. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en / of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

## Inhoud

Redactioneel	5
De innige banden van religie met radicalisme <i>Staf Hellemans</i>	7
‘Niemand is in staat om te winnen van mijn religie’ Salafisme, de regulering van moslims en verzet <i>Martijn de Koning</i>	23
De stille refolutie Mentaliteitsverandering bij de staatkundig gereformeerden in Nederland <i>Fred van Lieburg</i>	50
De strijd tegen de geest van de moderniteit Over de radicaliteit van conservatieve en neoconservatieve denkers <i>Marin Terpstra</i>	62



## Redactioneel

‘Man walking to the sky’ heet het 25 meter hoge werk van Jonathan Borofsky dat midden in de Duitse stad Kassel staat. Een figuur van glasvezel met een gele broek en een violet shirt loopt omhoog over een stalen buis van een halve meter doorsnee die pardoes uit de aarde oprijst onder een hoek van 60 graden. ‘Himmelstürmer’ doopten de inwoners van Kassel hem.

Wie onverschrokken optrekt naar grote hoogten staat bloot aan het laatdunkende verwijt een hemelbestormer te zijn: iemand met grootse plannen die stuk zullen lopen op hun onuitvoerbaarheid. Toch lopen hemelbestormers strikt genomen niet storm op de hemel maar op de aarde. Ze willen geen hemelse vesting veroveren, maar hun wil op aarde verwezenlijken, eventueel opdat de hemel op aarde komt. Ze willen de samenleving in al haar geledingen doordringen en omvormen. Ze nemen geen genoegen met oppervlakkige hervormingen en schuwen het compromis. Vandaar dat ze met een andere metafoor ook wel radicalen (van het Latijnse *radix*, i.e. wortel) worden genoemd. De beoogde veranderingen zijn ‘diepingrijpend’ om met de Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst (AIVD) te spreken.

Tot voor kort zagen we bij hedendaagse revolutionairen eerder een politiek dan een religieus vocabulaire. Het ging om het omverwerpen van het kapitalistische systeem, de rechtsstaat of de parlementaire democratie ten gunste van de socialistische samenleving, een anarchistische vrijstaat of een verenigd volk onder een sterke leider. Emeritus-hoogleraar sociologie L. Laeyendecker publiceerde onlangs een indrukwekkend standaardwerk: *Kritische stemmen. Maatschappijkritiek van Oudheid tot heden*. Daarin toont hij de continuïteit, en discontinuïteit, aan tussen schijnbaar wereldvreemde religieuze bewegingen en seculiere wereldverbeteraars. Beide categorieën willen deze wereld omgekeerd, maar verschillen over de mate waarin het eindresultaat in mensenhanden ligt.

Vandaar dat in dit themanummer uiteenlopende groeperingen worden besproken. Socioloog Staf Hellemans opent de rij met een essay waarin de alomtegenwoordige radicale tendensen in vooral het westerse christendom worden belicht. Zo uitzonderlijk is de roep om totale toewijding niet. Integendeel: radicaliteit is eigen aan religies – een these die de instemming geniet van zowel Sören Kierkegaard (*Vrees en beven*) als – zij het met afgrijzen – Paul Cliteur (*Het monotheïstisch dilemma*). De ware gelovige volgt onverwijld de roep van buiten.

Vandaag de dag gelden salafi moslims als de radicalen bij uitstek. In overheidsrapporten en krantenberichten wordt hun geloof in het teken van de

ationale veiligheid gesteld. Antropoloog Martijn de Koning stelt voor de zaak eens van hun kant te bekijken en neemt diverse vormen van beperkt verzet waar tegen deze verregaande overheidsbemoeienis.

Mede door het optreden van moslims die als fundamentalisten of extremisten werden gekenschetst, kwam ook de lang veronachtzaamde bevolkingsgroep van de bevindelijk gereformeerden weer in het vizier. Waren zij niet een ‘Taliban op klompen’? Historicus Fred van Lieburg laat zien dat de huidige ‘refo’s’, vertegenwoordigd door de SGP, eerder een redelijk en conservatief gezicht laten zien, maar ooit als oproerkraaiers werden geportretteerd. Ook onder salafi moslims is te zien dat ze zich, tegen wil en dank, schikken in de heersende gang van zaken in de zogenaamde liberale Nederlandse staat.

‘Zogenaamd’, want zowel vanuit deze islamitische als vanuit christelijke groeperingen wordt protest aangetekend tegen de oprukkende invloed van de dominante liberale staat. Vormt zij met haar intolerantie voor deviante groeperingen (zie *Religie & Samenleving* 7 (1)) niet een even grote bedreiging van de lieve vrede? Filosoof Marin Terpstra maakt de beweegredenen inzichtelijk van conservatieve denkers die in reactionair vaarwater geraken. Een sterk gevoeld besef van de kwetsbaarheid van de liberale democratie brengt hen tot een radicale strijd tegen de radicalen.

Het idee voor bovengenoemd beeld dat de hemelbestormer werd genoemd gaat terug op de verhalen die de kunstenaar als jongetje van zijn vader placht te horen. Die gingen over een vriendelijke reus die in de hemel woonde en goede dingen voor de mensen deed. In die verhalen zochten zijn vader en hij de reus iedere dag op. Misschien moeten hemelbestormers op deze wijze worden begrepen: lieden die pendelen tussen hemel en aarde omdat ze leven op aarde, maar in de hemel de deur platlopen omdat ze daar horen wat naar hun inzicht het goede is. We hopen dat deze collectie een bijdrage zal leveren aan een beter begrip van hen die tot de beschreven groeperingen behoren, doorgaans onbemind bij het grote publiek. De artikelen zijn gepresenteerd op het symposium ‘Hemelbestormers. Radicaliteit, religie en samenleving’, georganiseerd in samenwerking met Tilburg School of Catholic Theology en Werkgezelschap godsdienstsociologie en –antropologie, dat op 6 juni werd gehouden in het Catherijneconvent te Utrecht, voormalige verblijfplaats van middeleeuwse radicalen.

# De innige banden van religie met radicalisme

Staf Hellemans\*

## Summary

*Radicalism, meaning here complete dedication to a cause, even at the risk of one's own life, is not an epiphenomenon nor a derailment of religion. It is an ingrained tendency within religion and of a frequency, not occurred in other domains like politics, the economy or science. The root cause of this intimate link of religion with radicalism is the opening up within religion of an utopian dimension. Equipped furthermore with distinctive institutions and with claims of religious omnivalence – of being valid in all walks of life – religions thus present a potent vantage point from which life and society can be criticized and called up for conversion and reform. Religious radicalism accounts for much of the prominence and visibility of religion in society. There are many forms of religious radicalism, most of them peaceful in character. Distinction will be made between ordinary and extra-ordinary radicalism and establishment and anti-establishment radicalism. Reducing religious radicalism to violence or ill-fated extremism, is not only factually wrong. It also means underestimating the importance and role of religious radicalism for religion – and society.*

## Inleiding

Ook wanneer we de actuele morele paniek rond de radicale islam relativeren, religie heeft iets met radicaliteit. Radicalisme, zo de these van dit artikel, is geen toevallig bijverschijnsel van religie, geen spijtige vergissing of ontsporing. Het is veeleer een wezenlijke trek van religie, een courante zaak, een diep ingewortelde tendens. Zij versterkt bovendien de maatschappelijke presentie van religie. Om dat te zien, mogen we evenwel religieus radicalisme niet verengen tot gewelddadig extremisme. Er bestaan heel veel en heel uiteenlopende vormen van religieus radicalisme.

Vooraf een korte opmerking over de noties radicaliteit en radicalisme. Deze worden hier in een neutrale betekenis gebruikt, in de zin van aanhanger van verregaande hervormingen, volledige toewijding aan een zaak, bereidheid om

---

\* Staf Hellemans is als hoogleraar godsdienstsociologie verbonden aan de Universiteit van Tilburg.

een zware prijs te betalen voor zijn overtuiging. Radicaal en radicalisme zijn moderne begrippen. Het adjectief radicaal, dat is afgeleid van het Latijnse *radix* (wortel), werd sinds de 15<sup>de</sup> eeuw sporadisch gebruikt. Na een aanloop eind 18<sup>de</sup> eeuw geraken de termen begin 19<sup>de</sup> eeuw ingeburgerd als (zelf)-verwijzing naar politieke radicalen en politiek radicalisme, zowel van liberale als van socialistische snit. De populariteit van de begrippen kent sindsdien vele fluctuaties (Wende 1984). Vandaag heeft radicalisme vaak een negatieve connotatie. Men denkt dan aan extremisme en geweld, al of niet in de naam van een politieke overtuiging of religie. Op het eind van de jaren 1960 overwoog de positieve connotatie en bestempelden maatschappijkritische groepen zich graag als radicaal om aan te geven dat ze komaf wilden maken met wat zij als bloedeloze compromispolitiek zagen – ik denk aan de toen opgerichte Politieke Partij Radicalen in Nederland. Hier gaat het om het verkennen van de nabijheid van religie en radicalisme. De positieve dan wel negatieve waardering van religieus radicalisme zal niet aan bod komen. Evenmin trouwens de relatie tussen religie en geweld. Veel radicalisme is niet gewelddadig en veel geweld is niet radicaal gemotiveerd.

## Buitengewoon en gewoon radicalisme

Radicaliteit is in religie helemaal niet uitzonderlijk. Integendeel, het is een courant gegeven. Religieuze leiders verwachten het van iedereen die hun religie ernstig neemt. Vergeleken met andere sectoren in de samenleving is dat bijzonder. Om de alomtegenwoordigheid en tevens variëteit van religieus radicalisme te tonen, begin ik met enkele voorbeelden. Radicalisme zit in religies ingebakken omdat zij mensen aansporen tot grote inzet, zelfs op gevaar van hun leven. Heel wat heiligen hebben door uitputtende ascese hun gezondheid geruïneerd en zijn aan de complicaties ervan gestorven. Evagrius van Pontus (345-399) en Franciscus van Assisi (1181 – 1226) zijn bekende voorbeelden. Eén vierde van de Scheutisten (een congregatie van missionarissen) die eind 19<sup>de</sup> eeuw naar Belgisch Congo trokken, stierf binnen enkele jaren aan ziekte en ontbering (Bontinck 1991, 126-127). En toch bleven er missionarissen gaan. Dat religie een geweldige motivator is voor buitengewone prestaties blijkt ook in oorlogen en geweld. De kracht van de moslimlegers in de 7<sup>de</sup> eeuw of van het puriteinse leger van Oliver Cromwell tegen de Engelse koning in de 17<sup>de</sup> eeuw school in de doodsverachting en de discipline van hun krijgers tijdens de veldslagen. Spreekwoordelijk in de Westerse pers vandaag is – ik citeer de twee, steeds weer herhaalde stereotypen – ‘het fanatisme’ van islamitische



‘zelfmoordterroristen’. In plaats van geweld kan religieuze radicaliteit zich ook manifesteren in radicaal pacifisme – denk aan de Quakers – en in onbaatzuchtige inzet voor de medemens – ik denk hier niet alleen aan iconen als pater Damiaan van Molokai, Moeder Theresa of Martin Luther King, maar ook aan de vele gewone, onbekende mensen die hun leven uit religieuze motieven in dienst stellen van zieken, zorgbehoevenden en onderdrukten. Het ‘alledaagse’ religieuze radicalisme blijkt ook uit radicale leefregels als de celibaatsverplichting en de vrijwillige opsluiting in kloosters die we in meerdere religies terugvinden. Er is veel buitengewoon radicalisme te vinden in religie – de religieuze virtuozen tegen wie wordt opgekeken – maar nog veel meer gewoon radicalisme.

Religie heeft dus iets met radicaliteit en deze radicaliteit beperkt zich niet tot een miniem aantal heiligen, maar is in religieuze kring wijdverspreid. Dat was zo in het verleden en dat is nog zo in het heden. Radicaliteit zit religie blijkbaar in de genen. Hoe komt dat? Wat maakt dat religie zoveel radicaliteit kan genereren? Ik zie drie achterliggende redenen. Zij maken duidelijk waarom de radicale rol van religie ook vandaag, in het bijzonder in de politiek, nog lang niet uitgespeeld is. De eerste reden is intrinsiek en is de belangrijkste. Religie creëert een imaginaire ruimte van eeuwigheid en heil van waaruit personen en groepen utopische energieën kunnen ophalen. De twee andere redenen – institutionalisering en omnivalentie – fungeren als versterker, als multiplicator. Eigen, bovenlokaal opererende instituties vormen de uitvalsbasisen waarin personen aangesproken, verenigd en uitgezonden kunnen worden, soms met roekeloze ideeën. De claim op omnivalentie, op geldigheid van religie op alle domeinen, zorgt ervoor dat religie zich gemakkelijk verbindt met die conflicten en die terreinen die op dat eigenste ogenblik van belang zijn. Zo wordt religie belangrijk voor de hele persoon en voor de hele maatschappij.

## Een utopische ruimte

De eerste en belangrijkste reden voor die neiging tot grenzeloze inzet bij mensen die zich religieus geroepen weten, ligt in de aard van religie zelf. Cruciaal lijkt me dat religie doet dromen van een andere wereld, van een wereld die, als het maar enigszins kan en ook al is het maar gedeeltelijk, in het hier en nu, op aarde, werkelijkheid zou moeten worden. Religie is romantiek, “het hart van een harteloze wereld” zoals Karl Marx schreef. Religie geeft utopische

energie, voor de heroriëntatie van het individuele leven en voor de herinrichting van de maatschappij. Dat is ook het geval bij religies die geen wereldhervormende aspiraties koesteren. De ervaring van de kracht van die andere wereld volstaat. Die utopische kracht van religie werd al door vele theologen – ik denk aan Jürgen Moltmann en Johan Baptist Metz – en vele filosofen, historici en sociologen – zie Ernst Bloch, Norman Cohn (1970) en recent Leo Laeyendecker (2013) – in het licht gesteld.

De werkzaamheid van de utopische kracht van religie wordt bovendien versterkt door de zware claims van religie in de richting van mens en maatschappij. Ten eerste beweren de meeste religies te gaan over niets minder dan de kern van het bestaan, over de dieptedimensie waarop het hele leven is gegrondvest. Religie pretendeert de mensen in aanraking te brengen met het eigenlijke, het volmaakte leven. In religies wordt dan ook vaak een tegenstelling gemaakt tussen dit pure leven enerzijds en het oppervlakkige en wisselvallige leven van elke dag anderzijds. Ten tweede beroepen religies zich meestal op een transcendente persoon, macht of orde als uiteindelijke en absolute bron en doel. Ten derde claimen religies dat het beleven van de religie ook diep geluk zal brengen. Zegening en heil, in die andere wereld en zelfs – zij het geheel, zij het gedeeltelijk – in dit aardse leven, zijn dan ook goederen die in uitzicht worden gesteld voor diegenen die zich de zware opofferingen die religies vragen, willen getroosten.

Religie is uiteraard niet de enige activiteit waarin een zin voor utopie te voorschijn komt. Die vindt men ook in de politiek, de kunst, wetenschap, niet te vergeten in de liefde en, voortgaande op de zegeningen die de reclame ons voorspiegelt, in de economie. De voorstelling van een hogere, andere, diepere, absolute werkelijkheid waaraan men zich kan optrekken en die zin, betekenis en leven geeft aan de alledaagse werkelijkheid staat in religie echter veel centraler dan in de andere levenssferen, op uitzondering van de liefde. En de utopische energie kan nog krachtiger stralen omdat ze verbonden wordt met de relativering, soms devaluatie en zelfs ontkenning, van de alledaagse werkelijkheid en met de belofte – en ervaring! – van heil en zegen... op voorwaarde dat men zich volledig, dat men zich radicaal geeft.

## Religieuze instituties als uitvalsbasissen

De twee andere sterkhouders van religieus radicalisme zijn secundaire factoren. Zij zijn noodzakelijk wil religie breed gehoor vinden, maar vormen niet zijn grond. Om te beginnen zou het intrinsieke radicalisme van religie zonder

institutionalisering zonder veel gevolg blijven. Wat opvalt bij religie is het gemak waarmee religies al eeuwenlang eigen religieuze instituties oprichten. Dat gebeurde al heel vroeg in de geschiedenis. Al in het oude Egypte en Mesopotamië werden naast politieke organisaties rond een koning – wat wij dynastieke staten noemen – religieuze organisaties uitgebouwd. Religieuze specialisten groepeerden zich, ontwikkelden een bovenlokale actieradius, werden centra van geletterdheid en kennis en bemiddelden tussen de goden en de mensenwereld. Met de opkomst van de wereldreligies vanaf het eerste millennium voor Christus werd ook het gewone volk sterker in grootschalige religieuze instituties betrokken. Het gaf de religies een tot dan toe ongeziene macht in de samenleving. Tot op de dag van vandaag worden hele wereldregio's naar hun dominante religie genoemd (het christelijke Westen, het islamitische Midden-Oosten, boeddhistisch Zuidoost-Azië, enz.).

Men zou kunnen opwerpen dat institutionalisering niet hetzelfde is als radicalisme en dat institutionalisering radicalisme ook kanaliseert en vaak afremt. Dat klopt. Maar institutionalisering via eigen organisaties maakt radicalisme ook mogelijk en het verhoogt zeker de impact van radicalisme. Het bijeenbrengen van specialisten in grotere netwerken en instituties is de voorwaarde voor betere vorming en meer intense normatieve disciplineren en voor uitzuivering en verdere uitwerking van het religieuze materiaal. Vooral, het geeft de gelegenheid om zich volledig te wijden aan de religieuze roeping. De jarenlange meditatie van boeddhistische monniken of de rituele bedrevenheid van Benedictijnse monniken zou niet mogelijk zijn zonder hun vrijstelling van ander werk. Radicalisering kan daarbij zowel intern als extern aangedreven worden. Interne radicalisering, vaak met het oog op het rechtzetten van wat als verloedering wordt gezien, vinden we in de meeste oude orden en congregaties. Zo wilden in de 11<sup>de</sup> en 12<sup>de</sup> eeuw de Cisterciënzers terugkeren naar de strikte naleving van de regel van Benedictus en leidden de Trappisten in de 17<sup>de</sup> eeuw om dezelfde reden een hervorming in van de Cisterciënzers. Maatschappelijke crisissen of bedreigingen vormen externe aanleidingen voor radicalisering. De opkomst in de 19<sup>de</sup> eeuw van het strijdvarende ultramontanisme bij de katholieken en van kleinere gereformeerde protestantse bewegingen was een reactie op een gepercipieerde dreiging van seculiere krachten, vooraan de Franse Revolutie en de opkomst van liberalisme en socialisme. De zogenaamde 'culture wars' verdeelden de West- en Zuid-Europese landen na 1850 en kenden na 1970 in de Verenigde Staten een heropleving. Ook het islamitisch reveil van de laatste decennia wordt gevoed door externe factoren: de verkalking van de seculiere dictaturen en de weerstand tegen de politieke, economische en culturele suprematie van het Westen.

Zoals uit deze voorbeelden blijkt worden radicalisering en bijna steeds zowel intern als extern aangedreven. Religieuze personen en religieuze bewegingen en instituties verwerken immers hun omgeving in hun denken en handelen, en dus ook in hun pogingen tot hervorming.

## Religieuze omnivalentie

Een derde reden voor het potentiële radicalisme dat in religie aanwezig is, is haar claim op omnivalentie, de eis richtinggevend te zijn voor het gehele leven en op alle domeinen. Ik noemde het voorheen, voortgaande op de analyse van macht door Michael Mann, religieuze promiscuïteit (Hellemans 2007, 108-111). Mann noemt macht promiscue omdat het in allerlei soorten situaties kan worden ingezet (Mann 1986, 17-18). Ook religies kunnen gemakkelijk worden verbonden met allerlei situaties die op het eerste zicht, zeker bij buitenstaanders, weinig of niets met religie te maken hebben. Omdat promiscuïteit te veel de associatie met losse contacten oproept, zoek ik nu, op aanraden van Benjamin Ziemann, naar een nieuwe noemer. De term ‘omnivalentie’ lijkt me geschikt. Ik hou me aanbevolen voor betere alternatieven.

De claim op omnivalentie geeft aan religie een generieke waarde. Religie wil alles doordringen en zich om alles bekommeren. Naargelang de religie zijn er uiteraard grote verschillen, van theocratische aanspraken tot wereldafgewende spiritualiteit. Vanwege haar claim op omnivalentie zochten machthebbers in het verleden de nabijheid van religie op om zo hun gezag te legitimeren. Maar religie gaf ook inspiratie aan opstanden – boerenopstanden in de middeleeuwen of de opstand in de Nederlanden tegen Spanje in de 16<sup>de</sup> en 17<sup>de</sup> eeuw. In conflictgebieden is zij ook vandaag nog vaak de vlag waaronder gestreden wordt, zo bijvoorbeeld in de huidige burgeroorlog in de Centraal-Afrikaanse Republiek. Religie is echter niet alleen een goede geleider bij politieke conflicten. Ook in vreedstijd laat religie zich gemakkelijk verbinden met ongeveer alles wat er toe doet. Dat bleek maar al te goed in de katholieke en protestantse zuilen in Nederland, met hun confessionele partijen, vakbonden en werkgeversverenigingen, culturele verenigingen, omroeporganisaties, tot en met de nu als potsierlijk ervaren RK Geitenfokvereniging. Dezelfde neiging tot omnivalentie zien we vandaag in vele sekten en migrantenkerken, in islamistische bewegingen als Hamas en de Moslimbroederschap, in de nationalistische Hindutva-beweging in India. Religieuze omnivalentie is geen voorrecht van radicale religieuze groepen. Maar zij zijn wel, meer dan gematigde, geneigd overal religie te zien en vooral om religie telkens als beslissend te zien.

## Ressource voor maatschappelijke profilering

De drie genoemde redenen verduidelijken waarom religieus radicalisme – buitengewoon en gewoon – zo frequent voorkomt. De utopische ruimte die religie opent, maakt religie bevlogen en dus aantrekkelijk voor radicale zielen. De uitvalsbasis van eigen instituties en groepsvorming en de normatieve claim het hele leven te doordesemen, geven aan dit radicalisme kracht en stuwring. Dat vele religies in hun respectieve maatschappijen een vooraanstaande rol hebben gespeeld, is een direct gevolg van die nauwe band met radicaliteit. Religieus radicalisme bevordert mee de maatschappelijke positie van religie. Ze draagt bij tot de profilering en maatschappelijke presentie van religie. Religieuze radicalen maakten doorheen de geschiedenis diepe indruk. Jezus van Nazareth was waarlijk niet de enige die zijn leven op het spel zette door zijn onvervaard optreden tegenover de machtigen. Soms bekochten zij hun driest optreden met de dood, in andere gevallen werden de machtigen, of althans een aantal onder hen, door ontzag gegrepen en bogen ze zich, al dan niet vermengd met berekening, naar die radicale virtuozen. Jeanne d'Arc imponeerde de Franse koning Karel VII, 'le bien servi'. Luther bepleitte zijn positie in 1521 na zijn excommunicatie voor keizer Karel V en de rijksgrotten te Worms – hij sloot volgens de legende zijn betoog af met de woorden "Hier sta ik, ik kan niet anders" – en kon, dankzij een vrijgeleide van de keizer en de steun van een aantal rijksvorsten, de rijksdag levend verlaten. Een eeuw vroeger was de hervormer Jan Hus, ondanks een keizerlijke vrijgeleide, niet zo gelukkig. Hij werd, toen hij zich op het concilie van Konstanz wilde verantwoorden, gevangen genomen en stierf als ketter op de brandstapel. Bijzonder is verder dat religies erin slagen vele mensen tot grote opofferingen, tot gewoon radicalisme, te bewegen. Wanneer religies ook het gewone volk – de derde laag – aanspreken en, zo nodig, aanvuren, geeft dit een immense maatschappelijke macht en prestige. Het is dus niet te verwonderen dat religie al eens in botsing kwam met de staat en de politiek, die andere sfeer die zoveel beslag durft te leggen op maatschappij en individu.

Van oudsher gaven religies en religieuze leiders mee leiding aan hun maatschappijen. Meestal gebeurde dit in samenspraak met de gevestigde orde – de gevestigde religie en hun leiders maakten er immers deel van uit. Van zodra religies en politieke macht zich door het opzetten van eigen instituties van elkaar gingen differentiëren, werd echter een spanning ingebouwd tussen beide sferen. Soms kwam het tot hoog oplopende tegenspraak. Al in het oude Egypte zou farao Achnaton zwaar in botsing zijn gekomen met de

meer conservatieve priesters. De bijbel staat bol van verhalen over spanningen tussen de politieke en de religieuze leiders van de Joden. In de moderne samenleving is de spanning nog meer geprononceerd. Wellicht met het verloop van de Franse Revolutie en het compromis dat Napoleon in 1803 met de katholieke kerk sloot voor ogen, meende Hegel dat overheidswetgeving “den Angriffen des religiösen Geistes gegen sie keinen dauerhaften Widerstand leisten” kan (geciteerd in Jonkers 2013). In zijn *Zwischenbetrachtung* overloopt Max Weber de gespannen relatie die religie in zijn uitgewerkte ethiek van universele broederschap met omzeggens alle andere leefsfereën onderhoudt, met de stam-, familie- en de buurtgemeenschap, met de verzakelijkte sferen van de economie en de politiek, met de a- en antirationele esthetische en erotische sferen, tenslotte met het bij uitstek rationele rijk van het kennen en de wetenschap (Weber 1920, 536-573). Van alle sferen is het volgens Weber de politiek, met zijn beroep op het staatsbelang, in het bijzonder wanneer het in oorlogstijd massaal burgers naar het slagveld stuurt – Weber publiceerde de *Zwischenbetrachtung* tijdens de Eerste Wereldoorlog – die “als direkte Konkurrentin der religiösen Ethik aufzutreten vermag” (Weber 1920, 548). Omdat radicalisme ingebakken zit in religie – zowel in de idealen die het voorhoudt (zoals universele broederschap tussen de mensen) als in de religieuze praktijk (zie het ascetische leven van vele religieuze specialisten) – kan het zich zo hevig tegen persoon en maatschappij keren. Dat is nog meer het geval in de Westerse moderne maatschappijen waar religie minder politiek, familiaal en sociaal gecontroleerd wordt en dus meer vrijruimte heeft om eigen, mogelijks radicale agenda’s te volgen.

## De weerbarstige realiteit

Er gaapt een kloof tussen de gretigheid waarmee religieuze mensen radicale projecten omarmen en de oogst aan realisaties. Toegegeven, het tot stand brengen ervan is niet gemakkelijk. De utopieën zijn zo hooggestemd. Verwerkelijking van de utopie ligt meestal buiten het bereik van wat mensen, en zeker individuele personen of kleine groepen, vermogen. “Een nieuwe hemel en een nieuwe aarde” of “zwaarden tot ploegscharen omsmeden” zijn sinds de jaren 1960 geliefde, aan de bijbel ontleende uitdrukkingen in religieus progressieve kring. Maar dan? Mooie idealen leunen natuurlijk nauw aan bij de utopische ruimte die religie genereert. Ook de verkondiging door Jezus van Nazareth van de spoedige komst van het Rijk Gods creëerde hooggestemde verwachtingen. Religie beweegt zich voornamelijk in een utopische ruimte,

niet in de sfeer van ‘Realpolitik’. Dat is haar sterkte – zij kan tegen alles in aan de utopie blijven vasthouden – maar ook haar zwakte.

Er is nog een tweede probleem: de onenigheid tussen religies en religieuze groepen over de te realiseren utopie. De verdeeldheid vloeit rechtstreeks voort uit de omnivalentie van religie, uit het gemak waarmee religie met alles en iedereen wordt verbonden. Die verbinding kan ideaaltypisch in twee richtingen gaan: van religie naar persoon en maatschappij en van persoon en maatschappij naar religie. Laten we eerst van de ambitie van religie uitgaan om persoon en maatschappij naar het radicale beeld van religie te kneden. Van zodra een religie vertaald wordt naar niet-religieuze terreinen, wordt tevens de deur geopend voor het binnendringen van de wereldse tegenstellingen in die religie. Nemen we het katholicisme tussen 1800 en 1960. De katholieke kerk was de stuwende en unificerende kracht achter het grote project om de hele moderniteit “in Christus te herinrichten” (in het Latijn: *instaurare omnia in Christo*). Met de medewerking van de katholieke kerk – en soms ondanks tegenwerking van de hogere hiërarchie – werden vele katholieke verenigingen en organisaties opgericht. Zo ontstonden in de 19<sup>de</sup> eeuw in meerdere Europese landen katholieke partijen die over alle sociale klassen heen een groot deel van de katholieken aan zich wisten te binden. Maar dit vermogen tot samenbundeling had een prijs: de grote interne verdeeldheid en bij tijden zelfs politieke verlamming van de katholieke partijen. Wanneer de lijm van een sterke institutie ontbreekt, gaat de verdeeldheid extern. Dat zie je vandaag in de politieke islam. De politieke vertaling van de islam gebeurt in zovele richtingen dat een fragmentering van de islam en niet zelden broedertwisten, zelfs tussen islamisten onderling, het onbedoelde resultaat zijn. Zo lopen hoge idealen vast in maatschappelijke concretisering en tegenstellingen.

Ook de omgekeerde beweging, van persoon en maatschappij naar religie, creëert verdeeldheid. Personen verschillen immers en tegenstellingen tussen maatschappelijke groepen en categorieën zijn er volop. Die verschillen en tegenstellingen worden vaak vertaald in verschillende religies en religieuze stijlen. Personen roepen God in om heel tegenstrijdige levensstijlen, van rigorisme tot libertinisme, te legitimeren. Grote verschillen qua leefwereld en qua maatschappelijke positie tussen rassen en volkeren, sociale klassen en migrantengemeenschappen krijgen vaak een religieus verlengstuk in aparte kerken en religieuze bewegingen. Richard Niebuhr zei het in 1929 al op onovertroffen wijze als hij het bestaan van de vele christelijke denominaties in de Verenigde Staten verklaarde en tevens op de korrel nam: “Denominationalism in the Christian church is ... an unacknowledged hypocrisy... It represents the accommodation of Christianity to the caste-system of

human society. It carries over into the organization of the Christian principle of brotherhood the prides and prejudices, the privilege and prestige, as well as the humiliations and abasements, the injustices and inequalities of that specious order of high and low wherein men find the satisfaction of their craving for vainglory” (Niebuhr 1929, 6). Religie doet daarbij meer dan de verschillen afbeelden. Het scherpt de tegenstellingen aan omdat nu niet alleen de maatschappelijke ‘kasten’ verschillen, maar deze ook met heilige glans en symbolen opgetuigd worden.

### **Establishment radicalisme**

Religieus radicalisme is geen homogene categorie. Dat bleek al uit de voorbeelden aan het begin van dit artikel. Ik maakte daar een onderscheid tussen buitengewoon en gewoon radicalisme om op de toch wel bijzondere en wijdverspreide ‘gewone’ opofferingen, zoals celibaat en/of kloosterlijk leven, te wijzen die onder de toplaag van buitengewone opofferingen gevraagd worden. Ik zou nog een tweede onderscheiding willen introduceren, namelijk tussen establishment en anti-establishment radicalisme. Ook hier denkt men bij het noemen van religieus radicalisme onwillekeurig in de eerste plaats aan anti-establishment radicalisme, terwijl het establishment radicalisme even belangrijk is en, in ieder geval tot voor enkele decennia, veel meer verspreid was. Establishment radicalisme is religieus radicalisme binnen een religie van de gevestigde orde. Anti-establishment radicalisme vindt men in maatschappelijk marginale religies buiten de gevestigde orde. Het gaat hier dus om de maatschappelijke positie van de religie in kwestie, daar waar het bij gewoon en buitengewoon radicalisme handelt om opofferingen die een persoon zich getroost.

Establishment radicalisme ontstaat binnen een gevestigde religie en krijgt, soms na een aanvankelijke periode van onduidelijkheid en conflict, een omschreven – ongevaarlijke – plaats binnen die religie en de gevestigde orde. In de geschiedenis van het christendom was establishment radicalisme uiterst belangrijk en het effect ervan dynamiserend. Op individueel vlak zij verwezen naar de vele radicale theologen, naar mystici en heremieten. Op collectief vlak zijn de religieuze orden en congregaties paradevoorbeelden van establishment radicalisme. Niet voor niets worden zij – naast de diocesane organisatie – als ‘tweede pijler’ van het christendom neergezet. De dominante interpretatie beschouwt de innovatie van eerst individuele ‘woestijnvaders’ – Antonius van Egypte (251-356) wordt traditioneel als de eerste gezien – en



daarna van monnikengemeenschappen als een kanalisering van radicale religieuze energie naar politiek en religieus veilige wateren. In de middeleeuwen werden de bedelorden met hun ideaal van evangelische armoede (franciscanen, dominicanen, karmelieten) in hun stichtingsperiode als potentieel gevaarlijk beschouwd. Radicale fracties – zie de roman *De naam van de roos* van Umberto Eco over de franciscaanse spirituelen – werden onderdrukt terwijl de hoofdmoot een plaats toegewezen kreeg in de samenleving. Een dusdanige inbouw van radicale fracties in de kerk en de samenleving gebeurde ook in de eeuwen nadien. De waaier aan verenigingen in zowel katholicisme als protestantisme vooral na 1800 is mede te beschouwen als een uitbreiding van de mogelijkheden voor radicale religieuze inzet naar alle mensen toe.

Establishment radicalisme is daarbij zeker niet altijd rustig en inschikkelijk. De later zo geprezen hervormers, zoals Bernardus van Clairvaux en Franciscus van Assisi, waren vaak luizen in de pels. Contemporaine kerkelijke en wereldlijke gezagsdragers keken er naar op en keken er tegelijk bevreesd naar om. Bovendien kunnen secties van establishment religie bij zware druk snel radicaliseren – en, eventueel, korte tijd later weer deradicaliseren. Ter illustratie: in de tweede helft van de 16<sup>de</sup> eeuw ontwikkelde zich in Frankrijk tegen het aangroeiende calvinisme een ultrakatholicisme – verenigd in de Katholieke Liga – waarvan de radicale fractie zover ging om alleen nog ‘waar geloof’ te aanvaarden als enig criterium voor leiderschap en niet meer afstamming of rijkdom. Ook het ultramontaanse katholicisme in de 19<sup>de</sup> eeuw kon heel radicaal uit de hoek komen en de regimes waar liberalen of niet-katholieken aan de macht waren, geheel afwijzen (zo Pius IX in de “Syllabus Errorum” van 1864). En alhoewel de katholieke kerk onderworpenheid aan het gezag predikte, zelfs wanneer dit in haar ogen niet legitiem was, riep diezelfde Pius IX, toen de Pauselijke Staten in de jaren 1850 en 1860 door de opmars van de voorstanders van Italiaanse Eenmaking bedreigd werden, wel de katholieken op om dienst te nemen in het pauselijke leger. Vanuit Nederland namen een 3000-tal zogenaamde zouaven dienst, vanuit België, hoofdzakelijk Vlaanderen, een goede 1600. Ze waren geen partij voor de Italiaanse legers.

## Anti-establishment radicalisme

Religie heeft ook een sterke hang naar anti-establishment radicalisme. Het voorbeeld bij uitstek is Jezus van Nazareth: hij is terechtgesteld omdat hij gevaarlijk werd geacht. Het anti-establishment vuur kan daarbij van twee kan-

ten aangewakkerd worden: revoltes die op religie teruggrijpen enerzijds en religieus gedreven radicale interpretaties die zich tegen de gevestigde orde keren anderzijds.

Het eerste type, uitgebroken revoltes die vervolgens geëigende religieuze ideeën, zoals de gelijkheid van de mensen voor God, in hun discours gingen opnemen, vinden we bij een aantal boerenopstanden. Boerenopstanden waren talrijk in de middeleeuwen en in de vroegmoderne tijd (Crone 1989, 75-77). Zo werd tijdens de grote boerenopstand in Engeland in 1381 de slogan populair “When Adam delved and Eve span, Who was then the gentleman?” (wanneer Adam spitte en Eva spinde, wie was dan de heer?). De slogan wordt gewoonlijk gelieerd aan de radicale priester John Ball (1338-1381). Hij werd één van de leiders van de opstand. Hij predikte: “From the beginning all men by nature were created alike, and our bondage or servitude came in by the unjust oppression of naughty men. For if God would have had any bondmen from the beginning, he would have appointed who should be bond, and who free. And therefore I exhort you to consider that now the time is come, appointed to us by God, in which ye may (if ye will) cast off the yoke of bondage, and recover liberty” (Wikipedia, 2014 citeert de historicus Dobson die op zijn beurt de kroniekschrijver Thomas Walsingham citeert; zie ook Laeyendecker 2013, 159-160). Ball werd na de opstand in aanwezigheid van de koning geëxecuteerd. Ook de boerenopstand van 1524-1525 in Duitsland nam kritische ideeën van Luther tegen de kerk en de maatschappelijke orde op (ondermeer het algemeen priesterschap van alle gelovigen) en ontving de theoloog Thomas Müntzer, aanvankelijk een aanhanger van Luther, als één van zijn leiders. Luther veroordeelde zowel de opstand als Müntzer heftig (Laeyendecker 2013, 165-169).

Omgekeerd kunnen radicale religieuze interpretaties uitmonden in aanvallen op de gevestigde orde. Chiliastische bewegingen die het einde der tijden en de komst van een paradijselijke toestand verkondigen zijn in tal van religies te vinden, in het bijzonder in het christendom (Jansma & Hak, 2000). Soms waren zij de vlam en de motor van revoltes. De meest bekende is misschien wel de Wederdoperbeweging in de eerste helft van de 16<sup>de</sup> eeuw. De opkomst van de Wederdopers in Nederland en Duitsland kan niet worden gezien als een sociaaleconomische revolutie. Het was een religieus gedreven beweging (Jansma 1986). Een tak van deze beweging onder leiding van Jan Matthijs en Jan van Leiden wilde in Münster in 1534-1535 het nieuwe Jeruzalem stichten. Het gelukte de bisschop van Münster de opstand na twee jaar neer te slaan. Weliswaar waren er in Münster al langer wrijvingen tussen de stad

en de bisschop en zijn clerus. Toen de plaatselijke predikant Bernt Rothman in Doperse richting evolueerde, trokken grotere groepen Wederdopers naar Münster in de hoop daar als Gods uitverkorenen het einde der tijden te beleven. Zij namen de stad in handen. Het stedelijk conflict evolueerde aldus tot een radicaal religieuze revolutie (Jansma 2000). In Engeland ontstonden in de 17<sup>de</sup> eeuw, in een tijd van conflicten rond het koningschap, een hele reeks radicaal christelijke groepen (baptisten, 'seekers', 'ranters', 'muggletonians', enz.), waarvan een aantal secties naar de Verenigde Staten uitweken en andere groepen na de Restauratie ondergronds gingen. In de loop van de 18<sup>de</sup> eeuw, maar vooral vanaf de 19<sup>de</sup> eeuw wordt de vervolging van deze groepen gestaakt en begint het aantal 'dissenters' te groeien. Tegelijk verliezen zij in de nieuwe, religieus tolerante orde hun revolutionaire karakter. De aanwezigheid van kleinere godsdienstgenootschappen in de Republiek en de groei van gereformeerde groepen en kerken in het Nederland van na 1800 passen in hetzelfde patroon.

## **Van establishment naar anti-establishment**

Eeuwenlang was de christelijke kerk in het Westen heer en meester van het religieuze veld en was het religieuze radicalisme dus grotendeels establishment radicalisme. Na 1500 en alleen in Groot-Brittannië, de Republiek der Nederlanden en de Angelsaksische immigratiegebieden (zoals de (latere) Verenigde Staten) waar de staat in grote gebieden nauwelijks iets voorstelde en het bereik van de gevestigde kerken kleiner, was het religieuze pluralisme groter. Wat meer is, de nieuwe kerken en bewegingen namen daar met de tijd in aantal en sterkte toe. Die trend ging na 1800 verder en vond als gevolg van de invoering van de scheiding van kerk en staat langzaam ook ingang in andere landen. Toch bleef de opdeling in enerzijds één of enkele grote gevestigde kerken en anderzijds een resem kleine, marginale randkerken en sekten tot ongeveer 1960 bestaan. Zo rekende zich nog in 1958 73% van de Nederlandse bevolking tot één van de drie grote kerken (Hervormde, Gereformeerde, Katholieke kerk), gaf 24% aan tot geen kerkgenootschap te behoren en vulde slechts 3% in tot een overige religieuze groep te behoren (Becker & De Hart 2006, 4). En dan is Nederland één van de weinige landen met een langere traditie van religieus pluralisme!

Twee ontwikkelingen verschaffen het anti-establishment radicalisme na 1960 veel meer bewegingsruimte dan voordien ooit het geval was. Ten eerste krijgen de grote kerken zware klappen. Van schijnbaar onneembare en voor de

eeuwigheid gesmede vestingen verschrompelden ze tot kleinere kerken. Die ineensstorting staat bekend onder de noemer secularisatie. De grote kerken hebben niet meer de macht om concurrenten te marginaliseren. Ten tweede pluraliseert het religieuze veld pas verregaand na 1960. Alle schakeringen van de oude, niet-westerse religies krijgen voet aan wal. Er komen nieuwe religieuze bewegingen met de vleet. Elke persoon die zich religieus gevoelt, kan een kleine beweging stichten. Het resultaat is een heel nieuw religieus veld met veel fragmentatie, innovatie en verloop, maar ook met minder maatschappelijke impact. De gevolgen van deze dubbele evolutie voor het religieuze radicalisme zijn immens. Establishment radicalisme, de historisch toonaangevende vorm van radicalisme, gaat samen met de gevestigde kerken flink achteruit. Meer nog, de ex-grote kerken gaan zich kritischer opstellen ten aanzien van de maatschappij. Nu zij zelf niet meer in het centrum van de samenleving en de macht staan, nemen zij een lichte anti-establishment houding aan. Die evolutie is mooi te volgen bij de meerderheidscalvinisten in Nederland. Zagen zij voor 1800 een publieke positie en rol voor hun kerk weggelegd als 'publieke kerk' of 'heersende kerk', dan hopen zij nu maatschappelijk nog relevant te zijn als 'contrasterende gemeenschap', als een tegencultuur (Kennedy 2010). Bovendien is de stichting van nieuwe, afwijkende groepen, dankzij de toegenomen tolerantie voor afwijkend gedrag en dankzij de grote mobiliteit en de nieuwe media, gemakkelijker dan ooit. Logischerwijze neemt religieus anti-establishment radicalisme dus toe. De toekomst lijkt weggelegd voor anti-establishment radicalisme.

In de meeste gevallen gaat het echter om anti-establishment 'light'. Voor 1750 werden anti-establishment groepen als staatsgevaarlijk beschouwd en bijgevolg actief bestreden en zo mogelijk vernietigd. Vandaag is er wel nog tegenkanting, maar het anti-establishment radicalisme wordt in de meeste gevallen niet meer in zijn voortbestaan bedreigd en krijgt aldus meer kansen op ontplooiing. Er is zeker nog wrevel, irritatie en er zijn veroordelingen in de pers. Zo vergaat het bijvoorbeeld de Scientology Church of de kleine protestantse kerken en groeperingen die inenting weigeren. Zo vergaat het ook de ex-grote kerken die richting anti-establishment opschuiven, zo de katholieke kerk met haar uitspraken over bio-ethische kwesties. Levensbedreigend is dat echter niet. Maar daarnaast blijft religie ook mensen aantrekken met een zeer radicale agenda: sekten die zich geheel tegen de wereld keren en, in heel uitzonderlijke gevallen, gewelddadig worden (bijvoorbeeld het Japanse Aum Shinrikyo) of het islamitische jihadisme. Nu de grote kerken minder mensen aanspreken en maatschappelijk minder in het oog springen, trekken deze groepen door hun zeer radicaal gedrag juist alle aandacht en gaan zij

voor menig buitenstaander het imago van religie bepalen: een bende fanatici waar niets goeds uit kan komen. Door deze verenging tot gewelddadig extremisme blijven het grootste deel van het religieuze radicalisme en haar grote betekenis evenwel buiten beeld.

## Literatuur

- Becker, J. & J. de Hart (2006),  
*Godsdienstige veranderingen in Nederland: bijlage*, Den Haag: SCP.
- Bontinck, F. (1991),  
 Het begin van de Kongomissie, in: Verhelst, D. & H. Daniëls (red.), *Scheut vroeger en nu 1862-1987*, (Verbistiana 2), Leuven: Universitaire Pers Leuven, 116-141.
- Cohn, N. (1970),  
*The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists in the Middle Ages*, Oxford: Oxford University Press.
- Crone, P. (1989),  
*Pre-Industrial Societies*, Oxford: Basil Blackwell.
- Hellemans, S. (2007),  
*Het tijdperk van de wereldreligies*, Zoetermeer-Kapellen: Meinema-Pelckmans.
- Jansma, L.G. (1986),  
 The Rise of the Anabaptist Movement and Societal Changes in the Netherlands, in: Horst I.B. (ed.), *Dutch Dissenters*, Leiden: Brill, 85-104.
- Jansma, L.G. (2000),  
 Eindtijdverwachtingen en de wederdopers, in: Jansma, L.G. & D. Hak (red.), *Maar nog is het einde niet. Chiliastische stromingen en bewegingen bij het aanbreken van een millennium*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 37-54.
- Jansma, L.G. & D. Hak (red.) (2000),  
*Maar nog is het einde niet. Chiliastische stromingen en bewegingen bij het aanbreken van een millennium*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Jonkers, P. (2013),  
 Das gespannte Verhältnis zwischen Religion und Politik, in: *Hegel-Jahrbuch*, jrg. 18, nr. 1, 51-56.
- Kennedy, J.C. (2010),  
*Stad op een berg. De publieke rol van protestantse kerken*, Zoetermeer: Uitg. Boeken-  
 centrum.
- Laeyendecker, L. (2013),  
*Kritische Stemmen. Maatschappijkritiek van Oudheid tot heden*, Budel: Damon.

- Mann, M. (1986),  
*The Sources of Social Power. Volume I: A history of power from the beginning to A.D. 1760*,  
Cambridge: Cambridge University Press.
- Niebuhr, R. (1929),  
*The Social Sources of Denominationalism*, Cleveland and New York: The World  
Publishing Company.
- Weber, M. (1988 [1920]),  
Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur  
Religionssoziologie*, Band I, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 237-573.
- Wende, P. (1984),  
Radikalismus, in: Brunner, O., W. Conze & R. Koselleck, (Hrsg.), *Geschichtliche  
Grundbegriffe*, Band V, Stuttgart: Klett-Cotta, 113-133.
- Wikipedia,  
*John Ball, the priest*, [http://en.wikipedia.org/wiki/John\\_Ball\\_priest](http://en.wikipedia.org/wiki/John_Ball_priest), geraadpleegd op  
4 maart 2014.

# *‘Niemand is in staat om te winnen van mijn religie’*

## **Salafisme, de regulering van moslims en verzet**

Martijn de Koning\*

### **Summary**

*In this article I explore Foucault’s notion of counter-conduct to make sense of the types of activism and resistance among Dutch Salafi Muslims. Salafism, a utopian trend within Islam, has become the main target of the Dutch counter-radicalization policies and the debates about Salafism are dominated by ideas about integration, security and secularism. By focusing on three modes of activism (spiritualisation, reversal and exit) I explore how Salafi Muslims try to escape the regulation of Muslims while at the same time trying to become steadfast and pious Muslims; it is this attempt to de-regulate the regulation of Muslims that makes them radical. I will argue that although the state cannot fully control the Salafi Muslims, Salafism in turn is not immune to the dominant discourses on Islam and Salafism either. On the contrary, their resistance is enabled, informed and limited by oppositions such as religious vs secular and by Islamophobic tendencies in the public debate and while they indeed destabilize the regulation of Muslims, at the same time they enforce it.*

### **Inleiding<sup>1</sup>**

Na de moord op Theo van Gogh in 2004 werden moslims steeds meer onderwerp van discussie en beleid met betrekking tot veiligheid en het bewaken van sociale cohesie. Door de overheid werd een anti-radicaliseringsbeleid opgezet dat zich in de praktijk vooral richtte op ‘salafistische’ moslims. In deze bijdrage zet ik uiteen hoe de Nederlandse ‘salafistische’ gemeenschappen zich proberen te verzetten tegen de regulering van moslims die plaatsvindt binnen een kader van securitisering (het reduceren van islam tot een veiligheidskwestie), secularisme en anti-radicalisering in beleid en debat. De vraag naar de aard van de radicaliteit van deze moslims kan niet beantwoord worden zonder in te gaan op de vraag waarom de Nederlandse overheid, Nederlandse politici

---

\* Martijn de Koning is als antropoloog verbonden aan de afdeling Islam en Arabisch van de Radboud Universiteit Nijmegen.

en opinieleiders deze netwerken als radicaal bestempelen en daarbij ook na te gaan wat de consequenties van dit etiketteren zijn.

In het anti-radicaliseringsbeleid en de discussies over salafisme staan de samenleving en de overheid tegenover de doctrines en praktijken van het salafisme alsof die elkaar niet beïnvloeden. Salafisten kunnen zich niet volledig isoleren en maken natuurlijk ook deel uit van de samenleving. Zij reageren op de overheid en de geluiden uit de samenleving en vice versa.

Om recht te doen aan de wisselwerking die er is tussen de overheid en het maatschappelijk debat enerzijds en de doctrines en praktijken van salafisten anderzijds, ga ik uit van de ideeën van Foucault over macht en *governmentality* die ik in de volgende paragraaf zal behandelen en waarbij ik zal laten zien hoe moslims gereguleerd worden om er zo liberale burgers van te maken. Natuurlijk is niet iedereen bereid om deze regulering te accepteren en salafistische moslims zijn daar een duidelijk voorbeeld van. In de daaropvolgende paragraaf leg ik dit verzet van salafisten uit aan de hand van Foucaults begrip *counter-conduct*. Hierbij gaat het niet alleen om het bieden van weerstand tegen de regulering van moslims, maar ook om het feit dat salafistische moslims opteren voor een alternatieve vorm van regulering en die ook in praktijk proberen te brengen.

Waar Foucault het begrip *governmentality* uitgebreid heeft besproken, is er door hem minder aandacht geschonken aan een uitwerking van het begrip *counter-conduct*. Dit artikel is dan ook een eerste stap in een proces waarbij ik probeer dit begrip te doordenken en te ontwikkelen in relatie tot activisme en verzet door moslims. Om te laten zien hoe ik het begrip *counter-conduct* invul en waar de waarde ligt van dit begrip zal ik een drietal concrete voorbeelden uitwerken: vergeestelijking, omkering en exit. Daarbij zal ik laten zien hoe het verzet van salafisten nauw samenhangt met het overheidsbeleid en het debat over islam. Op deze manier wordt duidelijk dat de overheid er niet volledig in slaagt om haar visie van de ideale burger te implementeren, maar ook dat het verzet van de salafistische moslims evenmin immuun is voor de regulering van moslims.

## Het reguleren van moslims: secularisme, securitisering en integratie

In veel studies over verzet wordt er een tegenstelling gemaakt tussen de macht van de staat enerzijds en het verzet van onderdrukte groepen anderzijds. Foucaults notie van *governmentality* stelt ons in staat macht op een genuan-



ceerdere wijze te analyseren. In zijn cursus van 1977--1978 "*Security, Territory and Population*" omschrijft hij regeren/reguleren (*government*) als "(...) *an activity that undertakes to conduct individuals throughout their lives by placing them under the authority of a guide responsible for what they do and for what happens to them*" (Foucault 1997, 68) en "(...) *understood in the broad sense of techniques and procedures for directing human behavior*" (Foucault 1997, 82). Het gaat bij *governmentality* niet om een top-down model waarbij de staat alles bepaalt, maar om '[...] *an assemblage of networks, authorities, groups, individuals, and institutions [are] enlisted, brought to identify their own desires and aspirations with those of others*' (Rose, O'Malley & Valverde 2006, 89; cf. Miller & Rose 1990).

*Governmentality* scheidt en richt zich op bepaalde categorieën mensen die worden geïdentificeerd als groepen die interventie van de overheid nodig hebben (Rose, O'Malley & Valverde 2006, 87). Als reactie op de volgens velen problematische integratie van moslims en tekenen van radicalisering zijn er in de afgelopen 30 jaar nieuwe agenda's, kaders, praktijken en instituties ontstaan die het gedrag van mensen moeten reguleren. Waar Foucault specifieke technieken en middelen van de overheid om liberale burgers te creëren vooral lokaliseert in onderwijs, therapie en jeugdprogramma's, gaat het in het geval van moslims vooral om anti-radicaliseringsbeleid, publieke debatten over islam en integratiebeleid.

Binnen deze kaders speelt securitisering een grote rol; het betreft hier een specifieke vorm van *governmentality* waarbij bepaalde geloofsvoorstellingen, praktijken en publieke manifestaties van islam gezien worden als een bedreiging voor de veiligheid, sociale cohesie, nationale identiteit en cultuur (Fekete 2004; Cesari 2009; De Graaf 2011; Edmunds 2012; Croft 2012; Mavelli 2013). In het geval van moslims in Europa spelen daarbij nog twee andere vertogen een grote rol die deels verbonden zijn met securitisering en deels ook een eigen logica volgen. Binnen Europa is in de laatste dertig jaar het idee ontstaan dat de natiestaat een seculiere natiestaat is met een scheiding kerk-staat en waarbij religie een specifieke plek in het publieke domein heeft en deels een privézaak behoort zijn (De Koning 2010; Bracke 2013). Daarnaast zijn in de meeste West-Europese landen moslims aanvankelijk als gastarbeider, migrant, minderheid en/of allochtoon gecategoriseerd; een categorie mensen die zich binnen het land bevindt, maar die ook nog geïntegreerd zou moeten worden.

Deze drie vertogen staan apart van elkaar, maar beïnvloeden elkaar ook. In deze drieslag van veiligheid, integratie en secularisme wordt voortdurend een scheiding gemaakt tussen 'gewenste' en 'ongewenste' islam oftewel liberale (of gematigde) islam en radicale islam.

De term ‘radicaal’ verwijst naar allerlei islamitische tendensen die als bedreigend voor de democratische orde en sociale cohesie worden gezien. Het idee daarbij is dat de ‘gewenste islam’ zich houdt aan de grenzen die voor haar gesteld zijn in de publieke ruimte, maar wanneer de islam die publieke ruimte binnentreedt op een assertieve of zelfs agressieve manier, kan het gelabeld worden als ‘ongewenste islam’. Deze ongewenste islam zou de moslimgemeenschap verdelen en tolerante en liberale moslims in een kwaad daglicht stellen omdat die het risico lopen over één kam geschoren te worden met radicale moslims (cf. Birt 2006; Mamdani 2004). Zo worden praktijken van sommige salafistische (maar ook andere) moslims zoals het weigeren om iemand een hand te geven, en het dragen van de gezichtssluier, door onder meer de VVD en de PVV gezien als symbool van een vorm van islam die niet in Nederland thuis hoort (Moors 2009, 401).

### **Salafisme als verzet: *counter-conduct***

De vermenging van integratiebeleid, secularisme en anti-radicalisering richt zich sinds 2001 voornamelijk op salafistische moslims. Het salafisme, zo zal ik in deze paragraaf laten zien, heeft een potentie van verzet in zich dat gericht is tegen de regulering van moslims. Ik zal in deze paragraaf eerst ingaan op salafisme als utopische trend binnen de islam en vervolgens uiteenzetten hoe salafisme gezien kan worden als een vorm van verzet. Het salafisme is een wereldwijde trend onder moslims die haar oorsprong vindt in Saoedi-Arabië. De term is afkomstig van het begrip ‘vrome voorvaderen’ (*al-salaf al-salih*) waarmee de eerste drie generaties moslims worden aangeduid en die beschouwd worden als lichtend voorbeeld voor alle moslims. De predikers die zich rekenen tot deze trend claimen de boodschap van de eeuwige, unieke en authentieke islam te verspreiden waarbij zij zich vaak afzetten tegen lokale vormen van islam die volgens hen doorspekt zijn van culturele invloeden en dus een verwatering zijn van de ‘ware’ islam. Daarbij presenteren zij zich als de ‘geredde groep’ (*al-firqa al-najiyah*) of the overwinnende groep (*al-ta’ifa al-mansura*), die het paradijs zal binnengaan. De verschillende salafistische netwerken stellen allemaal dat zij de enige zijn die op de juiste manier kennis, intentie en praktijk met elkaar verenigen in hun aanbidding van de ene en enige God (Meijer 2009; De Koning 2013b). Het cruciale onderscheid tussen de salafistische stromingen en andere is dat voor de eerste de Qur’an, *hadith* en praktijken en uitspraken van de *salaf* alomvattende idealen zijn die iedere

moslim zo letterlijk en strikt mogelijk moet toepassen in alle levenssferen (cf. De Koning, Wagemakers & Becker 2014).

Een belangrijk aspect van salafisme in de praktijk is *da'wa*; het uitnodigen tot en het verspreiden van de islamitische boodschap zoals zij die correct achten en daarnaast het overtuigen van anderen dat hun interpretatie van de islamitische levenswijze correcter, bevredigender en rechtvaardiger is dan alternatieve interpretaties, religies en ideologieën. Hiermee komen we op een belangrijk aspect van de salafistische praktijken en ideeën in relatie tot het eerder genoemde kruispunt van integratiebeleid, anti-radicaliseringsbeleid en het islamdebat: verzet.

Mensen zijn geen passieve consumenten van *governmentality*. Beleidsmaatregelen die moslims raken, debatten over integratie, moslims en islam stellen mensen in staat om te reflecteren op hun eigen idealen en gedrag en bepalen en beïnvloeden het kader waarbinnen zij bepaalde keuzes maken. De meeste moslims, net als veel andere burgers, volgen keurig de modellen van goed burgerschap zoals deze worden gedefinieerd in overheidsbeleid en maatschappelijke debatten, maar natuurlijk is niet iedereen daartoe bereid. Het vraagstuk hoe mensen zich verzetten tegen de staat is altijd al een belangrijk thema in de sociologie en de antropologie. Zo zijn er talloze studies die zich richten op verzet tegen bijvoorbeeld slavernij en bezetting, maar ook op ontevredenheid met de bestaande arrangementen in een samenleving en op kleine vormen van verzet (cf. Seymour 2006).

Verzet wordt zeker in publieke debatten vaak geassocieerd met onderdrukte groepen die weerstand bieden aan de macht van de staat. Verzet krijgt in die debatten dan de connotatie van bevrijding en emancipatie, terwijl de macht van de staat juist onderdrukkend zou zijn. Verzet en staatsmacht staan daarbij dus lijnrecht tegen over elkaar (Death 2011, 427; Odysseos 2011). Dezelfde mechanismen die de staat echter gebruikt om het gedrag van individuen te reguleren, scheppen tevens de ruimte voor het ontwikkelen van vormen van verzet waardoor dissidenten zich 'afwijkend' kunnen gedragen en een 'recht op anders-zijn' kunnen claimen (Foucault 2007, 194–216; Foucault 1982, 781). Foucault stelde het begrip *counter-conduct* voor dat betrekking heeft op vormen van protest en verzet die minder groot zijn dan opstanden en revoltes, maar verwijzen naar pogingen tot "(...) *not to be governed like that, by that, in the name of those principles, with such and such objective in mind and by means of such procedures, not like that, not for that, not by them*" (Foucault gecit. in: Death 2011, 428). Door de activiteiten van de betrokken netwerken te conceptualiseren als vormen van *counter-conduct*, kunnen we de relatie tussen macht en verzet, tussen de overheid, media en salafistische groepen analyseren zonder

specifieke ideeën over bevrijding en emancipatie op te leggen (Cadman 2010, 540; cf. Foucault 2007).

Een ander belangrijk aspect van het begrip *counter-conduct* is dat het hier niet alleen gaat om protesten tegen specifiek beleid en andere fenomenen, maar ook om een poging alternatieve manieren van leven en alternatieve antwoorden op de vraag ‘Wie hoor ik te zijn?’ in de praktijk te brengen (cf. Cadman 2010). Dit is wat de salafistische netwerken in Nederland en wereldwijd doen door middel van lezingen, cursussen, deelname aan het publieke debat, enzovoorts. In Nederland vestigden de eerste salafistische predikers zich in de jaren 1980 in Amsterdam (*El Tawheed* moskee opgericht door de Saoedische stichting *Al Haramain* waarvan de Nederlandse afdeling later werd verboden vanwege vermeende banden met *Al Qaeda*) en in Eindhoven (*Al Fourqaan* moskee, opgericht door de Nederlands-Saoedische stichting *Al Waqf*), en iets later, in 1990, volgde ook Den Haag (de *As Soennah* moskee). De netwerken rondom deze drie centra zijn in latere jaren versplinterd geraakt waarbij er soms onderling samengewerkt wordt, maar er ook felle competitie is en oppositie wordt gevoerd tegen elkaar (Roex 2013).

De activiteiten van salafistische netwerken, zoals het verzorgen van lezingen en cursussen, zijn niet direct gericht op een protest tegen de staat of het islamdebat, maar op een morele rehabilitatie van moslims in een ‘moreel corrupte’ samenleving en op het versterken van de onderlinge banden en betrokkenheid (Roex 2013; Becker 2013). Dit idee heeft enerzijds ethische consequenties; het is gericht op het vormen van vrome moslims, maar heeft ook politieke gevolgen. Het gaat namelijk om de implementatie van opvattingen over een deugzaam leven die afwijken van (en soms zelfs haaks staan op) wat de overheid probeert te bereiken via de regulering van moslims. Het is precies dit ethisch-politieke karakter van *counter-conduct* die het onderscheidt van andere vormen van verzet (Davidson 2011, 28).

Dit ethisch-politieke karakter komt ook terug in één van de centrale doctrines binnen de salafistische islam: *al-wala wa-l-bara*. Deze term verwijst enerzijds naar de loyaliteit (*wala*) die moslims tegenover God, de islam en elkaar moeten hebben volgens salafisten en anderzijds naar de afkeuring (*bara*) die gelovigen ten opzichte van alles wat niet islamitisch is dienen te betonen. Salafisten proberen hun leer en levensstijl te zuiveren van alles wat zij zien als onislamitisch. Het idee van *al-wala wa-l-bara* is daarbij van groot belang. In Nederlandse salafistische kringen wordt dit vaak vertaald met ‘liefde voor God en haat voor ongelof’. Het geeft in één simpele slogan aan hoe moslims tegen islam en tegen de wereld zouden moet aankijken. Daarbij is het nauw verbonden met het idee van *tawhid* (er is één God en God is ondeelbaar) omdat

loyaliteit aan God gezien kan worden als een noodzakelijke voorwaarde voor en als een consequentie van de volledige toewijding aan de ene ware God.

Het in de praktijk afkeuren van datgene wat God verwerpt, betekent in de ogen van salafistische predikers dat alles wat van de islam afwijkt volledig afgezworen dient te worden. Het is een doctrine die grote gevolgen heeft voor hoe salafisten moeten omgaan met andere mensen. Uit die omgang moet blijken dat zij loyaal zijn aan de islam en afstand nemen van al het andere (De Koning, Wagemakers & Becker 2014). Veel van de activiteiten gaan dan ook over de vraag hoe deze doctrines in de praktijk te brengen. In het leven van alle dag blijkt dit vaak een lastige zaak. Immers, salafistische moslims kunnen wel proberen afstand te houden tot de samenleving, de overheid en media bemoeien zich wel met hen via beleid en discussies die betrekking hebben op radicalisering. Ook de druk om aan *da'wa* te doen en het feit dat het vaak toch moeilijk is om afstand te houden van je naasten (denk bijvoorbeeld aan bekeerlingen en hun ouders), zorgen ervoor dat het vraagstuk van liefde en haat in het alledaagse leven toch wat complexer is (De Koning 2013a). Hoewel deze doctrines en praktijken betrekking hebben op levensstijl, raken zij indirect ook aan de politiek omdat ze ingaan tegen de trends in beleid en debat die het belang van integratie, seculiere waarden en vrijheden, seksuele vrijheden en loyaliteit aan de natiestaat benadrukken.

Elders (De Koning 2013b) heb ik uiteengezet hoe salafisten met al hun interne verschillen en tegenstrijdigheden gezien kunnen worden als een utopische beweging. De potentie van utopische bewegingen als het salafisme om alternatieve vergezichten te scheppen is, zo laten Price, Nonini en Fox Tree (2008) zien, precies één van de redenen waarom politieke instituties en elites deze bewegingen vaak met argwaan bekijken. Het is ook één van de redenen waarom zij vaak gepresenteerd worden als een bedreiging voor de sociale cohesie, veiligheid en bestaande sociale en politieke arrangementen. Hier ligt tevens de relatie met *counter-conduct*. Foucault zag zowel een ascetische stroming als een stroming met vrouwelijke profeten als een vorm van *counter-conduct*; enerzijds was bijvoorbeeld de soberheid van de asceten een kritiek op de christelijke kerk en probeerden zij onder het gezag van de kerk uit te komen. Anderzijds draaide het om mensen die zichzelf wilden vormen tot vrome christenen (Anderson 2011). Bij de salafisten is het zo dat zij enerzijds de drieslag van securitisering, secularisme en integratie proberen te ontwijken en anderzijds proberen zij betrokken moslims te vormen die de salafistische interpretatie van islam in alle levenssferen zo strikt mogelijk toepassen.

## Vormen van *counter-conduct*: vergeestelijking, omkering & verdraaiing en *exit*

In de vorige paragraaf heb ik laten zien dat salafisme de potentie heeft tot *counter-conduct*, maar daarmee is nog niet helder hoe *counter-conduct* precies werkt. Hoe de wisselwerking tussen de salafisten enerzijds en overheid en media anderzijds tot stand komt, welke consequenties deze wisselwerking heeft en hoe het handelen van salafisten in relatie tot maatschappelijk debat en overheid bijdraagt aan het creëren van vrome standvastige ‘ware’ moslims, kunnen we bekijken door in te gaan op drie verschillende vormen van *counter-conduct*: vergeestelijking, omkering en *exit*. Tegelijkertijd zijn de beschrijvingen van deze drie vormen van *counter-conduct* ook een eerste resultaat van mijn poging om het begrip *counter-conduct* te doordenken aangezien Foucault nauwelijks aanknopingspunten geeft voor de uitwerking van zijn begrip en het ook nog nauwelijks is toegepast op religieuze bewegingen.<sup>2</sup>

### *Vergeestelijking: Muziek, Politiek en Islam*

In november 2007 brengt *De Telegraaf* het nieuws dat Geert Wilders met een film komt. Ongeveer in dezelfde tijd brengt één van de jonge bezoekers van de Amsterdamse *El Tawheed* moskee, Abu Mohammed, een video uit op *YouTube* getiteld: “Het Paradijs bevindt zich in mijn hart”. De tekst luidt als volgt:

Het Paradijs bevindt zich in mijn hart en ik ben bereid om te sterven op dit pad  
 Deze zoete smaak is verankerd in mijn ziel en niemand is in staat om te winnen  
 van mijn deen (religie)  
 Je kunt doen wat je wil om mij te bestrijden, maar ik zal mijn geloof altijd blijven  
 belijden  
 Doe wat je wil om mij te verleiden, Ik zal ongelooftijd altijd blijven ontwijken  
 [Voice over; de stem van Geert Wilders:  
 Stop de immigratie uit moslimlanden  
 Sta geen enkele nieuwe moskeeën meer toe  
 Sluit de islamitische scholen  
 Verbied de boerka  
 Verbied de Koran  
 Zet criminele moslims, zoals die Marokkaanse straat terroristen [sic] waar men-  
 sen gewoon echt knettergek van worden, zet die nou een keer het land uit  
 Neem uw verantwoordelijkheid]

Altijd negatief in de kranten, en op tv, al de hypocrieten doen aan die oorlog mee, maar ondanks deze [sic] complot houden we vast aan de twee: de edele Qur'an en de leer van de profeet.

Schrijf maar wat je wil over onze religie, maar ik wijk echt niet af van mijn methodologie

Dit is onze [sic] pad en de strijd is onze plicht en denk maar niet dat ik ook voor jullie plannen zing

Want het paradijs bevindt zich in mijn hart en ik ben bereid om te sterven op dit pad

Deze zoete smaak is verankerd in mijn ziel en niemand is in staat om te winnen van mijn deen

Je kunt doen wat je wil...

Abu Mohammed zingt in het Nederlands en mengt islamitische *anashid* (ev. *nashid*, religieuze muziek, meestal *a-capella*) stijl met hiphop en samples van het Nederlandse nieuws en de anti-islam retoriek van Geert Wilders. Hij valt op deze manier niet alleen Wilders aan, maar geeft ook aan dat er een plek is waar de oorlog (tegen islam) hem niet raakt: zijn hart. Op verschillende manieren scheidt en bewaakt hij een ruimte waarin hij pogingen om moslims te reguleren verwerpt, terwijl hij op hetzelfde moment opteert voor een andere manier van zelfregulering: de salafistische methodologie. Tegelijkertijd verwerpt hij reguliere moslimorganisaties (de term 'hypocrieten' verwijst naar hen en die kwalificatie is islamitisch gezien een zeer zware beschuldiging) die, zo blijkt in gesprekken met hem, door hem gezien worden als subsidiejagers, die daarmee de islam verkocht hebben. Hij doet dit precies in die periode, die door De Graaf (2011) gezien wordt als het hoogtepunt van de securitisering van islam.

Abu Muhammad wil met zijn liederen het politiek bewustzijn onder moslims vergroten, in het bijzonder over 'de oorlog tegen islam'. Volgens hem komen veel moslims niet in opstand tegen onrecht 'omdat dat makkelijker is' of 'omdat men onwetend is'. De verwijzing naar het geloof in zijn hart en het feit dat het daar verankerd is, kan ook gezien worden als een oproep aan moslims zich niet te laten verleiden hun religie te verlaten en terug te keren naar het ware geloof. Niet alleen presenteert Abu Muhammad zich op deze manier als politiek geëngageerd in zijn kritiek op een Nederlandse politicus, maar ook presenteert hij zichzelf als een ware moslim die, in tegenstelling tot de 'hypocrieten', wel standvastig is in zijn geloof.

Zijn Nederlandstalige teksten, de wijze waarop hij zingt en het gebruik van samples verraden zijn verleden als hiphopper. Net als veel van zijn

leeftijdsgenoten die deel uitmaken van de salafistische netwerken heeft hij zijn oude hobby niet helemaal verlaten, maar deze veranderd zodat die beter past binnen de salafistische restricties met betrekking tot muziek en het gebruik van instrumenten. Deze zelfdisciplinering is overigens niet voor alle salafisten voldoende. Volgens sommigen past het gebruik van de Nederlandse taal niet bij *anashid* en dient *anashid* niet gebruikt te worden voor politieke boodschappen.

In de loop van 2008 besluit Abu Mohammed al zijn video's van *YouTube* te halen; naast de onderhavige video ook 'Blanke Tirannie' (over de onderdrukking van moslims door witte mensen) en 'De Bezetting' (over de Israëliëse bezetting van Palestina). Kritiek van moslims speelde hierbij een rol (zo vonden sommigen 'Blanke Tirannie' beledigend voor witte moslims), maar tevens vreesde hij dat hij onder het vergrootglas was komen te liggen van de AIVD en andere opsporingsautoriteiten. Hoewel hij geen aanwijzingen had dat dat inderdaad zo was, laat dit wel zien dat een regime van surveillance niet daadwerkelijk concreet zichtbaar aanwezig hoeft te zijn, maar dat het vermoeden dat het aanwezig is voldoende is om mensen te laten reflecteren over zichzelf en zichzelf te reguleren, zelfs in het geval van verzet.

### ***Omkering: politieke en sociale interventie***

Na de aankondiging van de film van Geert Wilders, springt de jongerencommissie van de Amsterdamse *El Tawheed* moskee in het debat door middel van een open brief aan het Nederlandse parlement. In die brief stelt de commissie dat Wilders de godsdienstvrijheid van moslims zou bedreigen en de integratie van moslims in de samenleving zou verhinderen. De commissie roept het parlement op om in actie te komen en zijn democratische werk te doen; een opmerkelijke zet aangezien salafistische netwerken zich juist afkeren van democratie en erover verdeeld zijn of stemmen wel of niet mag (Wagemakers 2012). Ook in de brief van de jongeren wordt, net als bij de *nashid* (zie hiervoor) het seculiere en het religieuze met elkaar gemengd, maar op een andere manier. De brief van de jongeren is een niet-religieus appel om op te komen voor seculiere ideeën zoals democratie en rechten, maar het is ook bedoeld om de eigen claim van salafisten te ondersteunen dat zij de enige ware vertegenwoordigers van de moslimminderheid zijn. Sterker nog, het zijn precies de uitlatingen van Wilders die salafisten in staat stellen om te claimen dat zij degenen zijn die in verzet komen tegen de aanval op islam. Hetzelfde doet Abu Mohammed. Hij maakt gebruik van religieuze en hiphopstijlen in zijn *anashid* en verspreidt een boodschap die zowel religieus als politiek is. Zijn boodschap is echter niet gericht aan de politiek, maar aan moslims in



Nederland die hij wijst op het idee dat het geloof dat stevig verankerd is in het hart nooit overwonnen kan worden. Zowel qua vorm als inhoud zijn de petitie en *anashid* voorbeelden van hoe salafisten hun weg zoeken en vinden binnen de seculiere arrangementen van de Nederlandse samenleving en de grenzen tussen het religieuze en seculiere laten vervagen zodat zij gehoord worden door het beoogde publiek. In het geval van Abu Mohammed is dat publiek vooral islamitisch en in het geval van de open brief gaat het zowel om moslims als om niet-moslims.

De vermenging van het religieuze en seculiere zien we niet alleen in het politieke domein, maar ook in het sociale domein. In de afgelopen zes jaar hebben diverse salafistische netwerken zich toegelegd op het organiseren van kleinschalige buurtactiviteiten, variërend van het organiseren van buurtbarbecues tijdens Bevrijdingsdag en Koninginnedag tot het deelnemen aan buurtwachten tijdens oudejaarsavond van 2011. Net als hierboven bij de *anashid* leiden deze vormen van maatschappelijke betrokkenheid tot interne debatten onder salafisten. Er is bijvoorbeeld fel gediscussieerd over de vraag of het gebruik van petitie's en open brieven wel islamitisch is, of je met politiek van ongelovigen bemoeien wel islamitisch is en of je zo niet te veel aanpast waardoor de islam zou kunnen verwateren. In feite zien we hier een klassiek struikelblok: als salafistische moslims onderdeel willen worden van de samenleving zullen ze het spel moeten spelen volgens de regels die zijn vastgesteld door anderen: niet-moslims. Uiteindelijk, zo vrezen sommige salafisten, zou dat niet de moslims bevoordelen maar juist de niet-moslims omdat op die manier de islam verwaterd raakt door het sluiten van compromissen. Tegelijkertijd werkt dit struikelblok ook als een stimulans: op deze manier kunnen salafistische moslims op laagdrempelige manier de boodschap verspreiden en velen zien sociale activiteiten dan ook als een vorm van *da'wa*; het uitnodigen tot de islam en/of het corrigeren van de negatieve beeldvorming over islam.

De *As Soennah* moskee wil in 2011 met haar deelname aan de buurtwacht de problemen van de buurt aanpakken tijdens oudejaarsnacht en tevens maakt het bestuur een statement:

Op deze manier kunnen we niet alleen de veiligheid garanderen van onze buurt, onze huizen en onze gezinnen, we laten tegelijkertijd zien hoe sterk onze Gemeenschap is!

Door te laten zien dat wij als Gemeenschap onze wijk veilig kunnen houden laten we aan de Haagse politiek zien dat als ze iets voor mekaar willen krijgen dat ze met ons moeten samenwerken. Het huidige politieke klimaat in Nederland dicteert

precies het tegenovergestelde. De meeste politici schuwen juist elke samenwerking met ons. In plaats van een oplossing, worden wij ervaren als een bedreiging. Deze actie van Oud & Nieuw geeft ons de kans om ons van een andere kant te laten zien. Laat deze actie in Naam van Allah de Verhevene een groot succes zijn en laat onze Gemeenschap en onze positie hier in Nederland hierdoor sterken (sic) worden! Wij volgen daarmee de opdracht van Allah zoals deze is te vinden in de Koran en de Soennah.<sup>3</sup>

We zouden kunnen stellen dat de *As Soennah* moskee hier precies doet wat de overheid graag ziet; zich schikken in een samenwerking met andere partijen om de orde te bewaken. Dat doet het bestuur dan echter wel op basis van eigen principes; het laat zo zien hoe een moskee en hoe 'ware' moslims zich dienen te gedragen en het levert tegelijkertijd (en enigszins triomfantelijk) kritiek op politici die hen zien als bedreiging.

De bovenstaande verklaring is snel opgepikt door journalisten die het initiatief neerzetten als een infiltratietactiek door middel van een 'shariapolitie', een voorbeeld van 'sluipende islamisering' van de Schilderswijk en de PVV stelde Kamervragen.<sup>4</sup> Hiermee geven de criticasters aan erg argwanend te staan tegenover maatschappelijke initiatieven waar ook de salafisten aan deelnemen. Het bestuur van de *As Soennah* moskee zag zich vervolgens genoodzaakt met een nadere uitleg te komen. Een fragment:

Wij willen onze jongeren aanspreken op hun gedrag en ze vertellen dat zij een goed voorbeeld moeten zijn. Dat zij bijvoorbeeld niets in brand moeten steken en geen ruiten moeten ingooien. Kortom, wij willen onze verantwoordelijkheid nemen ten opzichte van onze moslimkinderen. Iets waar de Nederlandse politiek al jaren om schreeuwt. En met de woorden 'op onze eigen manier en met behoud van onze eigen identiteit' bedoelen wij het aanspreken van deze jongeren op hun islamitische identiteit! Door ze duidelijk te maken dat vernielen en het veroorzaken van overlast geen onderdeel daarvan zijn. En om dit en andere zaken voor elkaar te krijgen, hebben wij elkaar nodig. Als wij de handen in elkaar slaan, dan kunnen wij alle problemen aan.

Abdelhamid Taheri

Bestuursvoorzitter Stichting as-Soennah

28 december 2011<sup>5</sup>

Hier zien we dat de controversie over de 'shariapolitie' en de rol van de *As Soennah* in de buurtwacht ertoe leiden dat de moskee zich iets minder assertief opstelt en veel meer de dialoog en samenwerking benadrukt waarmee het

bestuur zich iets meer voegt (hoewel voor veel criticasters nog steeds onvoldoende) naar de bestaande seculiere arrangementen waarin een veel bescheidener rol voor religieuze instituties is weggelegd.

Zowel de open brief van de jongerencommissie van de *El Tawheed* moskee als de buurtwacht waarin de *As Soennah* moskee participeert, zijn te zien als vormen van verzet die draaien om het omkeren van het dominante vertoog, in dit geval van het radicaliseringsbeleid waarin salafisten worden gecategoriseerd als een dreiging voor democratie, sociale cohesie en veiligheid. In het geval van de open brief draait de *El Tawheed* moskee de categorisering om: Wilders wordt neergezet als een bedreiging voor sociale cohesie, veiligheid en vrijheid en er wordt een beroep gedaan op het parlement om zijn democratische taak te vervullen. In het geval van de buurtwacht neemt de *As Soennah* moskee daar aan deel omdat zij de problemen in de wijken erkent en in dit geval zouden we zelfs kunnen stellen dat er sprake is van een subversief activisme gezien de claim in haar verklaring dat het buurtwachtinitiatief bewijst dat de samenleving de *As Soennah* moskee nodig heeft. Tegelijkertijd echter kunnen we de stap van de bestuursleden van de *As Soennah* moskee ook zien als het internaliseren van de regulering van de burgers door de staat aangezien zij gaan helpen om de orde te bewaren.

Het hierboven genoemde wantrouwen tegen dergelijke tactieken van salafisten komt niet uit de lucht vallen. Al eerder in 2009 stellen beleidsmakers en politici dat de participatie van salafisten in de buurt en het overnemen van seculiere stijlen van activisme vooral bedoeld zouden zijn om de verborgen agenda van het salafisme een vriendelijk gezicht te geven. In 2009 publiceert het ministerie van Binnenlandse Zaken de zogenaamde 'façade-brochure' waarin wordt gewaarschuwd tegen die vermeende geheime agenda; het organiseren van allerlei ogenschijnlijk vriendelijke en transparante activiteiten in buurten zou slechts dienen om de missie-activiteiten van salafisten te maskeren. De brochure bevat gevalsbeschrijvingen van zulke praktijken en biedt aanwijzingen voor gemeenten hoe zij dergelijke vormen van *window dressing* kunnen herkennen.

Wat dergelijke discussies en beleidsmaatregelen vooral laten zien is hoe lastig het is voor salafisten om de negatieve definities van islam in het algemeen en salafisme in het bijzonder te ontwijken. Deze negatieve categorisering dwingen salafisten om opener te worden en hun sterke wij-zij categorisering te verlaten omdat ze slecht zouden zijn voor integratie, maar op het moment dat zij dat doen, komen die categorisering weer terug. Daarmee worden de grenzen tussen het religieuze en seculiere en tussen 'liberale' islam en 'radicale' islam weer hersteld. Dergelijke categorisering die in de praktijk

opposities zijn, werken als vormen van macro-, meso- en microsurveillance. Op een microniveau betekenen zij dat een individuele moslim reflecteert op zijn of haar handelen en wat de consequenties daarvan zijn. Abu Mohammed haalde daarom zijn filmpjes weg, maar stelt in zijn tekst ook dat een moslim zich op het salafistische pad moet begeven aangezien de anderen door hem worden gelabeld als ‘hypocriet’. Op een mesoniveau zien we het optreden van de *El Tawheed* moskee en *As Soennah* moskee die meegaan in de seculiere mores om zo gehoord te worden en te kunnen participeren, maar door het te labelen als vormen van shariapolitie, als een sluipende islamisering, wordt de tegenstelling tussen het religieuze en seculiere en tussen liberale en radicale islam weer hersteld. Op een macroniveau doet de overheid hetzelfde met haar façadebrochure. Tegelijkertijd zijn deze vormen van surveillance precies datgene waar salafisten tegen ageren en die hun maatschappelijk activisme mede bepalen in inhoud en vorm.

### *Exit: Nederlandse salafisten in Engeland en Syrië*

De genoemde vormen van politiek en maatschappelijk verzet die ik hier besproken heb zijn in zichzelf niet specifiek religieus of seculier. De wijze waarop ze gebruikt worden en de debatten onder salafisten en onder *outsiders* hierover laten goed zien hoe individuen, religieuze netwerken, opinie-leiders, politici en staatsinstituties ‘iets doen’ met bepaalde categorieën zoals ‘islamitisch’, ‘niet-islamitisch’ en ‘seculier’. Met name de open brief van de *El Tawheed* moskee is niet alleen een vorm van verzet tegen het maatschappelijk debat zoals dat gevoerd wordt, maar ook een argument tegen de staat om zich niet te bemoeien met islam. Door niet-religieuze stijlen van politieke en maatschappelijke interventie te gebruiken proberen salafisten niet alleen meer politiek acceptabel te worden of aan *da’wa* te doen, maar ook om aan de negatieve categorisering van salafisme te ontkomen en om de oppositie tussen seculier en religieus te ontwijken omdat die in de praktijk ertoe leidt dat religie onderworpen is aan het gezag van de staat.

Er vinden nog twee andere vormen van *counter-conduct* plaats die we *exit*-tactieken zouden kunnen noemen: migratie en deelnemen aan een gewelddadige strijd elders. Veel salafistische moslims praten vaak over migreren naar een ander land. Eén zo’n vorm is de migratie naar Engeland die soms in islamitische termen wordt geduid als het ‘verrichten van *hijra*’. De term *hijra* verwijst naar de emigratie in 622 van de profeet Mohammed en zijn aanhangers van Mekka (waar ze onderdrukt werden) naar Yathrib (het latere Medina). Uit mijn gesprekken met Nederlandse salafisten in Engeland (in het bijzonder Londen, Manchester, Birmingham en Leicester) blijkt dat de

meesten van hen het religieuze leven aldaar 'makkelijker' vinden. Met name in steden zoals Birmingham waar vooral de wijk Small Heath een zeer sterke (salafistische) moslimaanwezigheid kent, vinden ze dat ze minder opvallen en minder onder het vergrootglas liggen als 'moslim', 'radicaal', 'buitenlander' en 'allochtoon' dan in Nederland waar ze voortdurend zouden ervaren niet erkend te worden als volwaardige Nederlanders en vrezen voor altijd als buitenlander behandeld te worden. Zij brengen dit dus zelf in verband met stigmatisering, maar er speelt wellicht nog meer.

Zoals Brubaker (2013, 3) aangeeft, kunnen dergelijke reacties ook het resultaat zijn van de ervaring dat moslims voortdurend onder de loep liggen van overheid en het maatschappelijk debat. De salafistische moslims in mijn onderzoek ervaren dat ze voortdurend een categorisering krijgen opgedrongen, onderwerp zijn van surveys en analyses in beleid, media en onderzoek en verantwoordelijk worden gehouden niet alleen voor hun eigen individuele acties, maar ook voor de acties (of het gebrek eraan) van andere moslims. Ook de voortdurende debatten onder salafistische moslims over wie nu op het juiste pad zit, wie aan nieuwlichterij doet of zelfs afvallig is, zouden in Nederland naar hun beleving erger zijn dan in Engeland en zeer veel stress met zich meebrengen.

Een ander motief om te vertrekken uit Nederland en naar Engeland te gaan, is de wens om in een 'islamitisch' land te leven terwijl emigratie naar het Midden-Oosten vaak ingewikkeld blijkt te zijn. Zo laat Saoedi-Arabië slechts in zeer beperkte mate buitenlanders toe. Daarbij komt ook dat met name na de verkiezingsoverwinningen van de PVV veel salafisten in mijn onderzoek openlijk speculeren over de vraag hoe lang het in Nederland nog veilig zal zijn voor hen en hoe lang ze de islam nog zullen kunnen praktiseren. Zij vrezen niet zozeer openlijke vervolging als wel het gebrek aan bescherming tegen gewelddadige aanvallen. Met name Birmingham heeft bij sommige salafisten zo'n positief imago dat delen ervan (zoals Small Heath) worden aangeduid als islamitisch gebied waarheen je 'hijra kan doen' (zo was er enige tijd een organisatie die mensen ondersteunde in hun migratieplannen naar Birmingham ([Hijra2birmingham.nl](http://Hijra2birmingham.nl))). Hoewel mijn respondenten vrijwel allemaal stellen dat er in Engeland meer openlijk racisme is, voelen zij zich daar toch ook beter beschermd door de Engelse overheid en de Engelse wet.

Voor degenen die naar Engeland vertrekken, lijkt de exit-tactiek geslaagd hoewel zij zich na verloop van tijd realiseren dat zij ook daar onderworpen zijn aan een staat die hen nauwlettend in de gaten houdt. Voor de *governmentality* van moslims in Nederland heeft deze tactiek echter weinig consequenties. Dat ligt anders voor de moslims die *hijra* verrichten naar Syrië. Het gaat hier

dan ook niet alleen om *hijra*, maar ook om het deelnemen aan de strijd tegen het regime van Assad waarbij er velen (maar niet allemaal) terechtkomen bij *Jahbat al Nusra* en de *Islamitische Staat van Irak en de Levant* (ISIL). De eerste organisatie is verbonden met *Al Qaeda* en de tweede was dat tot kortgeleden ook totdat *Al Qaeda* het verband verbrak vanwege de vele misstanden waaraan ISIL zich schuldig zou maken. Voor de salafistische moslims uit met name Delft, Den Haag en Arnhem gaat het om *jihād*; volgens hen een gerechtvaardigde strijd tegen een (voor hen ongelovige) leider die moslims onderdrukt. Een ander motief dat ook regelmatig terugkeert, is dat het Westen moslimlanden zou binnenvallen om democratie te brengen (Iraq en Afghanistan worden als voorbeeld gegeven), maar nu in het geval van Syrië 'doet het Westen niets en zij doen tenminste iets'. Hoewel vrijwel alle belangrijke salafistische predikers in Nederland het vertrek naar Syrië om te gaan vechten afkeuren, zijn er volgens de recente informatie (december 2013) van de Nationale Coördinator Terrorisme en Veiligheid (NCTV) inmiddels ruim 100 jongeren die vertrokken zijn, van wie er 20 terug zijn gekeerd en ongeveer 11 gesneuveld.<sup>6</sup>

Strikt genomen is hun deelname aan de strijd in Syrië geen vorm van *counter-conduct* meer; het gaat om een openlijke oorlog tegen het regime. Toch zit er wel een sterke relatie met *counter-conduct*. Hun vertrek naar Syrië, hun deelname aan de strijd en de mogelijkheid dat ze terugkeren, leiden tot bespiegelingen over mogelijke toekomstige terreuraanslagen in Nederland. Onder de groep Europese buitenlandse strijders in gebieden als Irak, Afghanistan, Pakistan en Somalië zijn er inderdaad mensen geweest die later betrokken waren bij (het voorbereiden van) terroristische aanslagen in Europa. Opvallend genoeg leidt het vertrek van de Nederlanders naar Syrië tot een verhoging van het dreigingsniveau; opvallend want een groep die potentieel gevaarlijk is, bevindt zich niet langer in Nederland. De terugkeer van 20 van hen leidt tot nu toe niet tot een verdere verhoging.

De verhoging van het dreigingsniveau is gevolgd door een breed scala aan andere maatregelen die de overheid in 2013 heeft genomen tegen (potentiële) Syriëgangsters. Van elf potentiële Syriëgangsters is het paspoort ingetrokken, de uitkeringen van alle Syriëgangsters zijn stopgezet en in enkele gevallen zijn alle financiële tegoeden van (potentiële) Syriëgangsters bevroren. Enkele minderjarigen zijn tegengehouden toen ze wilden vertrekken en staan nu onder toezicht van jeugdzorg of zijn geplaatst in gesloten jeugdinrichtingen. Twee mensen die van plan waren te vertrekken zijn inmiddels veroordeeld voor verschillende misdrijven; één van hen verblijft nu in een TBS-inrichting. Er lopen verschillende onderzoeken tegen vermeende ronselaars en er is een wet in

voorbereiding die de overheid in staat stelt het Nederlands staatsburgerschap van mensen te ontnemen als zij deelnemen aan terroristische activiteiten.

## Conclusie

In het vraagstuk van radicalisering ligt de focus vooral op moslimjongeren en in het bijzonder op salafistische moslims. Het gaat in discussie en beleid vooral om integratie, veiligheid en welke plaats religie *i.c.* islam krijgt toegewezen. Een analyse in termen van verzet en meer in het bijzonder van *counter-conduct* laat zien dat de relatie tussen *governmentality* en salafistische moslims gecompliceerder is. Niet alleen heeft het verzet een politieke kant, maar ook een ethische: het gaat om verzet tegen de heersende seculiere mores in Nederland én om een poging een alternatieve levensstijl te ontwikkelen. Hoe dit precies moet en daadwerkelijk gebeurt, is aanleiding voor maatschappelijke discussie, maar ook voor discussie bij salafisten onderling: wat kan nog wel en wat kan niet meer binnen de grenzen van een seculiere samenleving en/of als moslim? De salafisten kennen de gevoeligheden van de omringende samenleving en passen zich daarbij aan, maar proberen tegelijkertijd zich te verzetten.

De essentie van de radicaliteit van de salafisten zit 'm niet in het idee dat zij *shari'a* zouden nastreven (daar zijn geen aanwijzingen voor), maar in het gegeven dat zij de regulering van moslims ontregelen. De salafisten verzetten zich tegen oppositionele categorisering die hen worden opgelegd door discussies in de media en in het beleid zoals: liberale vs radicale islam en religieus vs seculier en die in feite vooral leiden tot een situatie waarin de islam ondergeschikt is aan het gezag van de staat en zodanig moet worden aangepast dat deze niet botst met de liberaal-seculiere vrijheden. Ook al proberen salafisten zich te verzetten tegen de securitisering van islam en deze te ontwijken, in de nasleep van hun interventies kan het gebeuren dat de opposities weer worden hersteld bijvoorbeeld doordat er discussies ontstaan over 'shariapolitie', de 'ware' islam en wat nu het 'ware' gezicht van de salafisten is. In het geval van de Syriëgangers kunnen we zelfs stellen dat zij medeverantwoordelijk zijn voor een versterking van de securitisering.

Op deze manier zien we dat de radicaliteit van hemelbestormers als de salafisten geen statische toestand is of alleen teruggaat op hun doctrines en praktijken, maar plaats vindt in de continue wisselwerking tussen de staat, media en de salafisten. Hier ligt ook de waarde van een analyse in termen van *counter-conduct*. De *governmentality* door de staat van burgers, kan die burgers

niet volledig onderwerpen; er is ruimte voor verzet. Sterker nog juist het labelen van salafisten als radicaal biedt hun de mogelijkheid zich als standvastige moslims en als ware vertegenwoordigers van de moslims op te stellen. Een analyse in termen van *counter-conduct* maakt duidelijk dat het verzet van de salafisten een antwoord is op, gevoed wordt door en mede vorm krijgt door precies die machtsprocessen waartegen zij oppositie voeren. Het ethische (met zijn nadruk op het vormen van vroomheid) en het politieke (met kritiek op bestaande arrangementen) lopen voortdurend door elkaar heen en versterken elkaar.

Tegelijkertijd is het ook duidelijk dat salafisten wel gedwongen zijn zich af en toe te voegen in de seculiere arrangementen van de samenleving en dat salafisten door de vormen van surveillance voelen dat ze voorzichtig moeten zijn zoals in het geval van Abu Muhammad die zijn liederen van internet haalt. Salafisme is dus ondanks de nadruk op 'zuiverheid', 'afstand van ongelovigen/ongeloof', en de sterke wij-zij categorisering, niet immuun voor de macht van de staat.

## Noten

- 1 Dit artikel is gebaseerd op onderzoek dat ik tussen 2007 en 2011 verricht heb onder Nederlandse salafistische moslims in Nederland en Engeland aangevuld met huidig onderzoek onder de Syriëgangers en hun achterban. Ik heb online en offline met 48 mannen en 15 vrouwen gesproken van wie de meesten tussen 16-25 jaar oud waren. Naast deze groep van 65 heb ik ongeveer 100 mensen onregelmatig gesproken en geobserveerd gedurende cursussen, lezingen en conferenties van salafistische netwerken. Voor beide onderzoeken heb ik ook beleidsnota's en mediadebatten geanalyseerd en met 15 beleidsmakers gesproken.
- 2 Deze paragraaf is een nadere uitwerking van De Koning (2012).
- 3 Al Yaqeen: Een veilige Schildersbuurt met Oud en Nieuw! <http://al-yaqeen.com/nieuws/nieuws.php?id=2056> laatst bezocht: 8 maart 2014.
- 4 Voor een overzicht zie mijn blog Closer: Help de rolmodellen komen eraan! <http://religionresearch.org/martijn/2012/01/03/help-de-rolmodellen-komen-eraan/> laatst bezocht op: 8 maart 2014.
- 5 Al Yaqeen - Opheldering artikel 'Een veilige Schildersbuurt'. <http://www.al-yaqeen.com/nieuws/nieuws.php?id=2057> laatst bezocht op 8 maart 2014.
- 6 Voor een overzicht van de maatregelen zie mijn blog Closer: Dutch Foreign Fighters and Regimes of Surveillance: <http://religionresearch.org/martijn/2014/02/26/dutch-foreign-fighters-regimes-surveillance> Laatst bezocht op 8 maart 2014.



## Literatuur

Becker, Carmen (2013),

*Learning to be authentic. Religious practices of German and Dutch Muslims following the Salafiyya in forums and chat rooms*, Nijmegen: Proefschrift Radboud Universiteit.  
<http://repository.ubn.ru.nl/handle/2066/119878>.

Birt, Jonathan (2006),

Good Imam, Bad Imam: Civic Religion and National Integration in Britain post-9/11, in: *Muslim World*, 96 (4), 687–705.

Bracke, Sarah (2013),

Transformations of the secular and the 'Muslim Question'. Revisiting the historical coincidence of depillarization and the institutionalization of Islam in the Netherlands, in: *Journal of Muslims*, 2 (2), 208–26.

Brubaker, Rogers (2013),

Categories of analysis and categories of practice: a note on the study of Muslims in European countries of immigration, in: *Ethnic and Racial Studies*, 36 (1), 1–8.

Cadman, Louisa (2010),

How (not) to be governed: Foucault, critique, and the political, in: *Environment and Planning D: Society and Space*, 28 (3), 539–56.

Cesari, Jocelyne (2009),

*The Securitisation of Islam in Europe*, Paris: CEPS.

Croft, Stuart (2012),

*Securitizing Islam: Identity and the Search for Security*, Cambridge: Cambridge University Press.

Davidson, Arnold I (2011),

In praise of counter-conduct, in: *History of the Human Sciences*, 24 (4), 25–41.

Death, Carl (2011),

Counter-conducts in South Africa: Power, Government and Dissent at the World Summit, in: *Globalizations*, 8 (4), 425–38.

Edmunds, June (2012),

The 'new' barbarians: governmentality, securitization and Islam in Western Europe, in: *Contemporary Islam*, 6 (1), 67–84.

Fekete, Liz (2004),

Anti-Muslim Racism and the European Security State, in: *Race & Class*, 46 (1), 3–29.

Foucault, Michel (1982),

The Subject and Power, in: *Critical Inquiry*, 8 (4), 777–95.

Foucault, Michel, (1997),

*Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault, 1954–1984*, (Vol. 1.), New York: New Press.

- Foucault, Michel, (2007),  
*Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78*, New York: Palgrave Macmillan.
- Graaf, Beatrice de (2010),  
 Religion Bites: religieuze orthodoxie op de nationale veiligheidsagenda, in: *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, 2 (2): 62–81.
- Koning, Martijn de (2012),  
 Styles of Salafi Activism: Escaping the Divide, in: *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, 8 (3), 400–401.
- Koning, Martijn de (2010),  
 Understanding Dutch Islam: Exploring the Relationship of Muslims with the State and the Public Sphere in the Netherlands, in: Moghissi, Haideh & Halleh Ghorashi (red.), *Muslim Diaspora in the West Negotiating Gender, Home and Belonging*, Burlington: Ashgate Publishing, 181–97.
- Koning, Martijn de (2013a),  
 How Should I Live as a ‘True’ Muslim? Regimes of Living among Dutch Muslims in the Salafi Movement, in: *Etnofoor*, 25 (2), 53–72.
- Koning, Martijn de (2013b),  
 The Moral Maze: Dutch Salafis and the Construction of a Moral Community of the Faithful, in: *Contemporary Islam*, 7 (1), 71–83.
- Koning, Martijn de, Joas Wagemakers & Carmen Becker (2014),  
*Salafisme - Utopische idealen in een weerbarstige praktijk*, Almere: Uitgeverij Parthenon.
- Mamdani, Mahmood (2004),  
*Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror*, New York: Pantheon.
- Mavelli, Luca (2013),  
 Between Normalisation and Exception: The Securitisation of Islam and the Construction of the Secular Subject, in: *Millennium - Journal of International Studies*, 41 (2), 159–81.
- Meijer, Roel (2009),  
 Introduction: Genealogies of Salafism, in: Meijer, Roel (red.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, London: Hurst, 1–32.
- Miller, Peter & Nikolas Rose (1990),  
 Governing economic life, in: *Economy and Society*, 19 (1), 1–31.
- Moors, Annelies (2009),  
 The Dutch and the face-veil: The politics of discomfort, in: *Social Anthropology*, 17 (4), 393–408.

Odysseos, Louiza (2011),

Governing Dissent in the Central Kalahari Game Reserve: 'Development', Governmentality, and Subjectification amongst Botswana's Bushmen, in: *Globalizations*, 8 (4), 439–55.

Price, Charles, Donald Nonini & Erich Fox Tree (2008),

Grounded Utopian Movements: Subjects of Neglect, in: *Anthropological Quarterly*, 81 (1), 127–59.

Roex, K. M. H. D. (2013),

*Leven als de profet in Nederland: Over de salafi-beweging en democratie*, Amsterdam: AUP.

Rose, Nikolas, Pat O'Malley & Mariana Valverde (2006),

Governmentality, in: *Annual Review of Law and Social Science*, 2 (1), 83–104. doi:10.1146/annurev.lawsocsci.2.081805.105900.

Seymour, Susan (2006),

Resistance, in: *Anthropological Theory*, 6 (3), 303–21.

Wagemakers, Joas (2012),

*A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*, (First ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

# De stille revolutie

## Mentaliteitsverandering bij de staatkundig gereformeerden in Nederland

*Fred van Lieburg\**

### **Summary**

*Several studies have been published about 'silent (r)evolutions' in different wings of Dutch Reformed Protestantism, such as synodaal-gereformeerden (Reformed Churches in the Netherlands), vrijgemaakt-gereformeerden (Reformed Churches in the Netherlands [Liberated]) and hervormd-gereformeerden (Reformed Bond within the Protestant Church in the Netherlands). They suggest slow shifts within partly 'pillarized' church groups from orthodox Calvinist beliefs to modern religious views. The so-called bevindelijk (pietistic) gereformeerden, reformatorischen ('refo's') or Dutch Bible Belt communities seem to be a special case in point. Scattered among the mainstream Protestant Church in the Netherlands and various small and strict Reformed denominations, they are represented by the Staatkundig Gereformeerde Partij. This 'Political Reformed Party' was founded by G.H. Kersten in 1918 as mobilization of conservative, pietistic and anti-papist people, rejecting social assurance, vaccination and women suffrage, and developing into a minor pillar or reformatorische zuil in the 1970s. This essay builds upon contemporary observations of the SGP in its starting period and in its recent presentation as well. It argues for a development from a critical or 'revolutionary' positioning in the democratic scene during the 1920s to a constructive participation in the political process since the 1990s. However, the 'silent revolution' of the staatkundig gereformeerden or the social and cultural emancipation of the bevindelijk gereformeerden is accompanied by signs of 'anti-government sentiments' and serious resistances within certain 'refo' communities. The artificial word revolutie (refolution) plays on the suggestion of a delayed and specific way of emancipation, integration and 'depillarization' of this religious minority. Further research is encouraged in order to understand and explain the complicated and contradictory experience of these compromisers between orthodoxy and modernity.*

---

\* Fred van Lieburg is hoogleraar geschiedenis van het Nederlands protestantisme aan de Vrije Universiteit Amsterdam en onder meer coördinator van het Biblebeltnetwerk ([www.dutchbiblebelt.org](http://www.dutchbiblebelt.org)).

## Inleiding

Het doet me genoeg voor U te mogen schrijven van het verzet tegen de invaliditeitswet; een weemoedig genoeg, omdat ik weet U in dit eene artikeltje geen volledig beeld te kunnen geven van het goede, sympathieke, en verre van Bolsjewistische karakter van deze opstandelingen, een tintelend genoeg, enthousiasme bijna, omdat ik de hoop koester met dit artikel één spijltje bij te zetten in de brug die over de kloof van onbekendheid en niet-begrijpen moet verbinden de stad, waar de wetten worden gemaakt met het volk, dat die wetten heeft na te leven.

Dit citaat komt uit een artikel in het progressief-liberale ochtendblad *Het Vaderland* van zondag 25 april 1920. Een onbekende, maar goed geïnformeerde auteur publiceerde hierin een achtergrondartikel ter opheldering van het optreden van de toen nog maar twee jaar oude Staatkundig Gereformeerde Partij. Deze kwam op dat moment in het geweer tegen de uitvoering van een sociale wet die een half jaar eerder door een meerderheid van het Haagse parlement was aangenomen om arbeiders te verzekeren tegen gevolgen van arbeidsongeschiktheid. SGP-leider ds. G.H. Kersten riep zijn aanhangers op te weigeren de premies te betalen door de rentekaarten van de Raad van Arbeid onverwijld te retourneren. Met name op Zuid-Beveland en op de Veluwe werd aan dit advies gevolg gegeven.

Wat was dat voor een burgerlijke ongehoorzaamheid of religieuze radicaliteit van deze staatkundig gereformeerde ‘opstandelingen’? De krantenschrijver signaleerde een kloof van onbegrip tussen wetgever en onderdanen, die hij met zijn ingezonden artikel graag wilde overbruggen. Aanknopend bij deze waarneming uit de begintijd van de SGP, wil ik in dit essay de lijn door-trekken naar de recente periode van deze oudste nog functionerende politieke partij van Nederland. Hoe zit het met de houding van deze partij, toen en nu de vertegenwoordiger van een paar procent van de kiesgerechtigde bevolking, tegenover wetten die door Eerste en Tweede Kamer worden geloodst? Gaat het nog steeds om principiële ‘opstandelingen’ in de context van een dominant liberalisme? Of is een verschuiving gaande, een mentaliteitsverandering of ‘stille revolutie’, als spiegel van ontwikkelingen in de achterban van de SGP zelf?

## Geloof en identiteit

De gemiddelde Nederlander begreep weinig van de acties van de SGP-leiding en haar aanhangers. Hun radicale optreden werd vergeleken met socialisme of bolsjewisme. De revoluties in Rusland (1917) en – minder geslaagd – in eigen land op het Malieveld (1918) lagen nog vers in het geheugen. Het publiek had zo z'n mening over zoveel onverstand: 'stomme boeren, gierige boeren, (...) achterlijk Zeeland' (N.N. 1920a). De schrijver in *Het Vaderland* wees echter op de verklaringsfactor van het geloof. 'De boer *mag* niets verzekeren als hij rechtzinnig in de leer is, geen hoeve, geen paard, geen gewas, niet tegen brand, sterfte, ziekte of wat ook meer. Verzekeren is God verzoeken; het spruit voort uit onze "bezorgdheid" voor have en goed; als God ons wil straffen met brand, is het verzet tegen Godes bestier zich daartegen te verzekeren. Dit is de logische gedachtengang; en ze is ook heel logisch voor wie er aan wil' (N.N. 1920a).

Gierig of gelovig, achterlijk of logisch, voor deze houding en dit gedrag was een bijzondere verklaring nodig. De auteur – wellicht zelf uit Zeeland afkomstig – betrok er nog de volksaard als mentaliteitsfactor bij. Een Zeeuw denkt logisch, schreef hij, maar is wars van 'geestdrijfverij'. Hij mist organisatievermogen, mobilisatiedrang, ideologische en politieke strijdbaarheid. Verzet zich niet gauw, windt zich niet op, vergiftigt zich niet met brochures en pamfletten. Hij beoordeelt mensen alleen op herkomst en daadkracht: is iemand een Zeeuw en heeft iemand wat voor Zeeland gedaan? Daarom leek het zo on-Zeeuws dat de Raad van Arbeid in Goes zoveel kaarten terugkreeg van arbeiders uit die regio. Het was in tegenspraak met de streekgebonden religiositeit, die zich kenmerkte door rationaliteit, berusting en lijdelijkheid.

Misschien had de auteur een recente verhandeling gelezen over 'het Zeeuwsche mysticisme', geschreven door een gereformeerd predikant uit de politieke beweging waartegenover de SGP zich profileerde (Van Schelven 1916). De Anti-Revolutionaire Partij verloor bestaande en potentiële aanhangers aan de nieuwe protestantse, antipapistische concurrent. De mystieke houding van de 'oud-gereformeerden' werd teruggevoerd op invloeden van calvinisme, puritanisme of piëtisme (Van Schelven 1914). Die beeldvorming werkt tot op heden door in de reformatorische historiografie, maar blijft een kwestie van interpretatie (Van Lieburg 2007). Zeker de geschiedenis van Zeeland heeft ook minder lijdzame gemeenplaatsen. Vanuit de huidige landsgrenzen bezien, ontstonden hier de eerste ondergrondse calvinistische gemeenten (1558-1563), was de Beeldenstorm een goed georganiseerde actie (1566) en eindigde de 'Tachtigjarige Oorlog' hier drie jaar later dan elders

(1651). In Veere begonnen in 1672 en 1747 volksbewegingen voor een stadhoudersbestel.

## Stillen in den lande

De waarnemer van 1920 was ervan overtuigd dat het staatkundig gereformeerde vuurtje op Zuid-Beveland door een enkeling was aangestoken. ‘Het verzet is geen verzet van Zeeland, het verzet heet en is Ds. Kersten.’ Gerrit Hendrik Kersten (1882-1948) groeide op in Den Haag en was nog een jonge onderwijzer, toen hij in 1905 van loopbaan veranderde. Hij trad in dienst als voorganger van een gereformeerde gemeente in Meliskerke. Zijn organisatorisch vermogen bleek bij de fusie van twee geestverwante maar los-vaste kerkengroepen tot een duurzame denominatie. Politieke ambitie toonde Kersten in de Walcherse Adresbeweging (1906) tegen de indirecte ‘vaccinatiedwang’ voor schoolkinderen. In 1917 kwam daar de ‘stemdwang’ van het algemeen kiesrecht voor mannen en vrouwen bij. Aangezien de ARP het verzet tegen het vrouwenkiesrecht opgaf, leek nieuwe partijvorming noodzakelijk. Het verzet tegen de ‘verzekeringdwang’ maakte de drie v’s compleet. Met zijn charisma als prediker ontloopte Kersten zich als ‘leidsman van de stillen in den lande’ (Golverdingen 1998).

Ierseke, waar nu de haard van het verzet is, was de plaats der gemoedelijkheid zelve; de kinderen gingen er naar de openbare school, want de bovenmeester was een beste Zuid-Bevelander, die iedereen kende en voor iedereen een vriendelijk woord had. Doch eilacy! – Ds. Kersten kwam. Ds. Kersten is geen Zeeuw; als hij er al een is van afkomst, is hij het niet van ziel. Hij ging direct mobiliseeren. Hij verzamelde al de verspreide vredelievende gemeentetjes van Louwtje Boone, de Dijkianen, Bakkers kerkje (de schoone namen zijn meest naar die der eerste broederen voorgangers) tot de Oud-Gereformeerden en formeerde er een politieke partij van, de Staatkundig-Gereformeerde, met zichzelf tot voorzitter. Dit zijn de meest rechtzinnigen van de rechtzinnigen (N.N. 1920a).

Korter kon de commentator de ‘kleine Kuyper’ niet kenschetsen. Kersten was een mobilisator, een populist, een zuilbouwer. ‘Lokaal splitsen, nationaal organiseren’ was de strategie die hij van Abraham de Geweldige overnam, terwijl hij diens neocalvinistische theologie bestreed. Yerseke was een voorbeeld van dit ‘schiftingsproces’. Waar het kon, verrezen ‘Kerstenscholen’, en dankzij de Pacificatie van 1917 – die openbaar en bijzonder onderwijs gelijke

financieringsrechten gaf – kon dat op steeds meer plaatsen (Exalto 2012a). Het nieuwe kiesstelsel baande de weg voor de oprichting van de SGP. De evenredige vertegenwoordiging creëerde de kans een zetel in de Tweede Kamer te veroveren, al lukte dat nog niet meteen bij de verkiezingen van 1918. De moderne democratie van de verfoeide Verlichting – zondebok van Ongeloof en Revolutie – was de ruimte om het ideaal van een herstelde confessionele staat na te jagen (Fieret 1990; Zwemer 1992).

## Conservatieven of revolutionairen

Te Middelburg werd dezer dagen een algemeene vergadering gehouden van de Staatkundig Gereformeerde Partij, onder leiding van den dominee-heereboer Kersten van Ierseke, de bekende leider van het boerenverzet tegen de Invaliditeitswet. Inzake het vrouwenkiesrecht werd besloten de vrouwen te adviseeren niet ter stembus te gaan, daar dit in strijd is met de beginselen der partij. Dit advies lijkt ons zeer revolutionair en erg opstandig tegen het door God gestelde gezag. Inzake den vaccinedwang, werd besloten zich daar tegen te verzetten, een adresbeweging tegen vaccinedwang zal op touw gezet worden. Ds. Kersten en ds. Kok zullen dit advies aan den minister aanbieden. Geadviseerd zal worden voor 1 Januari [1921, FvL] zooveel mogelijk scholen te bouwen. Uit een en ander blijkt, met welk een oer-konservatief stelletje we hier te doen hebben. Wat niet anders kan daar de leden dezer partij onder de meest achterlyke elementen op het platteland gevonden worden (N.N. 1920b).

Ook dit citaat, nu uit het sociaal-democratische dagblad *Het Volk* van 10 augustus 1920, toont aan hoezeer de nieuwe politieke splintergroepering door sommigen als een anomalie in de Nederlandse staat werd beschouwd. Voor de anonieme auteur leek ‘oerconservatisme’ de hefboom voor obstructieve acties op diverse terreinen, al gebeurde er niets buiten de rechtsorde. De verbazing in niet-gereformeerde media over de doorbraak van dit ‘stelletje’ achterlijke plattelanders werd alleen maar groter, toen de SGP in 1922 voldoende stemmen – van mannen én vrouwen – kreeg om Kersten in de Kamer te laten komen. De ene krant betitelde hem als ‘een typisch vertegenwoordiger van het starre conservatisme’ (N.N. 1922), de andere noemde hem vanwege het verzet tegen verzekering, vaccinatie en vrouwenkiesrecht de leider van een ‘rechtstreeksche revolutiepartij’ (‘den revolutiegeest heeft deze Christen toch gemeen met andere Christenen, als dr. Kuyper tegenover de Hervormde Kerk en Cromwell tegenover den Engelschen koning’) (J.J.M. 1922).



De ‘dominee-hereboer’ (Kersten was mede-eigenaar van een hoeve) leerde langzaam maar zeker hoe hij zich in de Haagse arena moest bewegen om bij landelijke verkiezingen winst te oogsten. In hedendaagse beelden zouden we in hem een ‘Geert Wilders’ herkennen, die als een olifant in de porseleinkast van de heersende politieke cultuur loopt te agenderen door te agiteren. Wat dat betreft was 1925 een gloriejaar. In mei genereerde Kersten veel publiciteit door zijn protest tegen de voorgenomen subsidiëring van de Olympische Spelen in Amsterdam in 1928. In juli haalde de SGP een tweede Kamerzetel. In november schreef Kersten een ‘Nacht’ op zijn naam met een amendement tot opheffing van het gezantschap bij de paus, de aanleiding tot de val van het net aangetreden kabinet-Colijn.

Het herstelwerk aan het Regeeringsgebouw in vollen gang.



**Kersten, de miskende kwajongen: «Mij vragen ze niet, en toch gooide ik den steen!»**

Voor de oplossing van den kabinetscrisis zijn de leiders der verschillende fracties op het Loo ontboden. De heer Kersten werd zelfs niet geraadpleegd.

Bron: *De Houten Pomp. Anti-Revolutionair Caricaturistisch Weekblad*, 27 november 1925.

Een ARP-cartoonist tekende hem als kwajongen die een steen in de ruit van het regeringsgebouw gooide en door de koningin niet serieus genomen werd. Een Rotterdamse krant voorzag echter de foto van een trotse wandelaar op het Binnenhof van een passende kop: ‘Ds. Kersten triomfator’.

## Externe druk?

Als scharnier voor mijn verdere betoog volgt een passage uit 1993, ontleend aan een artikel van toenmalig SGP-leider Bas van der Vlies bij het 75-jarig bestaan van de partij (Van der Vlies 1993). In die periode verkeerde de partij in onrust vanwege het lidmaatschap van vrouwen van plaatselijke kiesverenigingen. Sommige lieten dit toe, anderen wilden juist vastleggen dat dit on-bijbels was. Zij legden een verband met het actief kiesrecht van vrouwen, dat in het beginselprogramma werd afgewezen, hoewel in de praktijk de meeste SGP-vrouwen gewoon naar de stembus gingen. Van der Vlies werd verweten in dit debat geen standpunt uit te dragen. Later bleek dat uit het genoemde artikel in de SGP-jubileumbundel een passage over deze kwestie door de redactie was weggelaten (Post 2009, 287). In elk geval wilde Van der Vlies van het 'vrouwenstandpunt' geen halszaak maken. Hij zag de fronten voor christelijke politiek eerder in actuele processen als secularisering, individualisering en liberalisering.

Er is een grote afstand tussen ideaal en werkelijkheid. Er bestaat een grote spanning tussen de scheiding van kerk en staat, zoals die zich in de vorige [negentiende, FvL] eeuw te onzent voltrok en gaandeweg consequenter in wet- en regelgeving werd verankerd en de gevolgtrekkingen uit wat voor ons het hart van de zaak is, te weten art. 36 van de NGB voor overheid en publiek bestel. Wij zijn in een situatie beland dat wij een beroep moeten doen op de grondrechten (Grondwet) om rechtmatige belangen van ons eigen volksdeel te bepleiten en veilig te stellen. Zo bijvoorbeeld in het onderwijs aan onze kinderen, voor de verzorging van onze ouderen en gehandicapten. Regelmatig wordt er de vinger bij gelegd dat al deze gewichtige taken en verantwoordelijkheden moeten in acht genomen worden onder de paraplu van uitzonderingsbepalingen in betreffende wetgeving. Deze bepalingen zullen in toenemende mate hard bevochten moeten worden. Enerzijds is het een unieke situatie en een voorrecht te achten dat wij mogelijkheden hebben de stem van ons geweten te kunnen volgen onder bestaande wetten (vrijstellingen gemoedsbezwaarden tegen elke vorm van verzekering, niet verplicht worden tot inenting, het functioneren van instellingen van eigen signatuur en dergelijke), anderzijds zijn er signalen dat grenzen gesteld zullen worden aan de ruimte die er (nog) voor is. Scherp gezegd: de intolerantie der tolerantanten tekent zich af. Het zal er steeds meer op aankomen, waar wij staan en waarvoor wij staan, ook als dat persoonlijke offers vraagt (onderwijsvrijheid en anti-discriminatie wetgeving bijvoorbeeld). De Heere gedenke en bekrachtige onze gezindte (Van der Vlies 1993, 337-338).

In dit citaat richtte Van der Vlies de schijnwerper op de toenemende externe maatschappelijke druk op het staatkundig-gereformeerde gedachtegoed. In de context van zijn artikel toonde hij zich overigens niet blind voor de sluimerende interne culturele aanpassing van de 'gereformeerde gezindte' aan de geest van de tijd. Een profetische blik kan hem na twintig jaar niet worden ontzegd. De 'intolerantie der tolerantien' jegens orthodoxe calvinisten is gekomen. Anders gezegd: het in verzuild polderland gewortelde gedoogbeleid heeft plaats gemaakt voor een drang-en-dwangpolitiek van het seculiere en progressieve 'Nederland-gidsland'. Enerzijds moeten we de tendens niet overdrijven: het bijzonder onderwijs is nog hecht verankerd in de samenleving en gewetensbezwaren tegen vaccinatie en verzekering worden nog altijd erkend. Een trend valt anderzijds niet te ontkennen: de politiek en juridisch aangeemoedigde opheffingen van 'uitzonderingen op de regel' (partijlidmaatschap en passief kiesrecht van SGP-vrouwen, bezwaren van ambtenaren om een homohuwelijk te sluiten, benoemingsbeleid van christelijke instellingen) wijzen op toenemende uniformiteit en gelijkheid in wetgeving en wetshandhaving.

### **Interne aanpassing?**

De profetische lading van de jubileumboodschap van 1993 intrigeert het meest door de oproep tot actiebereidheid en zelfverloochening. De verworvenheden van het SGP-volksdeel zouden 'hard bevochten' moeten worden, terwijl het verlies ervan 'persoonlijke offers' zou vergen. Opstand, verzet en lijden leken niet uitgesloten als de schijntolerante secularisten hun masker zouden afzetten. Zag Van der Vlies de zestiende-eeuwse brandstapels weer roken? Of vreesde hij juist dat niemand zijn geloof, geweten of beginselen meer tot aan den lijve trouw zou willen blijven? In zijn artikel signaleerde hij dat de abortuswetgeving destijds nog veel christenen op de been bracht, maar na twaalf jaar vrij passief als een gepasseerd station werd beschouwd. De euthanasiewetgeving stuitte al op minder publiek protest uit orthodox-christelijke hoek, hoewel op 10 april 2001 een Stille Tocht werd gehouden. De SGP verzette zich uiteraard met alle parlementaire middelen, maar kon het proces niet tegenhouden.

Wat die parlementaire middelen betreft, had de medisch-ethische discussie al lang een wissel omgezet. Voorheen maakte de SGP nooit gebruik van het initiatiefrecht, omdat dit inbreuk zou maken op het van God gegeven overheidsmandaat. 'Het staat niet aan mij, wetten te maken', stelde ds. Kersten

ooit. In 1978 diende de SGP-fractie in de Tweede Kamer echter, samen met de fractie van het Gereformeerd Politiek Verbond (later opgegaan in de ChristenUnie), een initiatiefvoorstel in inzake de abortuskwestie. De partij stond toen onder leiding van de hervormde predikant H.G. Abma, die niet alleen in de politieke praktijk, maar ook in de ideologische retoriek een minder confronterende, meer verbindende lijn uitzette voor een ‘getuigenispartij’ in een parlementaire democratie. Dat hij daarmee radicale traditionelen in zijn achterban tegen zich in het harnas joeg, besepte hij maar al te goed. ‘De meeste partijen hebben een revolutionaire linkervleugel, de SGP heeft een revolutionaire rechternleugel’.

Op het niveau van parlementair stemgedrag springt het voorbeeld van de Wet inzake smalende godslastering in het oog. Toen deze wet in 1932 werd aangenomen, stemde de SGP-fractie tegen. Immers, de beperking tot ‘smalende’ lastering relativeerde ten diepste de ernst van elke belediging van de Allerhoogste. Alleen een absoluut vloekverbod deed recht aan de enige ware God. Toen vanaf 2004 bij herhaling (en uiteindelijk in 2013 met succes) de afschaffing van dit nauwelijks functionele wetje werd voorgesteld, stemde de SGP opnieuw tegen. De maatschappelijke en politieke context was in zoverre veranderd, dat de volksvertegenwoordiging in meerderheid afstand nam van het onderscheid tussen godsdienst en seculiere levensbeschouwing. ‘Geloof’ verdient niet meer of geen andere bescherming dan ‘ongeloof’. Hier stuitte de SGP op het radicale gelijkheidsdenken dat reeds bij de grondwetsherziening van 1983 als fundament van de samenleving was verankerd en in de Algemene Wet Gelijke Behandeling nader was uitgewerkt (Oomen e.a. 2009).

## Theocratie en neutrale staat

Ik ga hier voorbij aan de problematiek van het begrip ‘theocratie’, dat binnen en buiten de SGP vaak als term voor het staatkundig-gereformeerde ideaal is gehanteerd. Uiteenlopende connotaties van de voorbije orde van het Oude Testament of juist van een eschatologisch ‘Koninkrijk Gods’ zorgden regelmatig voor verwarring en onbegrip. Spraakmakend was in 1984 het verwijt van gewezen minister-president Joop den Uyl dat de SGP een adocratische partij was. Systematische brandmerking viel de SGP ten deel na ‘11 september 2001’. Terreur- en moordaanslagen van moslimextremisten, ook in Nederland (2 november 2004), lokten kreten uit over soortgelijke fundamentalisten op de Veluwe of ‘Taliban op klompen’.

In feite heeft de SGP nooit een ‘theocratie’ in enigerlei zin als politiek alternatief voor een democratie nagestreefd. Wel koesterde zij een ideaalbeeld van een gereformeerde staat, die met één bepaalde kerk samenwerkt om de publieke leer en het maatschappelijke leven in goede banen te leiden. Onjuiste of geromantiseerde voorstellingen van de Gouden Eeuw speelden hierbij een rol. De misleidende invloed van het al bij Kuyper opgedoken begrip ‘theocratie’ bracht SGP’ers soms tot het aandragen van alternatieve aanduidingen, zoals het ideaal van een ‘bibliocratie’ (Fieret 1990). Onder invloed van de publieke opinie en media proclameerde het hoofdbestuur in 2008 de doelstelling van ‘bijbels genormeerde politiek’ als verbale vervanging van elk spreken over een ‘theocratie’. Hoewel er in principieel opzicht niets veranderde, was de praktische wending uiteraard een teken van aanpassing aan de maatschappelijke werkelijkheid.

Veel onthullender was in het kielzog van deze discussie het voorstel van een gezaghebbende predikant in eigen kring. Willem Visscher adviseerde de SGP bij haar negentigjarig bestaan over te gaan tot de ‘tactische aanvaarding van de neutrale staat’. Principieel was en bleef hij voorstander van een morele verankering van de staat, maar gezien de voortschrijdende gelijkheidsideologie leek hem een strategische aansluiting bij de politieke cultuur geboden om zich te kunnen verzetten tegen de opkomst van een antireligieuze staat. ‘Een beroep op de godsdienstige en ideologische onpartijdigheid zou dienstig kunnen zijn om in de publieke ruimte ook voor christenen vrijheid te claimen’ (Van den Brink 2008). De SGP nam het voorstel niet expliciet over, maar wist dat Visscher uitsprak wat velen in de partij dachten. In de dagelijkse politieke handel en wandel werd al lang uitgegaan van het beginsel van godsdienstvrijheid.

## Stille gedoogpartner

In 2010 gaf de door vriend en vijand gewaardeerde Bas van der Vlies de fakkel door aan zijn ervaren mede-Kamerlid Kees van der Staaij. De nieuwe SGP-leider viel met zijn neus in de boter van de Haagse machtspolitiek in een electoraal versnipperd landschap. Wat in de jaren zeventig wel ter sprake kwam als ‘Staphorster variant’, en in 2003 heel even verkend werd aan de tafel van kabinetsinformateurs, werd ongedacht realiteit: het ‘meeregeren’ via informele afspraken en formele begrotingsonderhandelingen (De Jong 2012). De kabinetten van Mark Rutte moe(s)ten steunen op even wisselende als ongewisse meerderheden. Rutte I sloot zelfs een gedoogakkoord met Wilders’

Partij voor de Vrijheid. Rutte II, op zich al een monsterverbond van liberalen en sociaal-democraten, grijpt iedere hand aan. Van meet af aan bleek de constructieve opstelling van de SGP een baken in zee. De ChristenUnie en Democraten '66 haakten pas na het PVV-avontuur aan als 'geliefde oppositiepartners'.

In eerste instantie voedde de gretigheid van de 'Stille Gedoog Partner' de beeldvorming over gedeeltelijke geestverwantschap met de populisten op het punt van afkeer van de islam. De SGP zelf verwees consequent naar de beoordeling van elke regering op de inhoud van haar beleid. Bovendien was de partij niet vies van het politieke spel. Kon men geen elementen van zijn programma realiseren, dan kon men altijd nog ongewenste ontwikkelingen vertragen of beperken. Wat nog zwaarder woog dan belangenbehartiging van de achterban, was het dienen van het landsbelang. In bestuurlijk opzicht liet immers de stabiliteit sinds 2002 veel te wensen over, in economisch opzicht teisterde sinds 2008 een zware crisis het welzijn van de samenleving. De geruisloze koerswijziging van de SGP laat zich niet treffender samenvatten dan met regels uit een recente column van politiek analist Hans Goslinga over de veranderingen in de Nederlandse politiek van de nieuwe eeuw:

In het perspectief van het verdwijnen van oude tegenstellingen, was de grootste betekenis dat de SGP als stille venoot bij het machtscentrum aanhaakte. De partij, door de journalist Henry Faas in 1967 omschreven als 'een club die zich van de boze wereld afwendt en nergens iets mee te maken wil hebben', beweegt zich nu als vanzelfsprekend door de gangen van de macht, terwijl haar leidsman Kees van der Staaij in 2011 de Sint Jan bezocht en zo de anti-paapse veren afschudde. De polarisatie heeft dus niet alleen een nieuwe tegenstelling geschapen, maar ook een zekere pacificatie van de tegenstellingen tussen de partijen in en rond het machtscentrum (...). Pacificatie betekent niet dat de ideologische verschillen worden weggepoetst. In de beste tradities van onze coalitiecultuur worden ze tijdelijk ondergeschikt gemaakt aan het belang van het landsbestuur. Dat verklaart waarom de mannenbroeders van de SGP zelfs kunnen samenwerken met D66, in hun ogen toch bijna de politieke belichaming van de anti-christ (Goslinga 2014).

## Geweld of vrede

De SGP-politici mogen zich begrepen weten door de columnist van *Trouw*, maar voelen zich bespied door diens collega bij het 'eigen' *Reformatorisch Dagblad*. Conservatief publicist Bart Jan Spruyt nam het pragmatisme van de

moderne mannenbroeders bij herhaling op de korrel. Hoe konden de stoere calvinisten deals sluiten met een kabinet dat tegelijkertijd – soms letterlijk in dezelfde week – doende was de ooit fel bevochten onderwijsvrijheid aan te tasten? Spruyt ontfutselde Van der Staaïj zelfs een bijbelse rechtvaardiging van de gevolgte koers. ‘Dan laten wij ons liever inspireren door de brief die Jeremia aan de weggevoerde ballingen in Babel stuurde: zoek de vrede van de stad, en bid voor haar tot de Heere, want in haar vrede zult gij vrede hebben. Hoe het ook met onze vrijheden zal gaan: wanneer onze houding is gefundeerd op Gods Woord, is zegen te verwachten’ (Spruyt 2014).

Op de een of andere manier klinkt deze taal van een SGP die een paarse coalitie in het zadel houdt toch anders dan die van de SGP in de Nacht van Kersten in 1925. In die tijd van moeizaam landsbestuur en economische moeilijkheden liet de partij het prille kabinet van een gereformeerde ‘schipper naast God’ (Hendrikus Colijn) uitglijden over een antipaapse bananenschil. De duif predikt ook een andere boodschap dan de havik die de SGP had opgericht. In zijn brochure tegen de invaliditeitswet gebruikte Kersten regelrechte martelaarstaal. Hij anticepeerde op de executieverkoop van bezittingen van mensen die de verplichte premies weigerden te betalen. Ambtenaren en bewindslieden liet hij niet in het ongewisse over de houding van bijbelgetrouwe onderdanen. ‘Wij zullen het aanzien, dat gij ons berooft; wij maken geen opstand; dat komt wellicht van andere zijde; doch dan zijt gij, regeering, mede door uw onrechtvaardigen dwang er de schuld van.’

De commentator in *Het Vaderland* 1920 nam deze passief-agressieve uitlatingen serieus. ‘Men moet met een hoofdman als Ds. Kersten op alle verrassingen voorbereid zijn.’ Hij hoopte dat ambtenaren of journalisten zich zouden hoeden voor aanvallen op de dominee-hereboer, ‘want dan zit hij te paard zwaaiend het vendel der verdoemenisse boven de hoofden van zijn heirscharen’. In de liberale pers van die dagen klonk hier in feite een welgemeend advies om de fundamentalistische demagoog met fluwelen handschoenen aan te pakken. Als we de lijn naar de politieke actualiteit een kleine eeuw later weer mogen doortrekken, doet dit denken aan de manier waarop het politieke establishment de PVV-politicus Wilders bejegend om de effecten van zijn ongebreidelde stellingnames tegenover immigranten en moslims te dempen. Tegenover de SGP zijn uitingen van werkelijke bezorgdheid over mobilisering van de vroegere ‘opstandelingen’ tegenwoordig onvoorstelbaar.



## Voltooid emancipatie?

Radicaliteit en revolutie zijn geen woorden meer die bij de politieke handel en wandel van de SGP te binnen schieten. De ooit wat schimmige protestpartij is in het parlement salonfähig geworden. Dat is een belangrijke constatering voor een partij die nog geldt als de kroon van een zuil of het kristallisatiepunt van een volksdeel. Als de top al zo ver is gekomen, zal er draagvlak zijn in de piramide. Hier komt als vanzelf de bekende emancipatietheorie in beeld, die voor de SGP-achterban begin jaren tachtig is onderzocht door toenmalig RD-hoofdredacteur Chris Janse. In zijn proefschrift over de bevindelijk gereformeerden – een op zichzelf oudere term die ingeburgerd raakte als wetenschappelijke groepsaanduiding – signaleerde hij een spanning tussen de persistentie en assimilatie van de geestelijke erfgenamen van Kersten en de zijnen. Juist omdat de assimilerende tendensen leken te overwinnen, bepleitte de auteur een versterking van identiteit en isolement in het belang van de groepering (Janse 1985).

In werkelijkheid voltrok zich in de reformatorische (mini)zuil in de laatste drie decennia wellicht een ‘stille revolutie’. Deze algemene uitdrukking werd door godsdienstsocioloog Gerard Dekker toegepast op de ontwikkelingen in de Gereformeerde Kerken, ooit het hart van de neogereformeerde of protestants-christelijke zuil (Dekker 1992). Niet lang geleden leverde Dekker een soortgelijke analyse van de vergaande assimilatie aan de moderne cultuur bij de vrijgemaakt-gereformeerde kerken, vanouds in feite samenvallend met een zuil van scholen en organisaties (Dekker 2013). Hoewel de refozuil zich sterk concentreerde rond de Gereformeerde Gemeenten, speelde de Gereformeerde Bond in de Nederlandse Hervormde Kerk (thans Protestantse Kerk in Nederland) een eigen rol. Ook voor deze groepering is intussen een sociologische studie beschikbaar, die spreekt van een ‘stille evolutie’ door voortschrijdende ‘individualisering’ (Van de Lagemaat 2013).

Voor de bevindelijk gereformeerden zal zo’n (r)evolutiestudie zich ook nog wel eens aandienen. Voorlopig tekent zich bij de beeldvorming van geslaagde emancipatie wel een schril contrast af met indrukken van gebrekkige integratie. Niet alleen nieuwsberichten en reportages van journalisten, maar ook rapporten van politiewetenschappers suggereren een opvallende concentratie van alcohol- en drugsgebruik, drugshandel of -smokkel, economische regelontduiking en jeugdig vandalisme rond de jaarwisseling in ‘biblebeltgemeenschappen’. Voorzover iets gezegd wordt over de ‘bible’-factor in een bredere plattelandsproblematiek, gaat het over anti-overheidssentimenten (minachting van ‘de wereldse en non-christelijke overheid’) en al te autonome en



interne opvoedings- en onderhandelingsprocessen binnen de gesloten, door sterke sociale controle gekenmerkte subculturen (Van Duin 2010).

## Emancipatie in meervoud

Kan er uit de Bible Belt nog iets gewelddadigs komen? Kunnen refo's nog radicaal zijn? Moeten we in een onverwachte situatie vrezen voor ongewenst verzet? Als we de antropoloog en filmmaker Emile van Rouveroy van Nieuwaal mogen geloven, woedt er een veenbrand van reformatorische onvrede over het moderne democratische bestuur en de individuele keuzevrijheid van burgers. Daarom maakte hij documentaires in enkele dorpen onder donkere titels als *Staphorst in tegenlicht* (2007) en *Rijssens stille oorlog* (2010). In laatstgenoemde productie gaat het over de door dominante SGP'ers gevoede discussies over de integratie van moslims, het vloekverbod in de Algemene Plaatselijke Verordening, het ambtsgebed in gemeenteraadsvergaderingen en het heavy-metalfestival Elsrock in 2009. Van Nieuwaals beeldvorming riep in de dorpen zelf weinig herkenning op en stuitte op kritiek uit zowel seculiere als christelijke hoek.

Herkenbaar zijn eerder de genuanceerde resultaten van onderzoeken die binnen de kring zelf worden uitgevoerd om zicht te krijgen op de geloofsontwikkeling, levensstijl en 'wereldverkenning' van reformatorische jongeren. Ze leveren prozaïsche staalkaarten op van 'traditionele, reformerende, evangelische, tweeslachtige, existentialistische en schijn-bedriegt-refo's' (Büdgen 2004), 'bewuste belijders, behoudende bewakers, verre vreemden en vlotte vernieuwers' (Baars-Blom 2006) of 'verbinders, schakelaars en ontkoppeelaars' (Fieret 2012). Die variatie zien we al bij de generatie oudere jongeren die momenteel van zich laten spreken. Wie kent ze niet, de Zeeuwse meisjes van de jaren zeventig, opgegroeid in het parse tijdperk onder het regime van Van der Vlies? Lilian Janse (1973) maakte geschiedenis als eerste vrouwelijke volksvertegenwoordiger van de SGP, Liesbeth Labeur (1975) ontwierp onder meer de best-selling glossy *Calvijn!*, terwijl Franca Treur (1979), die als refo-studente op de apocalyptische Elfde September het christelijk geloof afviel, om als romanschrijfster door te dringen tot het Boekenbal op de grachtengordel.

In het rijtje van deze individuele politieke, culturele en artistieke emancipaties van de bijbelgordel zou die van de Zeeuwse refo Maarten Wisse (1974) niet misstaan. Internationaal gerespecteerd als Augustinuskenner, zag hij zijn intellectuele geloofsbrief genomineerd voor de publicatieprijs 2014 van de Nacht van de Theologie (Wisse 2013). Als dat geen stille revoluties zijn, moe-

ten we de verbeelding maar laten winnen van de doordenking van wat in deze sector van het Nederlandse protestantisme gaande is. Liesbeth Labeur debuteerde onder haar kunstenaarsnaam Sela© met een *graphic novel* over een regelrechte opstand van bevindelijk gereformeerden tegen het wettige gezag. ‘Vive la reformation!’ ‘Refolutie!’ Na een demonstratie op het Binnenhof marcheren ze naar de grens, gooien ze op de Zeelandbrug hun bezittingen in de Oosterschelde en bereiken ze, ergens over de grens, het beloofde reservaat van refo’s. Gelukkig was het, zoals eens in *The Pilgrim’s Progress* van John Bunyan, een droom (Sela 2010).

## Perspectief

Dank verdient de anonieme liberaal die in 1920 in de pen klom om bij krantenlezers begrip te kweken voor de religieuze en traditionele motieven van het afwijkende handelen van een groep medevaderlanders. Hij attendeert ook hedendaagse kritische belangstellenden op de complexe en soms tegenstrijdige gevoelens en gedragingen van mensen en groepen in een situatie van snelle maatschappelijke veranderingen. SGP’ers hadden het er indertijd moeilijk mee, tijdgenoten niet minder, maar volgens de commentator hielp de tijd zelf een handje mee om acceptatie te verwerven voor de nodige vernieuwingen. ‘Heus, is ’t niet in ’t begin met den Ongevallenwet en met den Leerplicht gegaan. En zijn die nu niet ingeburgerd? Hoe weinig bleek er voor ’n paar jaar niet nog maar over van het eertijds machtige gemoedsbezwaar tegen de vaccinatie. Groote steden, hebt ge zelf niet iets dergelijks beleefd met uwe winkelsluitings-verordeningen? Dat verzet is niet anders dan een sprankelende vonk in de vurige hersens van een organisator oftewel politiek kempaantje’ (N.N. 1920a).

Tegelijkertijd maakte deze schrijver zich zorgen over het geduld dat de overheid wist op te brengen tegenover het verzet dat het ‘kempaantje’ van de SGP predikte tegen de invoering van de invaliditeitswet. ‘Onderwijl heeft echter de Kantonrechter te Goes den eersten weigerachtigen werknemer veroordeeld nl. een inwoner van Kapelle tot 54 x f 3 boete, subsidiair 54 x 3 dagen hechtenis!’ (N.N. 1920a). Paste ook die repressie niet in een historische traditie? Zeeuwen herinnerden zich de – in vrome protestantse boekjes vereeuwigde – gevangeniservaringen van Walcherse boeren die zich in 1779 keerden tegen de invoering van de nieuwe psalmberijming of van populaire predikanten die zich aansloten bij de beweging van de Afscheiding van 1834. Zelfs na de verkiezingen van 1925 werden maar liefst 163 SGP-vrouwen die geweigerd

hadden te stemmen, veroordeeld met geldboetes of één dag hechtenis (Post 2009, 160-163).

Zonder te overdrijven, mogen we aannemen dat berichten en overleveringen van ‘geloofsvervolging’ zich nestelden in het collectieve geheugen van bevindelijk gereformeerden. Wellicht waren ze medebepalend voor de dubbelzinnigheid die zich in deze subcultuur en latere reformatorische minizuil ontwikkelde in de loyaliteit jegens de overheid (vgl. De Muynck & Post 2009; Exalto 2012b; Schippers 2012). Diepergaand historisch onderzoek hiernaar lijkt zeker geboden, waarbij een integratie van theologische, cultureel-antropologische en sociaal-politieke invalshoeken absolute voorwaarde is (Zwemer 1992). Dan zullen vermoedelijk ook nuanceringen – maar niet meer dan dat? – aangebracht kunnen worden in het toekomstbeeld dat in een recent themanummer van dit tijdschrift is geschetst, dat uiteindelijk ook de achterbannen van de kleine confessionele partijen in Nederland zullen meegaan in processen van individualisering, ontkerkelijking en secularisering (Konig 2013).

## Literatuur

Baars-Blom, José M. (2006),

*De onschuld voorbij... Over reformatorische cultuur en wereldbestormende meisjes*, Kampen: Kok.

Brink, J.S. van den et al. (2008),

*Op weg naar honderd jaar SGP. Missie, identiteit, perspectief*, Gouda: Guido de Brès-Stichting.

Dekker, Gerard (1992),

*De stille revolutie. De ontwikkeling van de Gereformeerde Kerken in Nederland tussen 1950 en 1990*, Kampen: Kok.

Dekker, Gerard (2013),

*De doorgaande revolutie. De ontwikkeling van de Gereformeerde Kerken*, Barneveld: De Vuurbaak.

Duin M.J. van et al. (2010),

*Politie en Bestuur in de Bible Belt: Een verkenning*, Den Haag: Elsevier.

Exalto, John (2012a),

*Wordt een heer! Kweekschool De Driestar en de emancipatie van de bevindelijk gereformeerden*, Heerenveen: Groen.

- Exalto, John (2012b),  
 Segregatie op de bible belt: een lokaal-historisch perspectief, in: Merry, Michael et al., *Segregatie in onderwijs en samenleving. Bijdragen aan de Vijftiende Landelijke Pedagogendag*, Amsterdam: Uitgeverij SWP, 22-30.
- Fieret, Wim (1990),  
*De Staatkundig Gereformeerde Partij 1918-1948. Een bibliocratisch ideaal*, Houten: Den Hertog.
- Fieret, Wim (2012),  
*Verbinders, schakelaars en ontkoppelaars*, Apeldoorn: Hoornbeek College.
- Golverdingen, M. (1998),  
*Ds. Gerrit Hendrik Kersten. Leidsman van de stillen in den lande*, Utrecht: De Banier.
- Goslinga, Hans (2014),  
 Oude grenzen vervagen op opener Haags toneel, in: *Trouw* 3 mei 2014.
- J.J.M. (1922),  
 Godsdienst en politieke gereformerdheid, in: *Het Vaderland. Staat- en letterkundig nieuwsblad*, 29 juli 1922.
- Janse, C.S.L. (1985),  
*Bewaar het pand. De spanning tussen assimilatie en persistentie bij de bevindelijk gereformeerden*, Houten: Den Hertog.
- Jong, Addy de (2012),  
*Meesturen vanaf de achterbank. De SGP als Stille Gedoog Partner, 2010-2012*, Apeldoorn: De Banier.
- Kerkredactie (2004),  
 Bij jongeren komt het aan op de inhoud. Studiedag over begeleiden in confrontatie, in: *Reformatisch Dagblad*, 22 april 2004.
- Konig, Ruben (2013),  
 Seculariseren de achterbannen van de confessionele partijen mee? Veranderingen in het gedachtegoed van de aanhang van politieke partijen in Nederland in de periode van 1979 tot 2012, in: *Religie & Samenleving* 8, 159-183.
- Lagemaat, Teus van de (2013),  
*De stille evolutie. Individualisering in de Gereformeerde Bond*, Barneveld: BDUmedia.
- Lieburg, Fred van, red. (2007),  
*Refogeschiedenis in perspectief. Opstellen over de bevindelijke traditie*, Heerenveen: Groen.
- Muyncck, A. de & S.D. Post (2009),  
*Drempels slechten. Zorgmijding met betrekking tot jeugdzorg bij bevindelijk gereformeerde ouders in de provincie Zeeland*, Gorinchem: SDP Advies.
- N.N. (1920a),  
 Zeeland en de invaliditeitswet, in: *Het Vaderland. Staat- en letterkundig nieuwsblad*, 25 april 1920.

N.N. (1920b),

Een konservatief stelletje, in: *Het volk. Dagblad voor de arbeiderspartij*, 10 augustus 1920.

N.N. (1922),

Van den generaal en zijn troepen. Ds. Kersten en zijn partijgenooten, in: *Voorwaarts. Sociaal-democratisch dagblad*, 12 juli 1922.

Oomen, Barbara e.a. (2009),

*Recht op Verschil? Percepties en effecten van de implementatie van gelijke behandelingswetgeving onder orthodox-protestanten in Nederland*, Middelburg: Roosevelt Academy.

Post, H.A. (2009),

*In strijd met de roeping der vrouw. De Staatkundig Gereformeerde Partij en het vrouwenkiesrecht*, Heerenveen: Groen.

Schelven, A.A. van (1914),

*De bewerking van eene piëtistisch-getinte gemeente* (Referaat Gehouden voor de Vereeniging van Predikanten van de Gereformeerde kerken in Nederland, op 15 sept. 1913), Goes: Oosterbaan & Le Cointre.

Schelven, A. A. van (1916),

Het Zeeuwsche mysticisme, in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 17, 141-162 (als brochure: Nijverdal: Bosch, 1916).

Schippers, Jan (red.) (2012),

*Verzuilen of verzilten*, (Themanummer Zicht, Tijdschrift voor gereformeerd zicht op politiek en maatschappij), 3, Rotterdam: Guido de Brès Stichting.

Sela (2010),

*Op weg naar Zoar. Een calvinistische strip over de laatste zuil van Nederland*, Amsterdam: Prometheus.

Spruyt, Bart Jan (2014),

Pragmatisme SGP bedreiging voor principes, in: *Reformatorisch Dagblad* 18 april 2014.

Vlies, B.J. van der (1993),

Deo Volente, in: Hovius, W. Chr. e.a., *Van Goedertierenheid en Trouw. 75 jaar Staatkundig Gereformeerde Partij*, 's-Gravenhage: Staatkundig Gereformeerde Partij, 325-343.

Wisse, Maarten (2013),

*Zo zou je kunnen geloven*, Franeker: Wijnen.

Zwemer, Jan (1992),

*In conflict met de cultuur. De bevindelijk gereformeerden en de Nederlandse samenleving in het midden van de twintigste eeuw*, Kampen: Kok.

# De strijd tegen de geest van de moderniteit

## Over de radicaliteit van conservatieve en neoconservatieve denkers

Marin Terpstra\*

### Summary

*According to Samuel Huntington, conservatism is the opposite of radicalism. In this article, I try to review this claim by analysing three main (neo)conservative thinkers: Carl Schmitt, Leo Strauss and Irving Kristol. I show that not only (neo) conservatism is infected by its opposite, in becoming the more or less radical adversary of radicalism, but it is the awareness of the radicality of the formation of social and political order itself – the consciousness of the very roots or foundations of order. In this respect, (neo)conservatism and what is commonly called radicalism, are both the anti-modern companions of modernity. In the vocabulary of Avishai Margalit, (neo)conservatism and radicalism both stick to a ‘religious’ self-understanding of politics, in contrast to a modern, secularized, and pragmatic ‘economic’ self-understanding of politics.*

### Radicalisme en (neo)conservatisme?

Het lijkt wellicht wat vreemd om conservatisme of neoconservatisme met radicaliteit en hemelbestormers in verband te brengen. Men denkt bij het woord ‘conservatief’ toch eerder aan bedaagde heren en soms dames die de gevestigde orde een warm hart toedragen en geneigd zijn tot een realistische en pragmatische houding. In een zeer verhelderend opstel over ‘conservatisme’ schreef Samuel Huntington ooit kort maar krachtig: “Radicalism is the opposite of conservatism” (Huntington 1957, 458). Zou dat waar zijn, dan kon ik dit artikel hiermee afsluiten: conservatisme hoort niet in een themanummer over radicalisme en religie thuis. Maar is Huntingtons stelligheid ook overtuigend? Misschien dat een sociologische onderzoeker van ideologieën hiermee tevreden is. Ik, als (politiek) filosoof, beluister in een tegenstelling ook altijd een onvermoede samenhang.

---

\* Marin Terpstra studeerde filosofie in Nijmegen. Hij is universitair docent Praktische Filosofie (Sociale en Politieke Wijsbegeerte) aan de Faculteit Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Huntington meent dat het conservatisme niet zomaar de ideologie is van één klasse of groep (de aristocratie) of de uitdrukking van algemene beginselen zoals rechtvaardigheid, orde, evenwicht en gematigdheid, maar altijd verbonden is met de bijzondere toestand waarin een maatschappij zich bevindt. Conservatisme is 'situationeel' of 'positioneel' (Huntington 1957, 454-456). De conservatief verdedigt altijd de maatschappelijke en politieke instellingen tegen de krachten die de ondermijning ervan kunnen bewerken. Het conservatisme verandert al naar gelang de omstandigheden van inhoud. Huntington verwijst naar drie grote omwentelingen in de Europese geschiedenis die een conservatieve ideologie oproepen (Huntington 1957, 463ff): (1) de overgang van het middeleeuwse corporatieve stelsel met de kerk als overkoepelende instelling naar de moderne staat verbonden met een absolutistische monarchie, (2) de omverwerping van het *ancien régime* (juist deze monarchie verbonden met een aristocratie) door republikeinse revoluties en (3) de opkomst in de negentiende en twintigste eeuw van emancipatoire bewegingen van mensen die deel willen nemen aan de maatschappelijke en politieke orde en hun rechten opeisen (uitbreiding kiesrecht, opheffing slavernij, gelijkberechtiging van vrouwen).

In zijn eigen tijd ziet Huntington de mogelijkheid van een conservatieve ideologie die het kapitalisme verdedigt tegen communistische bedreigingen. Dit is ook de achtergrond van het neoconservatisme van Irving Kristol, die ik aan het slot van mijn bijdrage bespreek. Hij verdedigt de gevestigde liberale waarden, zoals vrije markt en politieke rechten steunend op een patriottisch burgerschap en een zeker cultureel puritanisme, tegen een opkomende 'tegencultuur' die in naam van de vrijheid juist deze steunpunten ondermijnt en van daaruit de gevestigde orde in het geding brengt. Mijn idee is dat het hier niet slechts om een formele of zelfs opportunistische verdediging van de gevestigde orde gaat. Het besef van de *kwetsbaarheid* van een maatschappelijke en politieke orde is de conservatief eigen. Maar geldt dit niet ook voor de radicaal of extremist die erop uit is die orde omver te werpen? Delen beide uitersten niet een gemeenschappelijk beeld van de maatschappij?

Laat ik drie overwegingen geven die mij ertoe brengen door te gaan op de gedachte dat (neo)conservatisme een zekere radicaliteit heeft: (1) orde en ondermijning hebben betrekking op een gemeenschappelijk punt, te weten de wortels van de orde zelf, (2) de verdediging van de gevestigde orde vooronderstelt een 'religieuze' politiek die een heiligdom verdedigt tegen profanatie, en (3) elk conservatisme kan reactionair of revolutionair worden.

## De radicaliteit van het conservatisme

Een belangrijke institutionele belichaming van het situationele conservatisme is ongetwijfeld de Nederlandse veiligheidsdienst. De AIVD hanteert de volgende omschrijving van extremisme (een term verwant aan ‘radicalisme’ of ‘radicalisering’): “Er is sprake van extremisme wanneer het uiterste wordt nagestreefd of aanvaardbaar wordt geacht en daarbij de kaders van de democratische rechtsorde worden overschreden. Beperkingen die de wet en of [*sic*] de democratische rechtsorde opleggen worden als niet-bindend beschouwd en bewust gepasseerd” (AIVD 2013, 5). Mensen kunnen zich grofweg om twee soorten redenen niet gebonden achten aan de bestaande orde of een onderdeel daarvan: uit persoonlijke of ideële overwegingen. In het eerste geval gaat het om gewone misdrijven, in het tweede geval om politieke handelingen die buiten de gevestigde politieke orde vallen. De dienst houdt vooral kleine groepen in de gaten die bij hun acties de rechten van personen en hun eigendommen schenden en tegelijk het vermoeden rechtvaardigen dat ze dit doen vanuit een bepaalde *gezindheid*. Zowel de groepen die sterk aan een orde hechten als de groepen die zich er fel tegen verzetten, lijken de maatschappij allereerst en vooral te zien als een belichaming van een ideële dimensie. De één zal zich er ‘thuis’ voelen, terwijl de ander er de vleeswording van een kwaad in ontwaart. In een bepaald opzicht verhouden beide groepen zich tot eenzelfde dimensie: de wortels of de grondslag van de orde – die de een voor onaantastbaar houdt en de ander voor verwerpelijk. Beide partijen zijn in dit opzicht radicaal – in tegenstelling tot mensen die zich niet bekommeren om de stichtende beginselen van een maatschappij. De ondermijning én de verdediging van de bestaande orde zijn op gelijke wijze radicaal in hun betrokkenheid op of binding aan deze beginselen – het ‘waarom’ van behoud of verwerping.

Uit het bovenstaande blijkt het probleem van de binding aan en de ontbinding van de gevestigde orde – in dit geval de democratische rechtsorde. Dit wijst op mijn tweede overweging: een maatschappelijke orde krijgt het karakter van een heiligdom, die ik wil verbinden met een zin uit een bespreking van Rawls’ *A Theory of Justice* (1971) door Allan Bloom, leerling van de door velen als stamvader van het neoconservatisme beschouwde politiek filosoof Leo Strauss. Volgens Bloom kan Rawls ons alleen vertellen “that society cannot exist without a consensus, but he does not give any motive for abiding by that consensus to the man who is willing to risk the breakdown of actual society in order to achieve his ideal society – which is what any man who loves the good must do” (Bloom 1991, 325f). Een interessante analogie met het voor-



afgaande: de filosoof toont hier toch enige sympathie voor de motieven van de groepen die de AIVD in het vizier houdt. Enige uitleg is op z'n plaats. Rawls heeft geprobeerd egalitair-liberale beginselen van rechtvaardigheid vast te stellen die het mogelijk moeten maken dat mensen in een democratische samenleving die moeilijk te verenigen levensbeschouwingen aanhangen toch overeenstemming hebben over de institutionele kaders waarbinnen zij hun meningsverschillen politiek uitvechten. Rawls (1997) vraagt van de democratische burger het streven op te geven de stichtende instellingen van een samenleving in te richten overeenkomstig de eigen opvatting van het goede leven – een zekere onthechting dus van de eigen gezindheid. Bloom wijst op een zwakke plek van de verdediging van de democratie die men ook kan vaststellen in Huntingtons omschrijving van een soort niet-radicaal opportunistisch conservatisme: waarom zouden mensen hiermee instemmen? En als mensen zich gebonden achten aan beginselen, waarom zouden zij er dan niet voor willen vechten – met de ineenstorting óf het behoud van de maatschappij als inzet?

De tegenstelling tussen conservatisme en radicalisme lijkt voort te komen uit de gehechtheid aan een contra-revolutionaire orde – een orde die elke vorm van radicaliteit heeft uitgebannen, dat wil zeggen immuun is gemaakt tegen elk politiek streven om radicale aanspraken te stellen aan een maatschappij. Dit democratisch conservatisme verdedigt de moderne instellingen, en beschouwt eigenlijk alle verzet daartegen (van mensen die zichzelf wellicht ook als conservatief duiden) als achterhaald en illegitiem. Dit onderscheid zal in het vervolg alle aandacht krijgen. Het moderne denken wil afstand nemen van het absoluut stellen van voorstellingen van het goede leven. Het zal elke antimoderne beweging als radicaal, extremistisch of reactionair waarnemen. In naam van de onderlinge vrede en omwille van de samenwerking – en uiteindelijk dus vanuit een pragmatische benadering van maatschappelijke problemen en kwesties – houden mensen zich in of gaan zij zelfs geloven in de voordelen van een *houding van inschikkelijkheid*. Avishai Margalit verwoordt deze houding zo: “We should, I believe, be judged by our compromises more than by our ideals and norms” (Margalit 2010, 5). Hij heeft deze tegenstelling in verband gebracht met twee modellen van politiek: economische (of pragmatische) politiek en religieuze (of principiële) politiek. De ‘religieuze’ politiek bestaat bij de gratie van het onderscheid tussen sacraal en profaan: sommige zaken zijn heilig, onaantastbaar en daarom ononderhandelbaar. Hier past geen relativisering of inschikkelijkheid. Een heilige zaak kan ‘godsdienstig’ zijn, dat wil zeggen verwijzen naar iets wat niet tot de gewone wereld behoort (God), maar kan ook op wereldlijke zaken betrekking hebben, bijvoorbeeld wanneer

de natie, sociale rechtvaardigheid of de democratische rechtsorde gesacraliseerd wordt. Wie dat doet, is bereid eigendommen, mensen of zelfs een hele maatschappij te offeren om de heilige zaak te behouden of te bereiken. De ‘religieuze’ politiek is vooral begaan met de stichting en het behoud van een bepaalde levenswijze – en draait derhalve om zingeving. De ‘economische’ politiek draait louter om profane, wereldse zaken: wensen en belangen; zaken waarover altijd te onderhandelen valt, als het moet. Belangrijker is echter een volgend kenmerk. De ‘economische’ politiek omschrijft de inzet van het handelen in termen van voorkeuren, terwijl de ‘religieuze’ politiek de bereidheid tot zelfopoffering met zich meebrengt. “The economic picture, even if not strictly hedonic, still explains human behavior in terms of satisfying preferences, whereas the religious picture brings the willingness for self-sacrifice into the picture” (Margalit 2010, 25f). In veel gevallen erkent ‘religieuze’ politiek een profane, wereldlijke sfeer, waarin nog wel schikkingen mogelijk zijn. Verdwijnt ook deze sfeer uit beeld, dan verandert de ‘religieuze’ in een ‘sektarische’ politiek (Margalit 2010, 147ff). Ik wil bij deze gedachte aansluiten voor een bepaald begrip van radicalisme: de idee van het goede of het heilige is niet vrijblijvend, maar impliceert de bereidheid ervoor te strijden wanneer deze zaak in het geding is.

Mijn derde overweging: conservatisme kan radicaal worden, sluit hierbij aan en wijst in het bijzonder op die conservatieve beweging die zich uitdrukkelijk als revolutionair heeft gepresenteerd: de rijk geschakeerde maar brede stroming van rechts-conservatieve denkers die in het tijdvak van de Weimar Republiek de intellectuele voedingsbodem leverden voor de machtsovername door Hitler en zijn partij. Het radicale karakter van dit conservatisme heeft van doen met het besef dat de maatschappelijke en politieke instellingen die het wil verdedigen “are perceived as decayed beyond restoration” (Muller 1987, 19). Huntington rangschikt deze radicale beweging daarom niet onder de noemer van een conservatieve maar onder die van een reactionaire ideologie: “the unsuccessful conservative who remains attached to the ideals of his old ideological philosophy becomes a reactionary, i.e., a critic of existing society who wishes to recreate in the future an ideal which he assumes to have existed in the past” (Huntington 1957, 460).

De conservatieve revolutionairen uit het Interbellum beoogden een orde in te stellen die zich zou kunnen keren tegen een ontwikkeling die in hun ogen vijandig stond tegenover elke gevestigde orde. Juist omdat het verval van de oude orde niet had geleid tot een nieuwe orde, kon dit conservatisme niet situationeel de laatste aanvaarden, maar moest het de orde zelf herstellen. Dit con-

servatisme radicaliseert – om zich na de desastreuze afloop van de nazistische machtsgreep in een *vita contemplativa* terug te trekken en te ‘de-radicaliseren’. Jerry Muller (1987) heeft dat voor de socioloog Hans Freyer uitgezocht, Daniel Morat (2007) voor Martin Heidegger en de gebroeders Jünger. Dit geldt overigens niet voor alle ‘conservatief revolutionaire’ denkers: Carl Schmitt moest zich gedwongen en zeer tot zijn ongenoegen terugtrekken uit de openbaarheid. Er horen nog meer denkers tot dit “filosofisch extremisme tussen de wereldoorlogen”, zoals Theodor Adorno, Walter Benjamin, Gottfried Benn, Ernst Bloch, Georg Lukács en Max Weber – uiterst links en rechts stonden hier met elkaar in verbinding (Bolz 1989).

Een gemeenschappelijk kenmerk van veel denkers die behoren tot de zogenaamde ‘conservatieve revolutie’ is de ervaring dat de overgeleverde cultuur, verbonden met het christendom en met de overblijfselen van een feodale orde, haar beste tijd heeft gehad, en dat de filosofische kritiek die voor de afbraak van de oude cultuur heeft gezorgd niet wijst op een nieuwe cultuur, dat wil zeggen een nieuw algemeen bindend perspectief (Muller 1987, 4). Er is dus verlangen naar gemeenschap, terwijl de gemeenschap waarin deze generatie is opgegroeid aan het afbrokkelen is. De Weimarrepubliek, alhoewel steunend op een poging aan Duitsland een liberale en democratische cultuur te geven, mislukt omdat juist in een pluralistisch politiek stelsel de verbrokkeling en het verval van de gemeenschap alleen maar scherper aan het daglicht treedt. Deze cultuur wordt door veel Duitsers bovendien ervaren als een *vreemde* cultuur, steunend op politieke ideeën die hun wortels hadden in de Franse en Angelsaksische denkwereld. Deze groep verlangt naar een politieke cultuur die bij Duitsland past en die de Duitsers kan verenigen. Een vrij Duitsland, zo zal Carl Schmitt na Hitlers machtsovername schrijven, is iets anders dan een Duitsland met (burgerlijke en politieke) vrijheden. Met deze woorden worden ook de rassenwetten, gericht tegen de Duitse joden, gerechtvaardigd (Schmitt 1935).

Armin Mohler (1989) heeft eerder eenzelfde diagnose gegeven. Het wereldbeeld van de Franse Revolutie – de mensenrechten en de maakbaarheid van de samenleving – ontmoet verzet. De Verlichtingscultuur is vreemd aan de Duitse geest (Mohler 1989, 15ff). De opkomst van liberale en democratische ideeën maakt de overgeleverde cultuur verdacht maar biedt geen leefbaar alternatief. Wat het Interregnum betreft, komt daar nog bij dat de Eerste Wereldoorlog voor velen het geloof in de moraal heeft ondermijnd, en ervoor heeft gezorgd dat mensen het leven als een voortdurende strijd ervaren. De Weimarrepubliek heeft geen draagvlak, omdat veel burgers zich niet als republikeinen ervaren: de geest van de algemene wil leeft niet. Het leven

van de stad heeft geen positieve klank: Duitsland heeft veeleer het eenvoudige boerenleven als maatstaf. Deze botsing tussen een beschaving die aan het verdwijnen is en een opkomende beschaving die niet aanvaard wordt leidt tot de ervaring van ‘nihilisme’: de ruimte die vrijkomt als de oude waarden niet meer gelden en nieuwe waarden zich nog niet hebben gevestigd. Hier wordt om een *beslissing* gevraagd die niet meer uit kan gaan van een vertrouwde achtergrond. De houding die daarbij hoort is, zoals Mohler dat noemt, een ‘zedelijk radicalisme’ dat in de afbraak van de oude cultuur tot het nulpunt wil gaan (de modernisering tot het einde toe volgend) en langs de weg van een wending vanuit het niets een nieuwe cultuur wil stichten die met deze modernisering breekt (Mohler 1989, 90ff).

Het ‘zedelijk radicalisme’ staat open voor de plaats waar zedelijkheid gesticht kan worden en wijst dus op een werkelijkheid buiten de vanzelfsprekendheid van de zedelijkheid. Dat is de kern van Schmitts begrip van ‘het politieke’, alleen betreft Schmitt de radicaliteit niet alleen op de zedelijkheid, maar op de levenswijze van een volk. Ik kom daar aanstonds op terug. De vernietiging – tot de wortels gaand – is nodig voor de stichting van iets nieuws: dat is de reden waarom dit conservatisme radicaal en revolutionair is. De dood is nodig voor de wedergeboorte. De wedergeboorte is ook een herstel van een ‘oorspronkelijke’ of ‘eigenlijke’ verhouding tot de wereld, die door de modernisering op de achtergrond of in de vergetelheid is geraakt: een aanvaarden van het cyclische karakter van het leven van mensen en beschavingen. Deze wereldorde is heilig, maar door de moderniteit verraden. De modernisering is misleidend en doet vergeten waar het leven werkelijk om draait. Dit conservatisme berust kortom op de ervaring dat de moderne wereld ‘oneigenlijk’ is (om een begrip van Heidegger te gebruiken dat alles zegt) en dus elke grond mist. Deze gedachte van de grondeloze moderniteit en het zoeken van een (nieuwe) grondslag kenmerkt dit radicale conservatisme.

In de rest van mijn betoog zal ik deze gedachte uitwerken. Aan het slot kom ik terug op enkele meer recente neoconservatieve auteurs (Rémi Brague, Allen Bloom, Irving Kristol). Ik richt mij nu allereerst op twee denkers uit een eerdere periode die elkaar hebben gevonden in het doordenken van het politieke radicalisme, maar tegelijk verschillende antwoorden hebben gegeven op deze uitdaging: Carl Schmitt (1888-1985) en Leo Strauss (1899-1973). De eerste heeft het denken vanuit de uiterste toestand van de oorlog tot uitgangspunt genomen, de tweede heeft deze uiterste toestand als de vraag naar het goede leven opgevat. Wat Huntington ziet als opeenvolgende fasen waarin het conservatisme telkens een nieuwe inhoud krijgt (zie de eerste paragraaf), zien deze denkers als een doorlopende ontwikkeling met een rode draad: de

afbraak van een legitieme orde. De blikrichting van beide denkers is bepaald door de breuk die het politieke denken in de zestiende en zeventiende eeuw maakt – met denkers als Machiavelli, Hobbes en Spinoza die de politieke orde los maken van een meer omvattende goddelijke scheppingsorde en daarmee zorgen voor een fundamenteel legitimiteitstekort.

## Het radicale begrip van politiek bij Carl Schmitt

Carl Schmitt neemt tot uitgangspunt dat met de ineenstorting van de middeleeuwse orde met haar politiek-theologische grondslag in de politieke werkelijkheid niet langer een transcendente legitimering geldt. Dat betekent de politieke orde radicaal te doordenken vanuit haar stichting door mensen, en dus vanuit een *uitzonderingstoestand* waarin een maatgevende orde niet bestaat. Het stichten van die orde is een soeverein moment dat louter op een beslissing berust die vervolgens in haar verwerkelijking als *gevestigde* orde gestalte krijgt (Schmitt 1985, 11ff). Dit politieke en formele decisionisme suggereert dat de enige grond van een politieke orde bestaat in de uitkomst van de krachtmeting tussen menselijke groeperingen: het feit dat een groep mensen erin slaagt samen voldoende eensgezindheid en kracht te mobiliseren om andere groepen mensen die eenzelfde streven laten zien te weerstaan en zo het eigen bestaan te verzekeren (Schmitt 1987, 26ff). Voor ons onderwerp is dit begrip van politiek van belang omdat het politiek denkt als een aspect van het menselijk bestaan dat wezenlijk verbonden is met radicalisering – of zoals Schmitt dat zelf noemt: *intensivering*. Politiek is het besef dat de maatschappelijke en politieke orde en de daarmee verbonden levenswijze van een volk altijd op het spel staat. Er is een *vijand* (of meerdere vijanden) die deze orde en levenswijze kan bedreigen – en dit feit geeft de bijzondere spanning aan het leven die Schmitt politiek noemt. Die levenswijze kan religieus, moreel of economisch zijn gekleurd (een christelijk of islamitisch volk, een volk dat een liberale grondwet omarmt of juist verafschuwt, een volk dat kapitalisme of communisme wil), politiek bestaat in de bereidheid voor die ‘kleur’ een strijd op leven en dood aan te gaan.

Dit is de ‘eigenlijke’ wereld waarin we leven. In de modernisering ziet Schmitt echter een steeds groter wordende neiging deze ‘eigenlijke’ wereld te vergeten – een poging aan het noodlot van deze wereld te ontsnappen. Hier sluit Schmitt naadloos aan bij de algemene tendens van de ‘conservatieve revolutie’ (zie hiervoor). De moderniteit duidt hij in een in 1929 gehouden voordracht als ‘het tijdperk van neutraliserings- en depolitiserings’

(Schmitt 1987, 79ff). De geleidelijke ontwikkeling van de moderne politieke instellingen, die uitlopen op onze liberale democratie, wordt voortgedreven door de wens zich te bevrijden van de vijandschap – en daarmee van de radicalisering die voor politiek wezenlijk is. De modernisering is echter een tot mislukken gedoemde poging tot de-intensivering van onenigheid onder mensen. Schmitt veronderstelt, om de begrippen van Margalit te hernemen, dat ‘religieuze’ politiek niet een afwijking is maar de standaard. Een volk dat een gemeenschap sticht, verklaart de eigen levenswijze ‘heilig’ en ‘ononderhandelbaar’.

Het liberalisme is bij uitstek een denken over politiek dat wil aanzetten tot ‘de-radicalisering’, maar het miskent volgens Schmitt uiteindelijk zijn eigen radicalisme. De wereld zou na een geslaagde poging tot de-intensivering een mens te zien geven die zichzelf en de ander slechts als mededinger en gespreksgenoot ziet te midden van andere mededingers en gespreksgenoten. Eenvoudig gezegd: alle onenigheid tussen mensen is dan teruggebracht tot een strijd over zakelijke belangen en uitwisseling van meningen (Schmitt 1987, 26 en 68ff). Liberalen hebben uiteraard wel politiek bedreven, maar in strikte zin zijn liberalisme en politiek niet verenigbaar. Het absoluut stellen van de rechten van het individu, de lichamelijke en geestelijke onschendbaarheid van de enkeling, die alleen economisch en deliberatief verkeer toestaat, sluit het ultieme offer dat de politiek vraagt uit. In de liberale wereld zijn priesters evenzo overbodig als politici. De samenleving behoeft nog slechts goed beheer. Wat bovenal in deze volledig gemoderniseerde wereld ontbreekt, is *ernst*. Mensen kunnen winnen en verliezen in het spel dat economie en democratie heet, maar het spel zelf lijkt door niets te worden bedreigd. Deze wereld vooronderstelt een grondige instemming bij voorbaat met de *uitkomst* van alles wat gebeurt als mensen wedijveren om het aanbieden of verwerven van goederen en diensten en alles wat er gebeurt als mensen in de openbare ruimte met woorden strijden om het verwerven van steun voor bepaalde politieke besluiten. De markt heeft altijd gelijk, zegt men dan. Of, de kiezer heeft gesproken en het volk vergist zich nooit. De instemming bij voorbaat van de uitkomst is mogelijk omdat alle deelnemers gelijke rechten en kansen hebben om aan het spel deel te nemen. Behalve deze randvoorwaarde (Rawls zou zeggen: ‘justice as fairness’, rechtvaardig is wat de uitkomst is van een eerlijke procesgang) is er bij voorbaat geen enkele maat voor de uitkomst – ‘anything goes’. Het gebrek aan ernst dat te vinden is in het geloof en het vertrouwen in de uitkomst van vrije economische en democratische processen, onthult een radicaal moreel nihilisme: er is geen maat, behalve dat wat door de voorzienigheid, de onzichtbare hand of de list van de rede tot stand is gekomen. Zolang

mensen deelnemen aan dit spel, stemmen ze in met de uitkomst van het spel. Dat verklaart waarom mensen verbonden met een moderne en liberale wereld zo'n diepe weerzin en grote zorg ervaren bij het verschijnen van het soort spelbrekers die zij extremisten of radicalen noemen: mensen die nog in iets geloven en daarvoor willen strijden. Maar is een 'gederadicalseerde' wereld mogelijk? En is ze de belichaming van het goede leven?

Niemand hoeft zich te verbazen dat na de Eerste Wereldoorlog en na de Russische Revolutie het geloof in de mogelijkheid van deze gedepolitiiseerde wereld ver weg leek. De volkeren waren verwickeld geweest in een slachting van ongekende omvang waarin de gehechtheid aan het eigen volk sterker bleek dan internationale ordeningen zoals de Volkenbond (Schmitt 2001, 54ff). Bovendien leek de Europese wereld nu getekend door een onoverbrugbare tegenstelling tussen twee machtsaanspraken op het gebied van de maatschappelijke orde: moest deze kapitalistisch of communistisch zijn, een burgerlijke of een proletarische politieke orde kennen? Schmitt geeft toe: het leek erop dat Europa de politiek had weten terug te dringen tot een juridisch steekspel, tot economische wedijver en tot technische problemen. Dat leek de uiteindelijke overwinning van alle onenigheid: elk politiek probleem is uiteindelijk een technisch probleem. De techniek gaf echter, aldus Schmitt (1987, 94f), juist een nieuwe mogelijkheid voor intensivering in plaats van de-intensivering. De partij of de natie die zich van de techniek meester wist te maken, kan haar wet aan de wereld opleggen. De paradoxale consequentie van de opkomst van de techniek en het geloof in de techniek, was dat de *mythe* weer belangrijk werd, het verhaal waarmee het menselijke samenleven kon worden geënceneerd. Kortom, de moderniteit die in de vrijheid van de mens had geloofd en had gemeend dat godsdienst en politiek achterhaalde zaken waren, kwam bedrogen uit.

## Het radicale antimodernisme van Leo Strauss

Leo Strauss wordt vaak genoemd als de politieke denker achter het 'neoconservatisme'. Waar is dat 'neoconservatieve' denkers vaak hebben terugverwezen naar Strauss als leermeester (Kristol 1995, 7f), maar doorgaans onder vermelding dat de 'meesterdenker' zelf een kamergeleerde was met nauwelijks enige neiging om zich met de politieke werkelijkheid bezig te houden. De link tussen Strauss en de vermeende neoconservatieve denktank achter de regering Bush blijft een vermetel speculatief bouwwerk (Janssens 2004). De lijn kan gelegd worden, wanneer men geen moeite heeft tussen de volgende

stappen een steekhoudende samenhang te vinden: het begin is de gedachte dat uiteindelijk de rechtvaardiging van alle strijd en oorlog tussen groepen mensen de morele inzet van het menselijk bestaan bloot legt, de volgende stap is het benoemen van die morele inzet: de verdediging van ‘vrijheid’ in de grondende instellingen van een maatschappij (bijvoorbeeld de beginselen vervat in de grondwet van de Verenigde Staten van Amerika), de laatste stap het voeren van een buitenlandse politiek – met oorlog als een mogelijk gevolg – waarin niet alleen de belangen van de VS voorop staan maar dit land ook een leidende rol krijgt in het wereldwijd bevorderen van dezelfde beginselen waarop het land zelf berust. (Dat dit uitgangspunt niet alleen de regering Bush betreft, mag blijken uit deze zin in een toespraak van Barack Obama voor de vergadering van de Verenigde Naties op 24 september 2013: “I believe such disengagement would be a mistake. I believe America must remain engaged for our own security. But I also believe the world is better for it. Some may disagree, but I believe America is exceptional -- in part because we have shown a willingness *through the sacrifice of blood and treasure* to stand up not only for our own narrow self-interests, but for the interests of all.” [Mijn cursivering.]) Het radicalisme dat hier verschijnt, maakt dus deel uit van de gevestigde orde zelf, is een verdediging van die orde tot het uiterste. Dit is de manier waarop een conservatieve grondhouding, meer gericht op bestendigheid van de maatschappelijke en politieke orde dan op idealen van rechtvaardigheid en gelijkheid, toch radicaal kan zijn: de orde zelf is uitdrukking van een morele keuze. Is dit inderdaad de grondgedachte van Leo Strauss?

In zijn kritische bespreking van Schmitts *Der Begriff des Politischen* wijst Strauss (1932) niet de verbinding tussen politiek en oorlog, of beter: tussen politiek en het onderscheid vriend/vijand, af maar de neutraliserende wijze waarop dit onderscheid naar voren komt (Meier 1988). Het lijkt erop dat Schmitt de ‘liberale’ herleiding van het begrip ‘vijand’ tot louter mededinger en antagonist in een debat slechts kritiseert vanwege het vrijblijvende karakter ervan, het gebrek aan ernst in deze opvatting van politiek. Zijn gedachte dat politiek haar spanning ontleent aan de mogelijkheid van een verheving en verscherping van tegenstellingen, lijkt te suggereren dat het begrip ‘vijand’ slechts een uiterste consequentie is van het feit dat mensen met elkaar wedijveren en van mening verschillen – uiteindelijk een even ‘liberaal’ begrip van politiek als hij zelf afwijst. Wat Schmitt en het door hem verfoeide liberalisme delen is het *nihilistische* uitgangspunt van de moderne wereld: er is geen absolute maatgevende orde die politiek handelen of een politieke orde kan legitimeren. Een werkelijk *ernstige* opvatting van de strijd – die de strijd niet ziet als iets wat nu eenmaal bij de menselijke natuur hoort – is, in de



ogen van Strauss, slechts mogelijk wanneer de strijd tussen mensen kan worden geduid als een strijd tussen moreel hoogstaande en moreel verderfelijke regiemens. Kortom, de inzet van politiek is het streven naar 'het beste regiem'.

In zijn *Natural Right and History* vestigt Leo Strauss de aandacht op de tanende hartstocht waarmee de burgers van de VS hun eigen grondwet uitdragen en in handelen omzetten: een zekere verslapping van hun 'faith' in deze beginselen (Strauss 1953, 1) – een gebrek aan 'religieuze' politiek dus. De VS is weliswaar "the most powerful and prosperous of the nations of the earth" geworden, maar heeft er moeite mee de eigen grondslag als iets anders te zien dan als een historische verwijzing, terwijl de stichters zelf nog spraken van een worteling van de grondbeginselen in het natuurrecht opgevat als goddelijke scheppingsorde. Het radicale karakter van deze uitspraak wortelt in de aanname dat het mogelijk is een maatgevende orde te denken die een onderscheid toelaat tussen beschaafde en barbaarse regiemens. Op gelijke wijze hekelt hij de politieke leiders die te laat onderkenden dat met de opkomst van het nationaalsocialisme een morele grens overschreden werd die geen tolerantie toestaat. Het Westen – en daarmee het beschaafde deel van de wereld – lijkt de heerschappij die het in de negentiende eeuw had opgebouwd te hebben opgegeven: "The crisis of the West consists in the West's having become uncertain of its purpose" (Strauss 1964, 3).

Niet iedereen is het erover eens hoe ernstig men dergelijke opmerkingen moet nemen. Strauss had zelf slechts voor één zaak belangstelling: het lezen van de klassieke teksten op het gebied van de politieke filosofie. Niettemin is deze 'antimoderne' wending radicaal te noemen. Leo Strauss meent dat de mentaliteit die in de moderne tijd opkomt en uiteindelijk in de twintigste eeuw de overhand neemt, volstrekt ongeschikt is om het beschavingspeil van een samenleving overeind te houden. De moderne, liberale mens is niet meer in staat of bereid om de hartstocht voor de publieke zaak op te brengen die nodig is voor de verdediging van de orde die hem zijn vrijheid waarborgt. Daarmee formuleert Strauss voor de politiek evenzeer de graad van intensivering als maatstaf, maar geeft daaraan een andere wending dan Schmitt doet. Hij zag de voormoderne politieke denkers als voorbeeld hoe het nog wel kan, maar de moderne politieke filosofie heeft het geloof in een morele fundering van politieke orde verloren. De verwerping van het christendom als levensbeschouwelijke grondslag van de samenleving steunt weliswaar op het ontwerp van een ander levensbeschouwelijk fundament dat tot uiting komt in de Verlichting, maar ondermijnt tegelijk de mogelijkheidsvoorwaarden van een levensbeschouwelijke basis. Strauss legt vooral de nadruk op het eerste punt en wijst op de opkomst van een denken dat het geloof in een universele

maatgevende orde verzwakt of zelfs vernietigt door het historiseren van het morele denken zelf: goed en kwaad is een historisch relatief onderscheid, en kan als zodanig nog slechts voorwerp zijn van beschrijvende studies van ‘culturen’. Een maatstaf voor het beoordelen van ‘culturen’ en een rangorde van ‘culturen’ is dan altijd cultuurgebonden en dus partijdig. Het radicalisme van Leo Strauss zou er dan in bestaan tegen het heersende en moderne relativisme – dat uiteindelijk een nihilisme zal blijken: de ontkenning van het bestaan van een maatgevende orde – de voormoderne overtuiging van de mogelijkheid van een beslissende maat open te houden. Dat betekent niet dat Strauss beschikt over een definitief antwoord op de vraag wat volgens het natuurrecht goed en kwaad is, maar wel denkers die de vraag stellen hoger acht dan denkers die dit hebben opgegeven of zelfs de vraag voor zinloos houden.

Hier blijkt radicalisme en een in bepaald opzicht ‘reactionair’ (want anti-modern) conservatisme samen te vallen: het Westen moet zijn verwijzing naar de klassieke en dus grondleggende teksten behouden. Een westerse beschaving die niet langer haar ‘heilige teksten’ hoogacht, dat wil zeggen zich niet langer gebonden acht aan ‘Athene’ en ‘Jeruzalem’, maar veeleer de vrijheid van meningsuiting en drukpers koestert, verandert de publieke zaak in een grondloze en mateloze openbaarheid. Openbaarheid is dan nog slechts een ruimte waarin ieder zijn of haar hart kan luchten, waarbij een mogelijke consensus slechts de toevallige uitkomst zal zijn van de uitwisseling van meningen. Openbaarheid is niets anders dan de vrije markt volgens welke de welvaart de uitkomst is van de wisselwerking van vraag en aanbod, of de democratische politieke arena volgens welke regeringsbeleid de uitkomst is van vrije wedijver tussen partijen. De moderne maatschappij kent slechts een openheid naar de toekomst als de uitkomst van de vrije beslissingen van het heden, maar geen enkele binding meer aan het verleden. Maar, zo zal Allan Bloom (1987) zijn leermeester nazeggen, deze openheid is in feite een afsluiting van het geestelijk leven van de vraag waarom het ‘eigenlijk’ draait: de vraag naar het goede leven.

Wat Europa betreft, heeft Rémi Brague (1992) deze gedachte op oorspronkelijke wijze uitgewerkt door te wijzen op een eigenaardigheid van de Europese cultuur die hij aanduidt als ‘de Romeinse weg’. De Romeinen hadden grote bewondering voor de Griekse cultuur – de tragedies, de filosofie – maar op een bijzondere wijze. Deze cultuur gold als een ‘buiten’ waarnaar voortdurend verwezen werd, maar die niet toegeëigend werd als de grondslag van de Romeinse cultuur zelf. Door deze ‘excentrische identiteit’ ontstond de mogelijkheid om steeds weer de eigen grondslag te doordenken zonder het idee van een grondslag te laten vallen. Op dezelfde wijze heeft het christendom – dat

door en door Romeins is in dit opzicht – zich tot de joodse traditie verhouden: de teksten bleven behouden als het Oude Testament, terwijl een eigen uitleg mogelijk bleef in het Nieuwe Testament, de conciliaire teksten, de geschriften van de kerkvaders enzovoort. De moderne cultuur neemt echter afstand van deze ‘Romeinse weg’ door een soort ‘marcionisme’ te omarmen (Brague 1992, hoofdstuk IX). Marcion was een volgeling van Paulus die een grote invloed uitoefende in het vroege christendom maar wiens leer uiteindelijk tot heterodoxie werd verklaard. Hij zag eerder een volstrekte breuk tussen jodendom en christendom, tussen de Schepper-God van het Oude Testament en de Verlosser-God van het Nieuwe Testament. Van hem mocht het Oude Testament vervallen. De moderniteit als ‘marcionisme’ duidt dus op het algehele verdwijnen van een cultuur die zich verbonden acht met teksten met een stichtend karakter – een cultuur met wortels.

### Hoe radicaal is het (neo)conservatisme?

Panajotis Kondylis besluit zijn monumentale studie naar het ‘conservatisme’ (een verandering in terminologie die het verschijnsel als geheel moet onderscheiden van zijn bijzondere verschijningsvormen) met de krachtige stelling: “Der Konservativismus als konkrete geschichtliche Erscheinung, die von einer fest umrissenen Ideologie begleitet wurde, ist längst tot und begraben” (Kondylis 1986, 507). Het begrip doet weliswaar nog steeds dienst in het doorgaande gevecht tussen ‘links’ en ‘rechts’, maar dan alleen om beperkt polemische motieven. De eerste partij ziet zichzelf als ware vertegenwoordiger van de vooruitgang en ziet de andere partij als ‘conservatief’, en omgekeerd ziet de tweede partij zich als behoeder van een samenleving die zich tegen “massendemokratischen und sozialstaatlichen Tendenzen” verzet. Voor een belangrijk deel aansluitend bij het in het begin aangehaalde opstel van Huntington ziet Kondylis, grofweg gezegd, het ‘conservatisme’ als een verzamelnaam voor alles wat zich in de verschillende ontwikkelingsstappen verzette tegen moderniseringsprocessen, waarbij de concrete gedaanten ervan door de bijzondere omstandigheden bepaald zijn. Zijn slotstelling zegt dat er geen werkelijk verzet meer is tegen de modernisering, maar alleen nog maar onenigheid in de moderne maatschappij over de richting en de snelheid ervan. Het radicalisme van het conservatieve denken en handelen is nog slechts een echo van een voorbijge strid die geen enkele zin meer heeft. In wezen komt dit neer op de gedachte dat de spiegelbeeldige verhouding tussen het conservatisme als meer of minder radicale stellingname voor het behoud of herstel van een

bepaalde maatschappelijke orde en het radicalisme als het al of niet gewelddadige streven een bepaalde maatschappelijke orde te ontwrichten, omver te werpen, of te vervangen door een andere maatschappelijke orde, nog slechts een schijnvertoning is. De idee dat er groeperingen zijn die de democratische rechtsorde ondermijnen en dat er dus waakzaamheid geboden is en zelfs een bereidheid om met alle middelen deze orde te behoeden, kan dan niet meer ernstig worden genomen. Wat moeten we ons eigenlijk voorstellen bij het behoud of de ondermijning van de maatschappelijke en politieke orde? Zijn dat nog zinvolle begrippen? En verwijzen ‘radicalisme’ en ‘conservatisme’ dan nog wel naar een werkelijkheid die onze aandacht verdient?

Bezien we een denker als Irving Kristol (1920-2009), die het begrip ‘neoconservatisme’ heeft gemunt, dan blijkt daar inderdaad op sommige punten geen sprake meer te zijn van een grondig verzet tegen modernisering: hij verdedigt de vrije markt en de ontwikkelde staat. In de lijn van Leo Strauss gaat de zorg van dit ‘neoconservatisme’ uit naar de culturele of geestelijke dimensie van de samenleving. Zijn radicaliteit bestaat er dan in de economische en politieke vrijheid op te vatten als de kern van de moderne maatschappelijke orde, maar tegelijk deze orde te koppelen aan een vooronderstelde *gezindheid* die vereist is om de orde in stand te houden. Het opeisen van culturele en geestelijke vrijheden is kenmerkend voor de bewegingen die vanaf de jaren zestig de laatste autoritaire kanten van de maatschappij aanvallen en zich inzetten voor emancipatoire en egalitaire idealen. Deze bewegingen keren zich uiteindelijk tegen de grondslagen van de maatschappelijke en politieke orde – de vrije markt en de democratische rechtsorde.

Conservatief zijn betekent ook voor Kristol het besef dat we leven in een tijd van verval: de kwaliteit van cultuurdragers was in het verleden beter dan in het heden (Kristol 2011, 130). Nog uitdrukkelijker geldt dit voor Allen Bloom (1987) die de ondergang van de westerse maatschappij ziet in het teloorgaan van de schriftelijke overlevering die deze beschaving heeft gemaakt tot wat ze is. Kristol is op dit punt helder: “The three pillars of modern conservatism are religion, nationalism, and economic growth. Of these, religion is easily the most important because it is the only power that, in the longer term, can shape people’s characters and regulate motivation” (Kristol 2011, 293). In 1998 raadt Kristol de Amerikaanse Conservatieven aan ‘religieus rechts’ ernstig te nemen. De vrijheid die Kristol verdedigt, dient bovenal het behoud van de grondslagen van de maatschappij: het voortbestaan van de markt (economisch handelen) en de daaraan ten grondslag liggende deugden. Kapitalisme vooronderstelt moraal en religie, niet een geestelijk nihilisme als omgeving. Elke maatschappij moet zich beschermen tegen de mogelijkheid van een

zelfvernietigend nihilisme (1995, 103). Kapitalisme vooronderstelt burgers die geloven in het kapitalisme (of in de waarden die het ondersteunen). Daarom verzet Kristol zich tegen de bevrijding van dit burgerlijke *ethos* die door de ‘tegencultuur’ wordt nagestreefd: het nihilisme verzet zich tegen cultuur of beschaving als zodanig. “The ethos of our current counterculture is, instead, the ethos of a carnival. It is cynical, nihilistic, and exploitative; it is candidly sensationalistic and materialistic” (Kristol 1995, 146). Kenmerkend voor deze tegencultuur is een eigen uitleg van tolerantie die ertoe tendeert niet de religie te vrijwaren van bemoeienis of hindernis, maar integendeel onverschilligheid predikt: het maakt niet meer uit wat men gelooft. Kristol verzet zich met klem tegen een vorm van tolerantie die de *vraag* naar een gezamenlijke maatstaf voor de wijze waarop mensen in de openbare ruimte handelen voor onzinnig houdt: “I do not understand the view – becoming ever more popular – that mental illness in our decadent society is a positive sign of health, and that schizophrenics are in closer touch with ultimate reality than the rest of us. I do not think homosexuality is normal; I distrust drugs, and I do not find pornography all that readable” (Kristol 1983, 24). Kristol schreef deze zinnen in 1968, in de jaren van de opkomst van de ‘tegencultuur’. Niet lang daarna, in 1971, schreef hij zijn geruchtmakende artikel tegen pornografie: ‘Pornography, Obscenity, and the Case for Censorship’ (Kristol 1983, 43-54). Kortom, het neoconservatisme verzet zich tegen de idee dat de maatschappelijke systemen *immuun* zijn geworden voor de persoonlijke overtuigingen van mensen, en dus onaangetaast blijven door mensen die hun eigen weg in het leven zoeken. Het blijft vasthouden aan een idee van ‘religieuze’ politiek (Margalit): elke maatschappelijke en politieke orde berust op een grondslag die onaantastbaar en dus heilig moet zijn en die geen inschikkelijkheid verdraagt. En dus kan politiek ook niet vrijblijvend zijn, maar vereist het nemen en dragen van de verantwoordelijkheid deze grondslag te verdedigen tegen vijanden. Kristol keert zich dan ook – zoals ‘revolutionaire conservatieven’ als Schmitt – tegen onpatriottische intellectuelen die een krachtige buitenlandse politiek afwijzen in naam van humanitaire beginselen. “The intellectuals, in contrast, are bemused by dreams of power without responsibility, even as they complain of moral responsibility without power” (Kristol 1995, 91; zie ook Kristol 2011, 192-193).

## Besluit

Een meer recent voorbeeld van een potentieel radicaal-neoconservatieve zorg is de verontwaardiging en de roep om waakzaamheid die weerklonk toen een onderzoek bekend werd waaruit bleek dat een bepaalde bevolkingsgroep (te weten moslims) meer hecht aan haar godsdienstige overtuiging dan aan trouw aan de grondwet, zoals men ook ooit meende dat rooms-katholieken niet aan de politiek konden deelnemen omdat hun loyaliteit meer bij Rome dan bij de Nederlandse staat zou liggen. Een dergelijke eis aan burgers om hun trouw aan de politieke gemeenschap hoger te stellen dan de eigen overtuiging lijkt zelf een radicale ondertoon te kennen. Ze eist van de burger een bepaalde gezindheid en roept daarmee een tegenstelling tussen orthodoxie en heterodoxie in het leven. Ook hier lijkt de vooronderstelling te zijn dat een institutionele orde slechts kan voortbestaan wanneer de burgers onvoorwaardelijk trouw zijn aan de grondbeginselen van die orde. En dus: dat de orde bedreigd wordt, wanneer de binding verslapt of zelfs verdwijnt. Deze vooronderstelling roept het spiegelbaar behoud/ondermijning in het leven dat conservatisme en radicalisme gemeen hebben.

Maar is het – met de diagnose van Carl Schmitt in het achterhoofd – niet voorstelbaar dat de modernisering nu juist bestaat in de neutralisering en depolitisering van de maatschappij en daarmee in het verdwijnen van het onderscheid tussen vriend (behoud van de orde) en vijand (ondermijning van de orde)? De markt oftewel het economische systeem herleidt immers alles tot consumptieve voorkeuren waarvoor een aanbod geschapen kan worden zonder dat ook maar één voorkeur het systeem zelf aantast. Zou dit niet ook kunnen gelden voor een politiek systeem waarvan het functioneren elke voorkeur in zich opneemt? Of voor een cultureel systeem waarin iedere levenswijze of levensstijl een plaats vindt? Wie meent dat de maatschappelijke orde verbonden blijft aan een bepaalde gezindheid van de deelnemers, hoe ruim ook omschreven, moet bepaalde voorkeuren uitsluiten – die dan ‘radicaal’ of ‘extreem’ heten. Wie dit verder onderzoekt zal snel vaststellen dat de eigenheid van dit radicalisme erin bestaat eigen aanspraken of voorkeuren absoluut te stellen. Kortom, wezenlijk voor het radicalisme is de weigering de neutralisering en depolitisering te aanvaarden, en het eigen standpunt als een van de vele standpunten op te vatten die in het spel van de systemen meedoen. Maar als dit zo is, dan leidt het erkennen van de aanspraken van het radicalisme – te weten de mogelijkheid de bestaande orde te ondermijnen – ook tot een spiegelbeeldig radicalisme: de verdediging van de bestaande orde en de grondslag daarvan. “De liberale staat is onverenigbaar met religieus fundamentalisme”

(Habermas 2013, 291): dat beide niet in één maatschappij kunnen samengaan, maakt de verdediging van ‘de liberale staat’ als het erop aankomt onvermijdelijk even radicaal of fundamentalistisch als de krachten van de ondermijning zelf.

## Literatuur

- Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst (2013),  
*Links activisme en extremisme in Nederland. Divers en diffuus, wisselvallig en wispelturig*,  
 Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.
- Bloom, Allan (1987),  
*The closing of the American mind*, New York: Simon and Schuster.
- Bloom, Allan (1991),  
 Justice: John Rawls versus the tradition of political philosophy, in: Bloom, Allan, *Giants and Dwarfs. Essays 1960-1990*, New York: Touchstone (Simon & Schuster), 648-662.
- Bolz, Norbert (1989),  
*Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*,  
 München: Wilhelm Fink Verlag.
- Brague, Rémi (1992),  
*Europe, la voie romaine*, Paris: Editions Critérion [Nederlandse vertaling: *Europa, de Romeinse weg*, Klement-Pelckmans, Zoetermeer/Kapellen 2013].
- Habermas, Jürgen (2013),  
 Politik und Religion, in: Graf, Friedrich Wilhelm & Heinrich Meier (red.), *Politik und Religion: Zur Diagnose der Gegenwart*, München: Verlag C.H. Beck, 287-300.
- Huntington, Samuel (1957),  
 Conservatism as an Ideology, in: *The American Political Science Review*, 51/2, 454-473.
- Janssens, David (2001),  
 De nieuwe wereldorde en het beste regime: de neoconservatieven, de straussianen en Leo Strauss, in: *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, 3, 269-287.
- Kondylis, Panajotis (1986),  
*Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kristol, Irving (1983),  
*Reflections of a Neoconservative. Looking Back, Looking Ahead*, New York: Basic Books.
- Kristol, Irving (1995),  
*Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*, New York: The Free Press.
- Kristol, Irving (2011),  
*The Neoconservative Persuasion. Selected Essays 1942-2009*, New York: Basic Books.

Margalit, Avishai (2010),

*On compromise and rotten compromises*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Meier, Heinrich (1988),

*Carl Schmitt, Leo Strauss, und 'Der Begriff des Politischen'. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart: Metzler:

Mohler, Armin (1989),

*Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch [Dritter/vierter um einen Ergänzungsband mit Korrigenda erweiterte Fassung]*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. [De eerste uitgave is uit 1950 op basis van een proefschrift uit 1949 : *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932: Grundriss ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart: Friedrich Vorwerk. In de laatste uitgave van dit werk ontbreekt het algemene diagnostische verhaal: Armin Mohler, Karlheinz Weissmann, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch [Sechster völlig überarbeitete und erweiterte Auflage]*, Ares Verlag, Graz 2005.]

Morat, Daniel (2007),

*Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920-1960*, Göttingen: Wallstein Verlag.

Muller, Jerry Z. (1987)

*The Other God that Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*, Princeton: Princeton University Press.

Rawls, John (1997),

The Idea of Public Reason Revisited, in: *The University of Chicago Law Review*, 64/3, 765-807.

Schmitt, Carl (1935),

Die Verfassung der Freiheit, in: *Deutsche Juristen-Zeitung*, 40, 1133-1135.

Schmitt, Carl (1985),

*Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot [oorspronkelijk 1922/1934].

Schmitt, Carl (1987),

*Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin: Duncker & Humblot.

Strauss Leo (1932),

Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, in: *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 67/6, 732-749.

Strauss, Leo (1953),

*Natural Right and History*, Chicago/London: The University of Chicago Press.

Strauss, Leo (1964),

*The City and Man*, Chicago/London: The University of Chicago Press.



## Richtlijnen voor auteurs

Wilt u een bijdrage plaatsen in dit tijdschrift, stuur uw tekst als elektronisch document naar [f2hlgjansma@hetnet.nl](mailto:f2hlgjansma@hetnet.nl). U kunt het ook op diskette of cd-rom sturen naar: Redactie *Religie & Samenleving*, Achterweg 66, 9269 TP Veenwouden.

Een bijdrage mag niet langer zijn dan 7000 woorden. Een artikel moet vergezeld gaan van een Engelstalige samenvatting van circa 150 woorden waarin de probleemstelling duidelijk wordt verwoord. Met het artikel ontvangen wij graag een korte, alfabetisch-gerangschikte lijst van literatuurverwijzingen, en enkele relevante personalia.

Maak duidelijk onderscheid tussen de verschillende tussenkopjes: maak tussenkopjes van de eerste orde vet, die van de tweede orde cursief. Beperk het aantal eindnoten. Voeg geen eindnoten in met de eindnoot-functie van MSWord, maar zet de eindnootnummers in de tekst in superscript. Gebruik zoveel mogelijk de nieuwe officiële spelling volgens de Woordenlijst Nederlandse taal.

Zorg dat uw artikel is gemaakt in een gangbaar elektronisch bestandsformaat (bij voorkeur MSWord). Lever de tekst aan zonder opmaak, als 'platte' tekst. Plaats eventuele figuren en afbeeldingen niet in het artikel zelf, maar lever deze afzonderlijk aan in de originele bestandsformaten (jpeg, excel, powerpoint). Geef in uw artikel aan waar de figuren en de bijschriften moeten komen te staan. Maak tabellen wel op in MSWord en plaats deze in het artikel.