

RUUD PETERS

‘Regerende bij de gratie Gods en gebonden aan Zijn wetten?’

Godsdienst en politiek in islam en christendom

INLEIDING

Veel politici beweren tegenwoordig met grote stelligheid dat de integratie van de vooral islamitische immigranten mislukt is en dat de multiculturele samenleving een illusie is. De oorzaak wordt er dan in één adem bij genoemd: de islamitische cultuur, die achterlijk zou zijn, haaks zou staan op de westerse normen en waarden en daardoor een obstakel zou vormen voor integratie. In het debat hierover, waarin de islamitische cultuur doorgaans als uniform en onveranderlijk wordt voorgesteld, hebben zich een aantal *topoi* ontwikkeld die naar willekeur als verklaringen naar voren worden geschoven: afwezigheid van het gelijkheidsbeginsel tussen geslachten en godsdiensten, de autoritaire verhoudingen in gezin en opvoeding en de afwezigheid van een scheiding tussen kerk en staat.

In dit artikel zal ik niet de integratieproblemen bagateliseren. Het valt niet te ontkennen dat die er zijn. Waar ik hier stelling tegen wil nemen is de voorstelling dat de oorzaak van de problemen vooral bij de moslimse allochtonen zelf ligt en dat vooral de islam of de islamitische cultuur hiervoor verantwoordelijk is. Dit is een simplificatie die het zicht op de werkelijkheid vertroebelt en niet als basis kan dienen voor een heldere discussie, laat staan voor het formuleren van effectieve beleidsmaatregelen. Sterker nog, dergelijke verklaringen kunnen een averechtse werking hebben. Onder invloed van 11 september en de opkomst van de LPF in Nederland is de houding van allochtone

Nederlanders ten opzichte van de islam verhard. Wanneer de islam en de islamitische cultuur voortdurend in de beklagdenbank worden geplaatst, bestaat het gevaar dat ook goed geïntegreerde moslims buitengesloten worden en zich hier niet meer thuis voelen. Dit kan ertoe leiden dat zij het vertrouwen in de Nederlandse maatschappij waarvan zij deel uitmaken, verliezen en dat de jonge allochtonen zich meer op hun eigen groep, eigen identiteit en cultuur oriënteren. Dit zal de integratie zeker niet bevorderen. Het is daarom van belang om de publieke uitspraken over de islam kritisch te volgen en na te gaan of ze gefundeerd zijn of dat het gaat om niet meer dan vooroordelen.

Een van de uitspraken die men regelmatig hoort is dat de islam geen scheiding kent 'tussen kerk en staat'. Dit wordt zo vaak beweerd en met zo'n mate van gezag en stelligheid dat het lijkt alsof bewijs hiervoor overbodig is. Zoals uit het hieronder aangehaalde citaat van Pim Fortuyn blijkt, wordt met deze bewering geïmpliceerd dat moslims problemen hebben met de moderne, seculiere staatsinrichting.

'Wellicht het meest essentiële terrein waarop het conflict tussen de westerse samenleving en de islamitische cultuur zich doet gelden is dat van de relatie tussen kerk en staat. Het spreekt dan ook voor zich dat dit verschilpunt een belangrijke rol zal spelen in het debat over de invulling van het concept van de multiculturele samenleving. Laat er dan ook van meet af aan geen onduidelijkheid over bestaan dat de scheiding tussen kerk en staat, die bepalend is voor onze samenleving, niet iets is waarover valt te marchanderen.'¹

Dergelijke uitspraken wekken de schijn van partijdigheid, juist omdat in deze context doorgaans de kleine – Nederlandse – rechts-christelijke partijen niet betrokken worden. Toch verzetten ook die zich met grote stelligheid tegen de scheiding tussen godsdienst en politiek, getuige

het volgende citaat uit het beginselprogramma van de Staatkundig Gereformeerde Partij (art. 3)

‘De overheid is als dienaar van Gods in haar ambt onvoorwaardelijk onderworpen aan Gods Woord en Wet, waarnaar zij geoordeeld zal worden. Bij de uitoefening van haar ambt dient zij zorg te dragen voor de inrichting van de samenleving overeenkomstig de in Gods Woord geopenbaarde normen en voor de naleving van die normen.’

In dit artikel wil ik daarom nader ingaan op de geldigheid van de bewering dat de ‘islamitische cultuur’ problemen heeft met ‘de scheiding van kerk en staat’. Omdat er ook vaak beweerd wordt dat er op dit punt principiële verschillen tussen islam en christendom bestaan, zal ik eerst aandacht besteden aan de geschiedenis van de verhouding tussen godsdienst en politiek in beide religies. Vervolgens richt ik de blik op het heden en ga na in hoeverre de politiek, zowel in West-Europa als in de wereld van de islam, een proces van secularisatie heeft doorgemaakt en of de islam bijzondere kenmerken vertoont die de opvattingen van in onze landen wonende moslims eenduidig beïnvloeden. Ik zal dat voor de islamitische wereld doen aan de hand van de situatie in Saoedi-Arabië, Marokko en Turkije, omdat in deze landen de banden tussen godsdienst en politiek zeer uiteenlopen en omdat uit de laatste twee landen de meeste Belgische en Nederlandse moslims afkomstig zijn.

Maar eerst een precisering. De uitdrukking ‘scheiding van kerk en staat’ is ontstaan in een christelijke context en slaat op het staatkundige principe, opgekomen met de Verlichting, dat kerken als organisatie geen institutionele rol in de politiek mogen spelen. Daarnaast houdt het principe in dat de overheid de godsdienstuitoefening vrij laat en aan geen kerkgenootschap een geprivilegieerde positie toekent, bij voorbeeld als staatskerk. Wanneer men stelt dat de islam geen ‘scheiding tussen kerk en staat’ kent, dan is

dat onnauwkeurig geformuleerd: de islam kent geen kerkgenootschappen. Wel bestaat er historisch een sterke band tussen de godsdienst en de staat. Ik zal nagaan in hoeverre die band anders is dan de band tussen religie en politiek die in veel West-Europese landen bestaat.

HISTORISCHE ACHTERGROND

In het jaar 833 vaardigde de Abbasidische kalief al-Ma'mûn (813-833), de leider van het gehele islamitische rijk, dat zich toen uitstreckte van Spanje tot Centraal-Azië, een decreet uit dat bepaalde dat alle officiële hoogwaardigheidbekleders de leer van het geschapen zijn van de koran moesten onderschrijven. Volgens de traditionele doctrine was de koran, Gods woord, ongeschapen omdat hij een attribuut van God was, namelijk Gods spreken. De Mu'tazilitische theologen, die voor het eerst de principes van de Griekse logica in hun debatten toepasten, hadden tegengeworpen dat het ondenkbaar was dat er naast God nog iets ongeschapen zou bestaan. Zij voerden aan dat de koran niet gelijkgesteld kon worden met Gods spreken, en dat hij beschouwd moest worden als het resultaat van Gods gebruik van zijn spraakvermogen en dus geschapen was.

De maatregel en de daaruit voortvloeiende vervolging van hoge ambtenaren, stuitte op grote weerstand en werd zestien jaar later onder kalief al-Mutawakkil weer ingetrokken. De algemeen aanvaarde verklaring voor de uitvaardiging van dit decreet is dat de kalief wilde bevestigen dat hij leergezag in geloofszaken bezat. Zijn pogingen leden echter schipbreuk. De collectieve macht van de godsdienstgeleerden, de *oelema*, bleek te sterk te zijn. Nadien hebben de politieke machthebbers niet meer getracht in te grijpen in de inhoud van de geloofsleer en het religieuze recht. Uit deze episode blijkt dat er zich in de vroege geschiedenis van de islam een functionele scheiding tussen

politiek en godsdienst ontwikkeld heeft. Deze was echter niet vanaf het begin gegeven.

De islam ontstond in de zevende eeuw op het Arabische schiereiland, in een tribale maatschappij waar geen staatsorganisatie bestond. Toen de godsdienst zich onder leiding van zijn stichter, Mohammed, begon te organiseren, gebeurde dit in de vorm van een staat. Anders dan in het christendom, ontstond er dus geen aparte organisatie van de religie. Waar het christendom uitgaat van de uitspraak van Jezus: 'Geef dan aan de keizer wat van de keizer is en aan God wat van God is.' (Marcus 12:17; Lucas 20:25), is in de islam het betalen van de *zakaat*, een vorm van vermogensbelasting geheven door de staat, een van de vijf fundamentele religieuze plichten van iedere moslim. Dat de gemeenschap van de vroege moslims zich als staat organiseerde had tot gevolg dat de juridische ordening van de gemeenschap ook tot het gebied van de religie gerekend werd. Wie echter bevoegd was om die ordening vast te stellen lag aanvankelijk niet vast.

Na de dood van de profeet Mohammed in 632, was het onduidelijk wie hem moest opvolgen en welke bevoegdheden zijn opvolger had. Er bestond geen twijfel over dat de nieuwe leider, de kalief, de politieke leider van de gemeenschap was en geen boodschapper van God zoals Mohammed dat was geweest. Maar aan welke vereisten hij moest voldoen lag nergens vast. De sektarische afscheidingen gedurende de eerste decennia na de dood van Mohammed waren dan ook een gevolg van politieke conflicten over zijn opvolging. De *sji'ieten* huldigden een dynastiek principe en waren van mening dat alleen verwanten van Mohammed als leider gekwalificeerd waren. Anderen gingen uit van een meer democratisch model en stelden dat iedere vrome moslim leider kon worden mits hij de steun van de gemeenschap had. De *soennitische* meerderheid, die de zittende kaliefen steunde, stelde als eis dat de leider van de gemeenschap lid moest zijn van dezelfde stam als Mohammed, de *Quraysh*, de stam waartoe ook de regerende dynastie behoorde.

Aanvankelijk deden de heersers ook uitspraken op het gebied van de godsdienst en de religieuze wet. Maar in de loop van de achtste eeuw ontstond er geleidelijk een aparte groep van religieuze specialisten die zich de interpretatie van de teksten en dus het vaststellen van theologische en juridische doctrines als monopolie toe-eigende ten koste van de politieke machthebbers. Het decreet van al-Ma'mûn was de laatste poging om dit monopolie te breken. Vanaf dat moment bestonden er twee machtscentra in het islamitische rijk en, later, na het uiteenvallen van dat rijk ook in de afzonderlijke staten: het politieke gezag van de heerser en het ideologische gezag van de *oelema*. De heerser moest zich aan de *shari'a* houden, waarvan de inhoud door de *oelema* vastgesteld werd op basis van hun interpretatie van de koran en de overgeleverde uitspraken van de profeet. Anderzijds konden de heersers *oelema* in belangrijke staatsambten (rechters) benoemen en waren de *oelema* van de staatsmacht afhankelijk

De *shari'a* is gebaseerd op de koran en de overgeleverde uitspraken van de profeet en kan daarom als een religieuze wet beschouwd worden. Dit blijkt overigens ook uit de inhoud. Naast regels op gebieden die wij ook als recht beschouwen zoals familie- en erfrecht, contractenrecht en strafrecht, vinden we ook regels over zuiver religieuze verplichtingen zoals bidden, vasten en voedselvoorschriften. Bovendien worden ook richtlijnen gegeven over de gevolgen van bepaalde gedragingen in het hiernamaals, met andere woorden of men voor bepaalde handelingen na de dood beloond of bestraft wordt. De *shari'a* beoogt dus niet alleen de maatschappij te ordenen en regels te geven over conflicterende belangen, maar ook richtlijnen te geven voor het zielenheil in het hiernamaals.

De godsdienstgeleerden waren niet in een organisatie verenigd en er was geen instantie die namens hen kon spreken. Het leergezag berustte bij hen als collectief. Dat er toch geen anarchie ontstond op het gebied van de interpretatie van de goddelijke wet was te danken aan het ontstaan

en de acceptatie van het begrip rechtsschool (*madhhab*). Dit was geen onderwijsinstelling, maar een school in de betekenis van richting, zoals je scholen hebt in de schilderkunst of de filosofie. Er bestonden verschillende rechtsscholen naast elkaar. Zo'n rechtsschool bestond uit een corpus van meningen, toegeschreven aan een of meer 'founding fathers', juristen uit de achtste en negende eeuw. Geleidelijk vatte de mening post dat aanhangers van een bepaalde rechtsschool de meningen van die stichters moesten accepteren en daar niet van mochten afwijken. Wel konden ze regels formuleren voor gevallen die nog geen onderwerp van discussie waren geweest. Op deze wijze ontstonden vier canonieke juridische doctrines, die naast elkaar bestonden en als even orthodox beschouwd werden. Hoewel elke moslim zijn eigen rechtsschool kon volgen, was de aanhang van deze scholen vooral regionaal gedistribueerd. Dit werd bevorderd doordat heersers doorgaans aan één rechtsschool de voorkeur gaven en alleen rechters van een bepaalde school benoemden. Dus hoewel er geen formele organisatie van de godsdienst bestond, ontwikkelde zich toch een aantal naast elkaar bestaande en als even orthodox en gezaghebbend beschouwde tradities.

Hoewel er een functionele scheiding was tussen het gebied van de godsdienst en dat van de politieke macht, probeerden de heersers en de godsdienstgeleerden invloed uit te oefenen op elkaars terrein. De legitimatie van de heersers berustte op religieus-juridische sanctionering door de *oelema*. Dezen konden hun in bepaalde gevallen deze goedkeuring onthouden. De gehoorzaamheid van de onderdanen houdt op waar deze tot het begaan van zonden leidt, luidde het adagium. Toch waren de geleerden niet snel geneigd om met een beroep hierop de opstand te prediken. Daarvoor hechtten zij teveel aan maatschappelijke orde en politieke stabiliteit. De overlevering en interpretatie van de heilige teksten en de uitleg en vaststelling van de *shari'a* was het domein van de geleerden, maar aan

de andere kant kon de *shari'a* niet als rechtssysteem functioneren zonder handhaving door de overheid. Bovendien kon de overheid door middel van benoemingen in concrete gevallen de meningen van de geleerden trachten te beïnvloeden. Deze verhouding begon pas in de loop van de negentiende eeuw te verschuiven.

In het christendom² lag de verhouding tussen godsdienst en politiek net zo weinig vast als in de islam. Kerk en staat hadden in principe hun eigen terrein, maar er was een voortdurende strijd om invloed. Na de aanvaarding van het christendom als staatsgodsdienst van het Romeinse Rijk in de vierde eeuw, was de keizer het hoofd van de staat en de kerk. Hij benoemde de belangrijkste functionarissen. Alleen wat betreft moraal en geloof was hij ondergeschikt aan de kerkelijke autoriteiten. In een beroemde brief van paus Gelasius (gest. 494) wordt gesproken over de plicht van de keizer om zich aan de bisschoppen te onderwerpen in religieuze zaken, terwijl de bisschoppen hem moeten gehoorzamen wat betreft de wetten die voor de openbare orde zijn gemaakt. Uitgangspunt was dat de gemeenschap der christenen aan twee vormen van bestuur onderworpen was: aan het priesterschap en aan de wereldlijke heerschappij, ieder op zijn eigen terrein.

Na de val van het West-Romeinse Rijk en de opkomst van onafhankelijke koninkrijken in West-Europa, bleven de verhoudingen gelijk: de koning was de hoogste kerkelijke gezagsdrager binnen zijn eigen rijk en zijn bewind werd door de kerk gelegitimeerd als een door God ingestelde heerschappij. Maar de kerk stelde de morele regels en voorwaarden waaraan de koning moest voldoen, zonder dat er overigens sprake van was dat kerkelijke functionarissen de koning konden afzetten. Maar ze konden hem wel corrigeren en het kwam voor dat de bisschoppen de vorst tot openbare boetedoening dwongen wegens overtredingen van de kerkelijke wetten. Daarnaast onderhielden de vorsten betrekkingen met de bisschop van Rome, de paus, wiens positie binnen de kerk steeds belangrijker werd.

Paus Gregorius VII (1073-1085) ging zich voor het eerst beschouwen als hoofd van de christenheid. Hij stelde in zijn *Dictatus Papae*, dat voornamelijk over de kerkelijke bevoegdheden van de paus ging, dat zijn politieke bevoegdheden zo ver gingen dat hij vorsten mocht afzetten en onderdanen van hun plicht tot gehoorzaamheid kon ontslaan. Zonder deze bevoegdheid, zo stelden de voorstanders van de pauselijke macht, zou er geen door God ingestelde heerschappij kunnen bestaan. Toen hij deze bevoegdheid gebruikte tegen keizer Hendrik IV, leidde dat tot een ernstig conflict. De uitkomst van deze strijd was dat de suprematie van de paus bevestigd werd, dat kerkelijke functionarissen voortaan door kerkelijke instanties in plaats van door de keizer benoemd zouden worden en dat de laatste zijn bijzondere positie temidden van de wereldlijke vorsten verloor. Deze situatie duurde echter niet lang. In de loop van de dertiende eeuw ontworstelden de meeste vorsten zich aan de pauselijke opperheerschappij. Zij beschouwden zich als absoluut en soeverein vorst die in hun eigen rijken een van God afkomstig gezag uitoefenden. Daarbij trachtten ze de invloed van de canonieke rechtbanken, die een vrij uitgebreide jurisdictie hadden, te beperken ten gunste van de eigen koninklijke rechtspraak. Tegelijkertijd streefden de vorsten ernaar meer greep te krijgen op de kerk op hun grondgebied.

Was de verhouding tussen godsdienst en politiek in de West-Europese middeleeuwen principieel anders dan in de islam? Op het eerste gezicht lijkt dat inderdaad het geval te zijn. In het christendom bestond een kerkorganisatie, met haar eigen hiërarchie en eigen canonieke recht, die dikwijls geheel los stond van de staat en in bepaalde perioden pretendeerde het gehele christendom te vertegenwoordigen. In de islam, zoals we gezien hebben, waren de *oelema* niet georganiseerd in een omvattende organisatie. Wel bestond er een ordening van de doctrine door de aanvaarding van het principe van de rechtsscholen. Een tweede punt van verschil is dat in het christendom naast elkaar

wereldlijk en kerkelijk recht bestonden, terwijl in de islam er maar één rechtsstelsel was dat zowel een wereldlijke als een spirituele functie had en waarvan de doctrine doorgegeven en geïnterpreteerd werd door de *oelema*.

Maar de overeenkomsten zijn groter en belangrijker. Zowel in de islam (althans na de negende eeuw) als in het christendom bestond er een functionele scheiding tussen religie en politiek. De heersers hielden zich niet met de inhoud van de religie bezig en de kerk c.q. de *oelema* niet met de directe uitoefening van de politieke macht. Maar de wereldlijke machthebbers en de vertegenwoordigers van de religie voerden een voortdurende strijd om invloed op elkaars terrein. In het christendom en in de islam werden daarbij door beide partijen (wereldlijke overheid en kerkelijke leiders) dezelfde wapenen gebruikt: de religieuze leiders stelden de legitimiteit van de heersers ter discussie, en de wereldlijke leiders benutten als strijdmiddelen hun bevoegdheid om religieuze functionarissen te benoemen en het feit dat de kerk en de *oelema* afhankelijk waren van de staatsmacht voor de naleving van het canonieke recht en de *shari'a*.

DE HUIDIGE SITUATIE

Secularisatie in West-Europa

Sinds de negentiende eeuw is in de westerse wereld de positie van de godsdienst drastisch gewijzigd. Er heeft een proces van secularisatie plaats gevonden. In deze paragraaf zal ik nagaan wat daarmee precies wordt bedoeld en vervolgens nagaan of in de islamitische wereld ook een vorm van secularisatie is opgetreden. Maar eerst een paar woorden over secularisatietheorieën.

Het belangrijkste element van de secularisatietheorieën is de opvatting dat modernisering gepaard gaat met het terugdringen van de rol van de religie. Een toenemende rationalisering van de kijk op de wereld en het voortschrij-

den van de wetenschap laten steeds minder ruimte voor bovennatuurlijke verklaringen zodat de mens geen behoefte meer heeft aan religie en deze uiteindelijk zal verdwijnen. Dit werd geformuleerd als een sociaal-wetenschappelijke wetmatigheid. Daarnaast was er de normatieve secularisatietheorie die stelde dat een moderne democratische staat een scheiding tussen kerk en staat veronderstelde. Uitgangspunt was dat godsdienst tot de private sfeer behoort en geen rol dient te spelen in het openbare leven. De staat moet de uitoefening van de godsdienst niet aan beperkingen onderwerpen en geen enkele godsdienstige organisatie een staatkundig bevoorrechte positie verlenen.

Dat de westelijke wereld een proces van secularisatie heeft doorgemaakt staat buiten kijf. Maar je kunt daarbij twee vragen stellen. In de eerste plaats kunnen we ons afvragen in hoeverre de sociaal-wetenschappelijke theorie uitgekomen is. Daarnaast moeten we nagaan in hoeverre de westerse politieke stelsels in overeenstemming zijn met de normatieve secularisatietheorie. Laten we eerst kijken in hoeverre de maatschappij gesecculariseerd is. Als we ons tot West-Europa beperken, dan zien we dat er in de loop van de twintigste eeuw een intensief proces van ontkerkelijking heeft plaats gehad. Institutionele vormen van religie zijn sterk teruggedrongen: de kerken zijn leeggelopen. Maar betekent dit ook dat de mensen minder godsdienstig zijn geworden? Er zijn, althans voor Nederland, godsdienstsociologische studies die aantonen dat dat niet het geval is. Alleen is de godsdienstige beleving meer geprivatiseerd en geïndividualiseerd.³ Modernisering heeft kennelijk niet geleid tot het verdwijnen van de rol van de godsdienst, maar alleen tot het afnemen van 'kerkelijkheid'. Maar is dit een essentieel kenmerk van modernisering? Dat lijkt niet het geval te zijn. Want buiten West-Europa, bijvoorbeeld in de Verenigde Staten, is er nauwelijks sprake van ontkerkelijking. De rol van de geïnstitutionaliseerde godsdienst is daar nog zeer sterk.

Met de secularisering van de politiek ligt dit iets anders. Scheiding van kerk en staat is tot norm verheven, maar de wijze waarop daar invulling aan wordt gegeven verschilt. In een staat als Frankrijk is de scheiding tussen godsdienst en politiek vrijwel absoluut. Maar elders is dat veel minder het geval. In Engeland bijvoorbeeld is de Church of England nog steeds staatskerk en zitten er bisschoppen van deze kerk *qualitate qua* in het Hogerhuis. In veel West-Europese landen bestaan ook confessionele politieke partijen, waarvan de partijprogramma's onderschikking van de politiek aan de religie voorstaan, zoals in de hierboven geciteerde beginselverklaring van de Staatkundig Gereformeerde Partij, of in ieder geval op religieuze principes berusten of erdoor geïnspireerd zijn. In Nederland werd het politieke leven tot de jaren zestig gedomineerd door het principe van de verzuiling waardoor de kerken een belangrijke rol in de politiek konden spelen. Kortom, in de meeste landen bestaat wel een scheiding tussen kerk en staat, maar zeker niet tussen godsdienst en politiek.

Secularisatie in de wereld van de islam

Heeft zich in de islamitische wereld een proces voorgedaan dat vergelijkbaar is met de ontkerkelijking in West-Europa? Het antwoord op deze vraag is moeilijk te geven. Zoals eerder gezegd, kent de islam geen kerkorganisatie met geregistreerd lidmaatschap. Als je wilt weten hoeveel praktiserende moslims er zijn, zou je bijvoorbeeld moeten tellen hoeveel moslims vijf keer per dag de verplichte rituele gebeden verrichten, hoeveel moslims tijdens ramadan de regels voor het vasten volgen. Met dat soort empirische cijfers kun je iets zeggen over de institutionele godsdienstigheid. Aan de andere kant zullen er weinig geboren moslims zijn die openlijk verklaren geen moslim meer te zijn, ook al spelen de rituele plichten geen rol meer in hun leven. Hoewel er geen nauwkeurig empirisch onderzoek is gedaan is de algemene indruk wel dat de islam voor de meeste bewoners van de wereld van de islam een grotere

rol in hun leven speelt dan het christendom voor de bewoners van West-Europa.

Maar betekent dit ook dat er geen secularisatie in de publieke sfeer heeft plaats gevonden? Dat is een veel gehoorde stelling, waarmee men ook vaak impliceert dat er evenmin sprake is geweest van 'echte' modernisering, afgezien dan van de zuiver technologische. De oorzaak zou in het wezen van de islam gelegen zijn. Hieronder zal ik nader ingaan op de vraag of deze uitspraak inderdaad correct is. Ik zal daarbij globale ontwikkelingen schetsen die in de meeste landen in de negentiende en twintigste eeuw plaats hebben gevonden, maar niet overal in dezelfde volgorde of intensiteit.

Dat er vormen van modernisering en secularisering in de islamitische wereld hebben plaats gevonden staat buiten kijf. In de loop van de negentiende eeuw werden in een aantal toen nog onafhankelijke islamitische landen bestuur, rechtspraak en wetgeving hervormd en gerationaliseerd, terwijl er ook sprake was van modernisering van het leger en pogingen tot industrialisatie. In de reeds gekoloniseerde gebieden vonden vergelijkbare ontwikkelingen plaats, geïnitieerd door de koloniale machten. Deze gemoderniseerde sectoren van bestuur, rechtspraak en het leger hadden behoefte aan een nieuw soort personeel. De traditionele religieuze opleiding, tot dan de enige vorm van schoolonderwijs, voldeed niet meer. Om in die behoefte te voorzien werden er nieuwe vormen van onderwijs ingevoerd. Er kwamen opleidingen voor artsen, ingenieurs en bestuursambtenaren. Rond 1900 werden er in veel landen moderne universiteiten gesticht. Door deze ontwikkelingen werd het onderwijsmonopolie van de godsdienstgeleerden ondergraven. In de loop van de twintigste eeuw ging dit proces verder door de verbreiding van modern lager en middelbaar onderwijs.

Een tweede ontwikkeling waardoor de ideologische macht van de *oelema* ondergraven werd was de secularisering van het rechtsstelsel. De overtuiging vatte post dat de

staat door middel van wetgeving bepaalde wat recht was en dat de rechtskracht van de *shari'a* op wetgeving moest berusten. Vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw kwam er in de hele islamitische wereld een proces van codificatie van de *shari'a* op gang. Dit betekende dat er een eind gemaakt werd aan de autonomie van de *shari'a* en van de godsdienstgeleerden.

Als gevolg van deze ontwikkelingen ontstond er een moderne elite die de motor zou worden van de strijd om de onafhankelijkheid in de verschillende gekoloniseerde gebieden. In veel landen vormde deze elite een nationalistische beweging die grotendeels gebaseerd was op westerse seculiere verlichtingsidealen: zelfbeschikking, volksovereiniteit en een constitutionele staatsinrichting. De rol van de godsdienst, de islam, in deze bewegingen verschilde van land tot land, maar was doorgaans ondergeschikt. Toen na de Tweede Wereldoorlog veel islamitische landen hun onafhankelijkheid verkregen, werden deze idealen in grondwetten naar westers model neergelegd. Dit betekende overigens niet dat de nieuwe regimes altijd even democratisch waren. Dikwijls ging het om één-partijregimes die via staatsgrepen of met behulp van verkiezingsfraude aan de macht waren gekomen. Maar belangrijk is dat het staatsrechtelijke model, ook al werd dat niet altijd even perfect in praktijk gebracht, een westers model was.

Dit betekent overigens niet dat de verschillende staatsinrichtingen ook geheel seculier zijn. In veel, maar zeker niet alle grondwetten is opgenomen dat de islam de godsdienst van de staat is. Maar de precieze betekenis ervan verschilt van land tot land. Hieronder zal ik aan de hand van drie voorbeelden laten zien welke verscheidenheid er op dit vlak in de islamitische wereld bestaat. Ik heb hiervoor Turkije, Saoedi-Arabië en Marokko uitgekozen omdat deze landen elk een bepaald type vertegenwoordigen. Turkije omdat de politiek daar sterk gesecculariseerd is, Saoedi-Arabië omdat het staatsbestel daar geheel door de islam gelegitimeerd wordt en tenslotte Marokko, waar de

politiek zowel gesecculariseerde als islamitische elementen bevat.

Laten we beginnen met Saoedi-Arabië. Op de Saoedische vlag staat de islamitische geloofsbelijdenis met daarboven twee zwaarden. Dit geeft in essentie de legitimatie van de Saoedische staat weer: een staatsmacht ter bescherming van de islam. De aanwezigheid van de heilige steden Mekka en Medina op het Saoedische grondgebied en de organisatie van de jaarlijkse pelgrimstocht, de *hadjdj*, dragen enorm bij aan het religieuze prestige. Er is geen grondwet, want, zoals wel gesteld wordt, de koran is de grondwet. Het rechtsstelsel is geheel gebaseerd op de *shari'a* maar, op punten waar de *shari'a* concrete aanvulling behoeft, aangevuld door wetgeving door de staat. De monarchie wordt geheel gelegitimeerd vanuit de islam, waarbij de islamgeleerden een cruciale rol spelen. De oorsprong van Saoedi-Arabië gaat terug op een verbond tussen een familie van stamhoofden (de Saoed familie, die zich in de twintigste eeuw koningen zijn gaan noemen) en een familie van godsdienstgeleerden die al sinds de achttiende eeuw een radicale en puriteinse vorm van de islam verkondigen. De geleerden zijn verantwoordelijk voor rechtspraak, onderwijs en godsdienstzaken. Daarnaast is een van hun belangrijkste taken de legitimatie van de politiek van het koningshuis. Sinds de exploitatie van de enorme oliereserves vanaf de jaren vijftig, is de koninklijke familie zeer rijk en machtig geworden. De geleerden zijn niet meer dan betaalde staatsfunctionarissen en er is nauwelijks sprake van een onafhankelijke opstelling. Vrijheid van godsdienst bestaat niet in Saoedi-Arabië. Niet-islamitische godsdiensten mogen niet gepraktiseerd worden, terwijl ook de eigen sji'itische minderheid op allerlei manieren onderdrukt wordt. Saoedi-Arabië is dus een land waarin in de publieke sfeer geen enkele vorm van secularisatie heeft plaats gevonden. De staat en de religieuze instituties zijn innig verbonden en de staat erkent en tolereert maar één godsdienst, de soennitische islam.

Aan de andere kant van het spectrum staat Turkije. Na de instorting van het islamitische Ottomaanse Rijk na de Eerste Wereldoorlog is Turkije in 1923 gesticht als een republiek. De eerste president, Mustafa Kemal Atatürk (gest. 1938) streefde ernaar zijn land naar westers model te moderniseren. Hij had daarbij het Frans model voor ogen, waarbij de godsdienst geheel teruggedrongen zou worden naar de private sfeer. Artikel 2 van de Turkse grondwet bepaalt uitdrukkelijk dat Turkije een seculiere staat is. Omdat het Ottomaanse Rijk een islamitisch rijk was, waar het islamitische recht op allerlei gebieden van toepassing was en waar religieuze functionarissen belangrijke officiële posities innamen, betekende de nieuwe koers een radicale breuk met het verleden. Het rechtsstelsel werd geheel gesecculariseerd: zelfs het islamitische familie- en erfrecht dat vrijwel overal in de islamitische wereld nog steeds van kracht is, werd afgeschaft en vervangen door geïmporteerd westers recht. Ook het Arabische schrift, het schrift van de koran waarmee tot dan toe het Turks werd geschreven, werd vervangen door het Latijnse. Alle symbolen die met de godsdienst verbonden zijn, zoals bijvoorbeeld tulbanden en de door vrouwen gedragen hoofddoeken zijn verboden in de staatsfeer, zoals op ministeries, het parlement en op staatsuniversiteiten.

Uitbanning van de religie uit het openbare leven betekende overigens niet dat er een eind is gekomen aan de staatsbemoeiing met de islam. Wat dat betreft wordt de Ottomaanse traditie voortgezet. Er bestaat nog steeds een ministerie van godsdienstzaken dat verantwoordelijk is voor zaken met betrekking tot het islamitische geloof, eredienst en zedelijkheid, voor 'het verlichten van de maatschappij op het gebied van de godsdienst' en het beheren van moskeeën. Dit ministerie benoemt ook religieuze functionarissen zoals imams en mufti's en organiseert staatsonderwijs voor de opleiding tot religieuze ambten. Artikel 24 van de Grondwet bepaalt ook dat godsdienstonderwijs onder staatstoezicht staat. Hetzelfde artikel be-

paalt ook uitdrukkelijk dat het verboden is om godsdienst en godsdienstige gevoelens voor politieke doeleinden te 'misbruiken'. Doel daarvan is om een vorm van islam te propageren die zich niet verzet tegen de Kemalistische politiek en om het ontstaan van islamitische politieke stromingen tegen te gaan. Desondanks bestaan er in Turkije stromingen die zich verzetten tegen het radicale secularisme van de Turkse grondwet en tegen de door de staat opgelegde vorm van islam. Turkije blijkt dus aan de ene kant een seculiere staat te zijn, waar de godsdienst geen rol speelt in de politiek, en zeker niet voor de legitimatie van de staat, maar waar, aan de andere kant, de staat wel een grote invloed uitoefent op de religie en bepaalde religieus-politieke stromingen verbiedt. Er heeft dus een duidelijk proces van secularisatie van het openbare leven plaats gevonden, maar dat heeft geen einde gemaakt aan de invloed van de staat op de islam.

Ons derde voorbeeld is Marokko, een land dat in 1955 onafhankelijk werd na bijna een halve eeuw Frans koloniaal bestuur. Het Marokkaanse politieke stelsel is gebaseerd op westerse voorbeelden. Marokko is een constitutionele monarchie. Maar in tegenstelling tot Turkije is hier de islam niet uit de publieke sfeer gebannen. Artikel 6 van de grondwet bepaalt dat de islam de godsdienst van de staat is (hoewel in dat artikel ook de vrijheid van eredienst gewaarborgd wordt). Bovendien wordt het koningschap ook religieus gelegitimeerd. De officiële titel van de koning is 'Bevelhebber der Gelovigen', (Grondwet, artikel 6) de titel die ook gevoerd werd door de kaliefen van het vroege islamitische rijk. Bovendien noemt de grondwet hem in datzelfde artikel ook de beschermer van het geloof. De Marokkaanse koningen ontlenen hun legitimatie onder meer aan het feit dat zij *sharifs* zijn, afstammelingen van de profeet Mohammed. Bovendien presenteerden en presenteren zij zich bij officiële gelegenheden vaak als godsdienstgeleerden en beschouwen zich als gezaghebbende uitleggers van de religieuze teksten. Het Marokkaanse

rechtssysteem is een mengeling van westers en islamitisch recht: Het familie- en erfrecht voor moslims, gecodificeerd in de *Mudawwana*, gaat terug op islamitisch recht, dat echter op veel punten gemoderniseerd is. Het familie- en erfrecht van joodse burgers van Marokko wordt beheerst door joods recht. De rest van het rechtssysteem is geheel westers. Zoals in Turkije, tracht ook de Marokkaanse staat invloed uit te oefenen op de godsdienst, onder meer door het benoemen van religieuze functionarissen.

De verhouding tussen godsdienst en politiek verschilt in de drie landen die we nader bekeken hebben. In Saoedi-Arabië wordt het hele staatsbestel gelegitimeerd vanuit de islam en berust het rechtstelsel op de *shari'a*. Daartegenover staat Turkije, waar de godsdienst geen rol speelt in de politiek en de staat en het rechtstelsel geheel gesecculariseerd zijn. Marokko neemt een tussenpositie in: koningschap en islam zijn innig verbonden en islam is de staatsgodsdienst maar anderzijds is de staatsinrichting gebaseerd op een constitutie naar westers model. Bovendien is ook het recht, met uitzondering van familie- en erfrecht westers gecodificeerd recht. Waar overigens de drie landen in overeenstemmen is dat de overheid grote invloed uitoefent of tracht uit te oefenen op de islamitische instellingen en de interpretatie van de islam door benoeming van religieuze functionarissen en subsidies aan religieuze instellingen. Op deze wijze tracht men een vorm van islam ingang te doen vinden die de bestaande politieke orde steunt.

Dit is de laatste decennia steeds belangrijker geworden. In alle drie de landen zijn oppositiebewegingen ontstaan die ernaar streven een islamitische staat te vestigen waar de *shari'a* integraal wordt toegepast. Terwijl deze bewegingen in Turkije en Marokko zich vooral afzetten tegen het verwesterde rechtssysteem, richten de islamisten in Saoedi-Arabië hun pijlen vooral op het koningshuis, dat er volgens deze bewegingen een on-islamitische levensstijl op nahoudt en niet regeert in overeenstemming met de islamitische principes. Een van de middelen van de zittende

regimes om deze bewegingen te bestrijden is het beïnvloeden van de godsdienstige opvattingen van de bevolking.

CONCLUSIES

Bestaan er essentiële verschillen tussen islam en christendom waar het de verhouding tussen godsdienst en politiek betreft? Uit een historische vergelijking blijkt dat er inderdaad verschillen zijn. Maar deze liggen voornamelijk in het institutionele vlak, het ontbreken van een kerkorganisatie in de islam. Inhoudelijk waren er grote overeenkomsten. In het christendom werd er heel lang strijd gevoerd om de suprematie tussen de kerkelijke en de wereldlijke leiders. Daarbij werden beide partijen gesteund door theologen die de religieuze legitimaties leverden voor de diverse posities. Na de opkomst van de nationale staten werden de kerken als het ware ingekapseld in de structuren van deze staten, waarbij de staten via benoemingen invloed uitoefenden op de kerken en, omgekeerd, de kerken en de kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders ook een belangrijke invloed uitoefenden in de politiek.

De situatie in de islamitische wereld was in het verleden vergelijkbaar. Godsdienst en politiek waren innig verbonden. De godsdienstgeleerden, die als groep het monopolie op de juiste uitleg van de religieuze teksten bezaten, konden op religieuze gronden de legitimatie van de heersers ter discussie stellen. Maar veel *oelma* vervulden ook staatsambten zoals rechter en werden benoemd door de staat. In de premoderne geschiedenis zijn geen aanwijzingen te vinden dat de islam op dit gebied principieel anders in elkaar zat dan het christendom.

De verstrengeling tussen kerk en staat in West-Europa werd vanaf het begin van de negentiende eeuw geleidelijk opgeheven. Dit was echter een proces dat meer dan anderhalve eeuw in beslag heeft genomen en waaraan in veel West-Europese landen nog steeds geen einde is gekomen.

Nog steeds zijn er landen waar staatskerken bestaan, worden er religieuze symbolen gebruikt voor de legitimatie van monarchieën en bestaan er politieke partijen op religieuze grondslag. De volledige scheiding tussen godsdienst en politiek bestaat maar in enkele landen.

Wanneer we nu weer kijken naar de wereld van de islam dan wordt het duidelijk dat de manier waarop de verhouding tussen godsdienst en politiek in de verschillende landen ingevuld wordt, onderling veel meer verschilt dan in West-Europa. Er zijn landen waar de staatsinrichting geheel gedomineerd wordt door de islam en er zijn landen die in zeer sterke mate gesecculariseerd zijn. Kennelijk is er niet een enkele islamitische staatrechtelijke mal waaraan alle landen hun staatsbestel ontleen. Wel kan men stellen dat de godsdienst in het algemeen een grotere rol speelt in de politiek. Dat heeft twee oorzaken. In de eerste plaats is de religiositeit van de bevolking groter. Dat betekent dat het voor heersers wenselijk en noodzakelijk is om hun bewind ook in religieuze termen te legitimeren. Dat blijkt de meest effectieve wijze van legitimatie te zijn. Een tweede oorzaak is dat de secularisatie en modernisering van de politiek een voor eenieder duidelijke westerse oorsprong heeft. Dat betekent dat deze onder vuur kunnen komen te liggen wanneer islamistische groeperingen hierop wijzen en tegen het on-islamitische karakter van de staatsstructuur fulmineren. Dat leidt er vaak toe dat degenen die aan het bewind zijn op allerlei manieren willen aantonen dat het bestaande staatsbestel en rechtssysteem wel degelijk in overeenstemming zijn met de islam.

Ter afsluiting kom ik nog even terug op de veel gehoorde opvatting dat de beweerde afwijkende ideeën van de islam over de verhouding tussen godsdienst en politiek integratie van moslims in de weg zouden staan. We hebben gezien dat in de meeste islamitische landen de godsdienst in het algemeen een grotere rol speelt in de politiek dan in België en Nederland. Maar bestaat er een oorzakelijk verband tussen dat verschijnsel en de integratie van moslims hier?

Dit lijkt onwaarschijnlijk. In de eerste plaats bestaat de band tussen islam en politiek in landen waar de meerderheid van de bevolking moslim is en waar die meerderheid ook een stempel drukt op de politiek. In onze landen vormen moslims een minderheid en er bestaat ook geen enkele groepering onder moslims die hier een staatsordening wil vestigen waar een innige band bestaat tussen islam en politiek.

Ook een partij als de Arabisch Europese Liga streeft dit niet na. Zij wil, volgens hun beginselprogramma (zie: www.arabeuropean.org), erkenning van de eigen identiteit en cultuur van de eigen Arabisch-islamitische migrantengemeenschappen binnen een 'multiculturele samenleving als een sociaal-politiek model waarbinnen verschillende culturen naast elkaar bestaan, met gelijke wettelijke rechten.' Het is duidelijk dat een dergelijk streven slechts verwezenlijkt kan worden binnen een seculier politiek model, zodat christelijke principes niet tegen hen gebruikt kunnen worden als uitsluitingsmechanisme. Als er moslims zijn die een islamitisch politiek systeem willen vestigen, dan gaat het om groeperingen die hun politieke ambities in hun landen van herkomst willen verwezenlijken en met hun rug gekeerd staan naar de maatschappij waarin zij feitelijk leven. Als zij slecht geïntegreerd zijn dan ligt dat niet zozeer aan hun opvattingen over de verhouding tussen godsdienst en staat, maar aan hun geringe oriëntatie op de samenleving en politiek, waarvan zij feitelijk deel uitmaken.

NOTEN:

- 1 P. Fortuyn, *Tegen de islamisering van onze cultuur. Nederlandse identiteit als fundament* (Utrecht 1997), p. 45.
- 2 Het volgende berust vooral op: Piet Leupen, *Gods stad op aarde. Eenheid van kerk en staat in het eerste millennium na*

Christus, Amsterdam 1996; Piet Leupen, *Keizer in eigen rijk. De geboorte van de nationale staat*. Amsterdam 1998.

3. Zie bijv. G. Dekker, J. de Hart en J. Peters, *God in Nederland 1966-1996*, Amsterdam 1997.