

De Heilige Outgroup

Een onderzoek naar de manier waarop wij-zij-tegenstellingen ontstaan binnen een monotheïstisch religieus kader en de invloed hiervan op de totstandkoming van geweld

Een thesis ter afronding van de master 'godsdienst in de moderne wereld'

**Faculteit Godgeleerdheid
Universiteit Utrecht
December 2010**

Naam: Jaap van den Bosch

Studentnummer: 3327949

Begeleider: Dr. L. M. van Liere

2^e beoordelaar: Prof. Dr. H. J. Tieleman

Inhoudsopgave

Abstract	4
Inleiding	5
Bestaande theorieën over religie en geweld	5
Wij-zij tegenstellingen	6
Religieus geweld in deze thesis	7
Definitie van religie	10
Definitie van geweld	11
Opzet van deze thesis	11
Methoden	13
Hoofdstuk 1 Wij versus de ander, de ingroup versus de outgroup	15
Ingroup-outgroup	15
Solidariteit binnen de ingroup	16
Een krachtige identiteit vergroot tegenstellingen	17
Wij-zij-tegenstellingen als oorzaak van geweld	19
Het nazisme als voorbeeld	20
Resumé	22
Hoofdstuk 2 Het wij versus zij denken in een religieuze context	23
Het nadeel van het monotheïsme	23
Religie als identiteitsvormer versterkt ingroup en outgroup	25
Ervaringen van het Heilige als splijtzwam	28
Orthodoxie en heterodoxie	29
Religie en een dualistisch wereldbeeld	31
Resumé	32
Hoofdstuk 3 De verhouding tussen religie en geweld	35
W. Cavanaugh en de mythe die geweld blijft verbinden met religie	36
De mythe van het religieuze geweld	36
Geweld en de 'religieuze' ander	38
Conclusie	39

S. Appleby en de functie van religie in een conflict	40
Het ambivalente van het heilige	40
Religie wordt gebruikt in een conflict	42
Conclusie	44
H. Avalos en zijn theorie over de bronnen van religieuze schaarste	44
Heilige teksten	45
Heilige plaatsen	46
De verlossing	46
Groepsprivileges	47
Conclusie	48
De heren om de tafel (een conclusie)	49
Een ander geluid in deze thesis	50
Hoofdstuk 4 Casus: De Molukse oorlog	52
Inleiding	52
Politieke spanningen en economische belangen	52
Het religieuze uiterlijk van de strijd	55
Religie als inzet van het conflict	58
Resumé	61
Conclusie	62
Bronvermelding	66

Abstract

There is much talk about religious violence in the media these days. However, the question remains whether the violence has actually been motivated by religion itself; are we really talking about *religious* goals here? And, isn't the concept of religion too vague in the first place? Therefore; can we speak about religious violence at all? This thesis focuses on these issues, by trying to answer the question whether religion can be found guilty in producing violent activities. This has been done by discussing how a monotheistic religion can create and enlarge ingroup-outgroup differences and the influence these have on the development of violence.

Many theories are being used to indicate how religion plays a basic role in determining who is 'good' and who is 'bad', and how social groups are being attached to religious dichotomies. The theories of scientists Appleby, Cavanaugh and Avalos, concerning the connection between worship and violence, are even more specific, for they are an attempt to explain the actual decision to start using violence. My theoretical framework is illustrated in the case of the Moluccan war, which lasted from 1999 to 2002. This case demonstrates how a conflict caused by economical and political problems led to a fierce battle in which religion was the motivation and legitimacy to fight, merely because of the interference of religion or religious elements. '*De heilige Outgroup*' is a thesis that tries to clarify that religion can both be *used* as a reason to start a conflict between an outgroup and an ingroup, as well as that it can *be* the actual reason for the realisation of violence.

Inleiding

'Religieus geweld in Irak laait op.' Zo luidt de kop van een artikel dat het Belgische Nieuwsblad publiceert op 22 februari 2006. Soennitische moslims plegen een aanslag op een moskee die van enorme waarde is voor de sjiitische landgenoten. Elders in het land worden er ook doelwitten aangevallen van sjiitische moslims en worden twee schoolkinderen gedood. Het gevolg is dat landelijk verschillende tegenaanvallen plaatsvinden waarbij diezelfde dag zes mensen omkomen en 29 moskeeën vernield worden.¹

Precies één dag later was er in de Volkskrant een artikel te lezen over aanhoudende gevechten tussen moslims en christenen. Het was zo'n 5.200 kilometer van Irak vandaan, het ging om Nigeria. De kop is nagenoeg identiek: 'Religieus geweld in Nigeria houdt aan.' Het conflict begon een aantal dagen eerder toen een demonstratie van moslims, tegen de publicatie van cartoons over de profeet Mohammed in een Europese krant, uit de hand liep. Er werd geweld gebruikt waarbij kerken en christelijke inwoners in de stad Maiduguri aangevallen en gedood werden. Met de vergeldingsactie van christenen op moslims die daarop volgde was het dodenaantal gestegen naar minstens 73.²

Bestaande theorieën over religie en geweld

De 21^e eeuw is nog maar 10 jaar jong en nu al is de term 'Religieus geweld' in de media ontelbaar keren gevallen. Of je nu zoekt op het internet of de kranten (terug)leest, er zijn veel berichten over religieus geweld te vinden, niet alleen in Irak en Nigeria, maar ook in Indonesië, Pakistan, de Verenigde Staten, Libië, India, Afghanistan, Noord-Korea, enzovoorts. Maar wat wordt er nu eigenlijk bedoeld met religieus geweld? En welk aspect van een gewelddadig conflict is nu precies 'religieus' te noemen? De daadwerkelijke rol die religie speelt in een gewelddadig conflict is dikwijls moeilijk te achterhalen, terwijl het conflict in kranten wel vaak religieus genoemd wordt.

Het is aannemelijk en uit analyses van conflicten gebleken dat een religie die mensen verbindt een nuttige functie kan bekleden in een conflict. Religie kan in een gewelddadig conflict werken als olie op het vuur en het kan een groep mensen mobiliseren of motiveren om te vechten. Hoewel religie een dusdanig belangrijke rol kan spelen in een conflict, hoeft het zeker niet de initiator van het geweld te zijn, zoals beschreven wordt in een artikel van H. Singor. Hij omschrijft religieus geweld als geweld dat religieus geïnspireerd of gemotiveerd is en dat het

¹ Redactie (2006), 'Religieus geweld in Bagdad laait op.'
http://www.nieuwsblad.be/article/detail.aspx?articleid=DMF22022006_009.

² Redactie. (2006), 'Religieus geweld in Nigeria houdt aan.'
http://www.volkskrant.nl/buitenland/article228330.ece/Religieus_geweld_in_Nigeria_houdt_aan.

geweld zonder die religieuze inspiratie of motivatie niet zou plaats vinden. Met deze definitie is volgens hem strikt genomen veel geweld dat binnen religies voortkomt geen religieus geweld, omdat de uitingen van geweld primair andere dan religieuze wortels hebben. Geweld, dat bijvoorbeeld politieke of economische oorzaken heeft, kan dan hoogstens religieus gesanctioneerd worden of een religieuze zin verkrijgen.³ Wanneer religie niet de inspirator is van geweld kan zij niet worden aangewezen als geweldsschepper. Veel geweld wordt in eerste instantie menselijk geweld genoemd, omdat een mens uiteindelijk de handeling uitvoert. Maar kan religie eigenlijk worden aangewezen als de schepper van een conflict? De interesse in het antwoord op deze vraag heeft ertoe geleid dat ik in deze thesis wil onderzoeken of religie structuren of elementen bezit die de potentie hebben geweld of een gewelddadig conflict te veroorzaken.

Als een reflectie op alle media-aandacht over het onderwerp zijn er de afgelopen jaren verschillende boeken verschenen waarin de relatie tussen religie en geweld onderzocht zijn. Een van de bekendste boeken over religieus geweld is *'Terror in the mind of God'* van M. Juergensmeyer. Op basis van onderzochte casussen concludeert de schrijver dat religie niet onschuldig is in een conflict, al leidt het niet simpelweg direct tot geweld. Dit gebeurt wanneer het samensmelt met bepaalde ideologische, politieke of sociale omstandigheden. Geweld wordt bevorderd op het moment dat religieuzen de zekerheid hebben te handelen in de geest van hun god. De restauratie van de ware religie is een van de belangrijkste redenen om te vechten, vandaar dat hij het moderne religieus geweld ziet als een reactie op de secularisering van de wereld. De waardering van religie is volgens Juergensmeyer een remedie tegen religieus geweld.⁴

J.P. Wils stelt nog overtuigender dat religie zeker niet aan de overzijde van geweld staat. Volgens hem is religie in zeker mate al gewelddadig van aard. In zijn boek *'Sacraal geweld'* laat hij door middel van een opsomming van religieuze kenmerken zien dat religies wel degelijk beschikken over een geweldspotentieel. Religies bezitten volgens Wils structuren die geweld kunnen bevorderen.⁵

Iemand die iets milder is in zijn oordeel over de rol die religie speelt in een gewelddadig conflict is R. Scott Appleby. Hij is ervan overtuigd dat zuiver religieus geweld niet te verkrijgen is en spreekt liever over etnisch-religieus dan religieus geweld, omdat volgens hem in conflicten de verhouding van religie tot etniciteit onduidelijk is. Sowieso vindt Appleby dat religie alleen niet dé reden kan

³ H. Singor, 'Religieus geweld: De periode van de Oudheid', *Leidschrift, historisch tijdschrift* jaargang 20 No. 1, 2005, 19-24.

⁴ M. Juergensmeyer, *Terror in the mind of God; the global rise of religious violence*. London: University of California Press, 2000, p. 11, 217, 219, 243.

⁵ J. P. Wils, *Sacraal Geweld*, Assen: Koninklijke van Gorcum, 2004, p. 76-79.

zijn om geweld te gebruiken. Volgens hem liggen er vaak sociopolitieke omstandigheden ten grondslag aan een conflict. Het komt bijvoorbeeld voor dat autoritaire leiders extremistisch etnisch-religieus geweld inzetten om niet-religieuze doelen te bereiken.

Wij-zij tegenstellingen

Als de grondslag van religieus geweld hebben verschillende auteurs gewezen op de aanwezigheid van dualiteiten in een religie. Een dualisme is heel ruim en simpel gezegd het idee van het bestaan van twee grondbeginselen of principes die tegenover elkaar staan, onherleidbaar en niet met elkaar te verenigen zijn.⁶ Een persoon die denkt in dualiteiten, deelt zijn leefwereld op in tegengestelden. Binnen de ethiek en de theologie dient er vooral gedacht te worden aan tegenstellingen als goed-fout, waar-onwaar; een duidelijke zwart-wit visie. Volgens K. Müller kan dualistisch denken niet alleen standpunten, maar ook groepen duidelijk tegenover elkaar positioneren, wanneer aan hen het goed-fout denken gekoppeld wordt. Een naar binnen gekeerde, op de eigen groep gerichte, visie (gekoppeld aan 'goed' of 'waar'), correspondeert dikwijls met een oordelende visie naar andere groepen (die het label 'fout' of 'onwaar' krijgen). Voor sommige zijn er buiten het gebied waar de eigen cultuur geldt, eigenlijk geen verhoudingen mogelijk die horen bij wat men menswaardig, moreel aanvaardbaar of beschaafd zou kunnen noemen.⁷ De consequentie is dat er een verabsolutering van de eigen groep kan ontstaan die geen verdraagzaamheid of tolerantie toelaat tegenover andere groepen. Deze wijze van wij-zij denken vond al plaats in oude stamgodsdiensten, voordat de Joden hun Tenach schreven.

Zo kan er vanuit het extreme denken in wij-zij een zogenaamde ingroup-outgroup dialectiek ontstaan. Hierbij gaat het om het tegelijkertijd aanwezig zijn van de liefde voor de ingroup en de haat voor de outgroup. Sterker nog; het naar binnen gekeerde perspectief (de liefde en gedrag ten opzichte van de ingroup) en het naar buiten gedraaide perspectief (de haat en vereerde gedrag naar de outgroup) lijken afhankelijk van elkaar, het zijn de twee zijden van dezelfde munt.⁸ Een duidelijk voorbeeld van de ingroup-outgroup dialectiek is de oorlog in Rwanda. In 1994 hebben extremisten van de Hutu-bevolking, binnen een aantal maanden planmatig honderdduizenden mensen vermoord die behoorden tot de Tutsi minderheidsgroepering of die werden verdacht hiertoe te behoren of hiermee te sympathiseren. De scheiding tussen 'wij' en

⁶ Redactie. *Dualism*. <http://plato.stanford.edu/entries/dualism>.

⁷ K.E. Müller, *Das magische Universum der Identität; Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß*. Frankfurt am Main/New York, 1987, p. 140.

⁸ T. Yamagishi, and N. Mifune, 'Social exchange and solidarity: in-group love or out-group hate?' *Evolution and Human Behavior*, Volume 30, No. 4., 2009, p.229-237.

‘zij’, die betrekking had op twee volkeren die oorspronkelijk een andere afkomst hadden, werd vanwege politieke belangen enorm verduidelijkt.⁹

Het komt vaak voor dat dualiteiten door een monotheïstische religie worden geabsorbeerd, waardoor er theologische tegengestelden binnen een religie ontstaan. Volgens J.P. Wils veronderstellen religies een dualisme dat de wereld opdeelt tussen ‘goed’ en ‘kwaad’, er wordt uitgegaan van ‘goede’ en ‘kwade’ krachten. Religies maken volgens Wils gebruik van verschillende externe tegengestelden die concreet, zichtbaar, ervaarbaar en toegankelijk zijn. Geweld is overal te bespeuren in het door religie vormgegeven duel tussen de machten goed en kwaad.¹⁰ H. Achterhuis is een van die auteurs die meldt dat religie invloed kan uitoefenen op wij-zij-tegenstellingen. In een korte alinea in zijn boek *‘met alle geweld’* vermeldt hij dat aan de hand van religieuze maatstaven groepen gescheiden worden met als gevolg dat men hele oorlogen kan rechtvaardigen.¹¹ Wij-zij-tegenstellingen die voortkomen uit de scheiding tussen goed en kwaad en waar en onwaar in een religieus kader zullen centraal staan in deze thesis.

Religieus geweld in deze thesis

In deze thesis wordt er gekeken hoe niet-religieuze dualiteiten geabsorbeerd en vergroot worden in een religieus kader en wat voor een effect dit op een religieuze groep kan hebben. Waar het dualistische wij-zij denken bij volkeren tot gewelddadige conflicten heeft geleid, is het de vraag of en hoe dit denkpatroon binnen een religieus kader ook geweld zou kunnen veroorzaken. Ook wordt er in deze thesis onderzocht of en welke elementen van een religie het denken in in- en outgroup creëren. Er zou ook meer gezegd kunnen worden over de rol die religie speelt binnen een conflict, wanneer het onderzoek uitwijst dat geweld ontstaat op het moment dat religie op een krachtige manier niet-religieuze, bijvoorbeeld politieke of sociale, tegenstellingen vergroot of sacraliseert.

Het hypothetische uitgangspunt voor deze thesis is, en daarin wordt J.P. Wils (blz. 76) gevolgd, dat religie in haar basis beschikt over structuren en/of elementen die geweld kunnen bevorderen. Voor deze positie is gekozen, omdat van hieruit anders naar religieuze conflicten gekeken wordt dan dat doorgaans gebeurt. Vaak wordt er aangenomen dat alle geweld menselijk geweld is en dat religie in principe geweldloos is. Dit is, zoals H. Avalos schrijft, sowieso tot de verlichting het centrale uitgangspunt geweest, immers: ‘Geloven in een god zou geen problematische effecten

⁹ B. Johnson, ‘Why is there conflict between Tutsis and Hutus?’
<http://worldnews.about.com/od/africa/f/tutsihutu.htm>.

¹⁰ J.P. Wils, *Sacraal geweld*, 78.

¹¹ H. Achterhuis, H. *Met alle geweld*. Rotterdam: Lemniscaat, 2008, p. 328.

kunnen hebben, laat staan geweld oproepen.¹² Ook volgens G. Maneschijn zit er in de mens en de verhouding tussen mensen explosief en gewelddadig materiaal verborgen dat, door een fenomeen als religie, tot ontploffing kan worden gebracht. Niet in religie, maar in de mens zit het geweld verborgen.¹³

Echter zijn er ook argumenten uit de literatuur te halen die er voor pleiten dat religie een wortel van het conflict kan zijn. Er is een aantal auteurs, dat het menselijk geweld beschrijft als reactie op een overdonderende ervaring van het heilige. Een van de belangrijkste publicaties die telkens weer terugkeert in de literatuur over deze benadering van religie en geweld is *'Das Heilige'* van R. Otto. Enkele eigenschappen van religie kunnen in zijn ogen schuldig worden geacht aan het creëren van een potentiële geweldsuitbarsting. Juist de ervaring van het heilige (wat slechts een religieuze ervaren kan) zou een gevoel van morele onaantastbaarheid kunnen geven. Bovendien kan een mens door ervaring van het heilige gespleten worden tussen uiteenlopende gevoelens, wat een geweldige inbreuk maakt op de mens.¹⁴ In het verleden is gebleken dat beide ervaringen aan de wieg kunnen staan van gewelddadige acties.¹⁵ Hoewel de koppeling door Otto voorzichtig gemaakt wordt zijn er weinig boeken geschreven waarin religieuze elementen omschreven worden als de directe oorzaak aan geweldsuitbarstingen. In deze thesis wordt gekeken hoe, juist door religie, spanningen worden vergroot en groepen tegen elkaar worden gepositioneerd.

De hoofdvraag die in deze thesis centraal staat luidt als volgt:

Hoe worden krachtige wij-zij-tegenstellingen binnen een monotheïstisch religieuze context gecreëerd en/of vergroot en welke invloed heeft dit op de ontwikkeling van geweld?

Er wordt in de thesis gekeken welke invloed religie heeft op het versterken van niet-religieuze tegenstellingen die groepen van elkaar scheiden en op het creëren van nieuwe verschillen tussen groepen. Ik onderzoek tevens hoe dit leidt tot een ingroup-outgroup mechanisme en wat hiervan het gevolg is voor de ontwikkeling van geweld. Aan de hand hiervan kan er geanalyseerd worden of religie ervan beschuldigd mag worden een initiator van geweld te zijn.

¹² H. Avalos, *Fighting words, the origins of religious violence*. New York: Prometheus Books, 2005, p. 49.

¹³ G. Maneschijn, *filosofie magazine*, 2005. nr. 9. p.12-13.

¹⁴ R. Otto, *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Biederstein Verlag, (geschreven in 1917) 1947, p.10-75.

¹⁵ J.P. Wils, *Sacraal geweld*, p. 85.

Definitie van religie

Voor een thesis die gaat over religieus geweld is het essentieel om uiteen te zetten hoe religie in deze thesis gedefinieerd wordt. De korte definitie van H. Avalos wordt gevolgd: 'Religie is een wijze van leven en denken die het bestaan van en de relatie met bovennatuurlijke krachten en/of wezens veronderstelt.'¹⁶ Er bestaat veel verschil in de wijze waarop men aan zijn religie inhoud geeft. Ook is er veel diversiteit in de ervaringen van de bovennatuurlijke krachten en zal de vraag wat men exact gelooft door veel mensen op een andere manier beantwoord worden. Om geen fenomenen van religie te laten ontglippen en om de verbinding met geweld te kunnen blijven maken wordt er een onzuiver en ietwat inhoudsloos begrip van religie gehanteerd. Er zullen eigenschappen, elementen en dogma's van religies voorbij komen waarin niet elke aanhanger van de betreffende religie zich kan vinden, maar die wel van invloed zijn op een totstandkoming van wij-zij-tegenstellingen, waarnaar in dit stuk gezocht wordt. In deze thesis is de inhoud van 'wat' of 'waarin' men precies gelooft onbelangrijker dan de groepsprocessen van een religie en het systeem rondom 'dat' wat geloofd wordt. Voor het idee van 'waarin' men gelooft, wordt bovenstaande omschrijving van H. Avalos gevolgd, maar de nadruk zal in deze thesis liggen op het 'belonging' in plaats van het 'believing'. Er wordt veel aandacht besteed aan de capaciteit die religie heeft om mensen te verbinden. (De term 'religie' stamt niet voor niets af van het Latijnse woord '*religare*' dat 'verbinden' betekent¹⁷).

Deze thesis zal gaan over monotheïstische religies, omdat, zoals J. Assman dat schrijft, met het monotheïsme de termen 'ware' en 'valse' (god en gelovigen) voor het eerst de religieuze wereld zijn binnengekomen.¹⁸ De overtuiging van het bestaan van slechts één God veronderstelt dat andere goden 'vals' zijn. Volgens H. Singor ligt de ontwikkeling van intolerantie en de uitoefening van geweld juist in de voorstellingswereld van het monotheïsme. Intolerantie en geweld worden, aldus Singor, gemakkelijker opgeroepen in een monotheïstische religie dan in het polytheïsme het geval is.¹⁹ Er zal met deze thesis bekeken worden of geweld wellicht 'de prijs is die je betaalt voor het monotheïsme.'²⁰

¹⁶ H. Avalos, *Fighting words*, p. 19.

¹⁷ Redactie, 'Religare' <http://www.wordnik.com/words/religare>.

¹⁸ J. Assman, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Carl Hanser Verlag, 2003, p. 62.

¹⁹ H. Singor, *Religieus geweld*, p. 23-24.

²⁰ Naar de titel van het boek *Die Mosaische Unterscheidung* van J. Assman.

Definitie van geweld

Voor de definitie van 'geweld' zal in deze thesis het boek 'met alle geweld' van H. Achterhuis gevolgd worden. Hij omschrijft geweld als: 'het min of meer intentioneel toebrengen of dreigen toe te brengen van schade aan mensen of voorwerpen.' Achterhuis wijst er op dat aanbrengen van geweld fysiek, maar ook zeker psychisch of verbaal mogelijk is; de schade kan ook immaterieel van aard zijn. Daarbij kan volgens hem geweld ook tegen dingen of systemen worden gericht.²¹ Er kan over het algemeen gezegd worden dat geweld een verrichting is van één of meerdere personen (als uitzondering noemt Achterhuis geweld dat veroorzaakt wordt door de natuur).²² Het object waartegen het geweld gekeerd is zal in deze thesis wel omschreven worden als de outgroup, maar daaronder kunnen naast mensen eventueel ook andere religies, religieuze systemen of religieuze elementen vallen.

Opzet van deze thesis

Het eerste hoofdstuk is een theoretisch kader. Allereerst wordt er, aan de hand van theorieën van H. Angenendt, een inleiding gegeven over het ontstaan van een ingroup en een outgroup, hierin wordt ook beschreven wat het betekent als twee tegengestelde groepen op een dialectische manier tegenover elkaar staan. Vervolgens wordt er ingegaan op de origine van de solidariteit binnen de ingroup en de daarmee correlerende onverdraagzaamheid jegens de outgroup, hiervoor worden voornamelijk de theorieën van M.B. Brewer en V. Volkan gebruikt. Ook wordt er uitgelegd hoe een dualistische wij-zij verhouding de oorzaak kan zijn van gewelddadige conflicten. Aan de hand van het voorbeeld uit een quasi-seculiere context, namelijk dat van nazi-Duitsland, is te lezen hoe het krachtig construeren van tegenstellingen tussen groepen uiteindelijk kan leiden tot genocide. Voor dit stuk maak ik gebruik van de boeken van H. Achterhuis en N. Naimark.

In het tweede hoofdstuk wordt religie betrokken bij het proces van de vorming van wij-zij-tegenstellingen. Er worden een aantal religiecritici aangehaald aan de hand van wiens theorieën wordt beschreven hoe religie wij-zij-tegenstellingen kan creëren en hoe externe tegenstellingen door religie vergroot en/of gesacraliseerd worden.

²¹ H. Achterhuis, *Met alle geweld*, p. 78.

²² H. Achterhuis, *Met alle geweld*, p. 74-77.

Hoe volgens onder andere de theorie van J. Assman en P. Sloterdijk het 'waar-onwaar' via het monotheïstisch denken de religieuze wereld binnenkomt, is allereerst te lezen. Er wordt bekeken of aanhangers van monotheïstische religies, in verhouding tot aanhangers van polytheïstische religies, nu daadwerkelijk eerder neigen naar het denken in dualiteiten waardoor de groepen tegenover elkaar komen te staan.

De vier alinea's die hierop volgen tonen op verschillende wijze een link tussen religie en tegenstellingen tussen wij-zij. Er is enerzijds te lezen hoe externe wij-zij-verhoudingen door religie geabsorbeerd en vergoot worden en anderzijds hoe religieuze elementen ervoor kunnen zorgen dat groepen gescheiden worden en tegenover elkaar komen te staan. Er wordt ten eerste aandacht besteed aan de nadelen van een krachtige religieuze identiteit. Hiervoor zijn o.a. de theorieën van J.R. Seul en S. Mendus gebruikt. Ten tweede zal het gaan over de ervaring van het heilige, die kan helpen groepen tegenover elkaar te zetten. In deze alinea zijn de boeken van J.P. Wils en R. Otto gehanteerd. Daarna wordt er, aan de hand van theorieën van onder meer H. Goddard, ingegaan op het ontstaan van wij-zij-groepen door het gebruik van religieuze categorieën orthodoxie en heterodoxie. Hoe aan de hand van religieuze taal de wereld opgedeeld kan worden in goed en kwaad is ten slotte in het vierde stuk te lezen. In deze alinea heb ik gebruik gemaakt van boeken van H. Achterhuis, J. Stern en C. Davis.

De volgende stap is de omslag naar geweld. In hoofdstuk drie verken ik het wetenschappelijke spectrum dat poogt de verhouding religie en geweld weer te geven. In dit hoofdstuk worden ten eerste de theorieën van R. Scott Appleby behandeld, deze laten zien hoe religie gebruikt wordt en de potentie heeft om externe tegenstellingen te vergroten zodat groepen krachtiger en gewelddadig tegenover elkaar komen te staan. Daarnaast komen de theorieën van H. Avolos naar voren die tonen dat religie een aandeel heeft in het creëren van tegenstellingen die groepen tegenover elkaar kunnen zetten. Het gaat in zijn theorieën niet om religieus getint geweld omwille van politieke of economische doelen, maar om gewelddadige acties waarbij religie de inzet en de wortel lijkt te zijn. Ook de theorieën van M. Cavanaugh worden behandeld omdat zij beschrijven hoe religie een grote bijdrage levert om de ander te construeren (of het nu klopt of niet). De manier waarop dit gebeurt, maakt het simpeler om geweld tegen deze ander te rechtvaardigen. Voor deze drie auteurs is gekozen omdat ieder van hen een andere kijk heeft op de connectie tussen religie en geweld.

In het volgende hoofdstuk wordt een casus besproken om de theorie uit hoofdstuk 1 tot en met 3 te illustreren. Er is gekozen voor de analyse van de oorlog op de Molukken die tussen 1999 en 2002 gewoed heeft. Juist in de beschrijving van deze oorlog wordt zichtbaar hoe geweld kan

ontstaan wanneer religie in een conflict externe wij-zij-tegenstellingen vergroot en nieuwe tegenstellingen tussen groepen creëert. Op een systematische manier wordt er verslag gedaan van de oorlog. Hierbij komen de politieke omstandigheden en economische belangen van de Molukkers aan bod en is te lezen hoe het geweld een steeds 'religieuzer' uiterlijk krijgt en hoe doelen om voor te strijden drastisch veranderen. In dit hoofdstuk is gebruik gemaakt van literatuur van onder andere C. Wilson, J. Adam, T. Lingsma en J. Goss. Om de casus duidelijk te kunnen plaatsen in het theoretische kader, worden de kenmerken van de conflicten direct gekoppeld aan verschillende theorieën uit de eerste drie hoofdstukken.

De conclusie van deze thesis is opgebouwd in etappes. In hoofdstuk 3 wordt er al een begin gemaakt met de beantwoording van de hoofdvraag; na elke analyse van de theorieën van een schrijver volgt er een tussentijdse conclusie. Hierin wordt een koppeling gemaakt tussen de invloed van religie op ingoup-outgroup tegenstellingen en de rol die religie volgens de betreffende schrijver kan spelen in een conflict. Aan het eind van dit hoofdstuk volgt een verslag van een fictief gesprek tussen de drie schrijvers waarin getracht wordt tot een gezamenlijk eindoordeel te komen over de invloed van religie op geweld. Ook de visie van D. Little wordt hierbij gebruikt, hij laat namelijk een voor deze thesis duidelijk tegengeluid horen. Volgens hem kan juist religie gebruikt worden om tegenstellingen van in- en outgroups te verkleinen en om gewelddadige conflicten te vermijden.

Aan het eind van de thesis volgt het laatste deel van de conclusie waarin bekeken wordt in hoeverre er gesproken mag worden van religieus geweld. Dit gebeurt door de verschillende lagen binnen deze thesis, waaronder de casus, aan elkaar te koppelen en analyserende conclusies te trekken. In dit deel geef ik ook antwoord op de vraag of religie als initiator van geweld mag worden aangewezen.

Methoden

In deze thesis zal er voornamelijk gebruik worden gemaakt van een literatuur, - en bronnenonderzoek; een kwalitatieve gefundeerde theoriebenadering.²³ Deze thesis zal opgebouwd worden uit verschillende lagen, die in de analyse aan elkaar gekoppeld worden. In elk hoofdstuk zijn er verschillende theorieën en bronnen gebruikt en geïnterpreteerd. Verschillende theorieën en bronnen over wij-zij-tegenstellingen, religieuze transformatie van externe tegenstellingen, de creatie van in- en outgroups door religie, religieus geweld etc. worden

²³ P. Verschuren en H. Doorewaard. *Het ontwerpen van een onderzoek*. Utrecht: Uitgeverij Lemma BV, 2000, p. 151.

verzameld, onderzocht en met elkaar in verband gebracht. In het vierde hoofdstuk zijn de resultaten van het onderzoek over dualiteiten binnen een religieus kader vergeleken met een casus waarin dualistisch denken in twee groepen, geweld en religie nauw met elkaar verbonden zijn. In de conclusies wordt er kritisch gekeken naar de verschillende vragen achter de hoofdvraag die blijken te geven van diverse lagen binnen deze thesis.

Hoofdstuk 1

Wij versus de ander, de ingroup versus de outgroup

Ingroup-Outgroup

In de geschiedenis waren er al veel volkeren, ook nog ruim voor het ontstaan van het monotheïsme, die zich het eigen levenssysteem als absoluut konden voorstellen. De vorming van een groep had in archaische tijden veel voordelen; men kon elkaar helpen te overleven door voedsel te verzamelen en elkaar te beschermen tegen dieren en andere volkeren. De eigen groep kon zichzelf, volgens Angenendt, zien als de best gevormde en enige verstandige groep en haar bestaan werd dan opgevat als het hoogtepunt van de realisatie van het menselijk leven. De visie was duidelijk naar binnen gekeerd, gericht op het eigen volk. Dit correspondeerde tegelijkertijd met de oordelende visie naar buiten, naar alles buiten het gebied van de eigen cultuur. Dit was verbonden met het idee dat er buiten dit gebied niets te vinden was van wat te maken had met menswaardigheid, moraliteit of beschaving. Een gevolg van deze visie was dat er binnen de groep minder of geen tolerantie of verdraagzaamheid naar de mensen daarbuiten bestond, aldus Angenendt. Er werd aanspraak gemaakt op het direct afstammen van de eerst geschapen mensen en het eigen volk was het mooiste en hoogst ontwikkelde.²⁴

Hieruit komt het verschijnsel voort dat in de antropologie 'ethnocentrisme' wordt genoemd: Het eigen dorp en/of de eigen groep wordt in het centrum van de wereld geplaatst en het andere volk of de andere cultuur wordt beoordeeld vanuit de maatstaf van de eigen groep of cultuur. De beoordelingen in bijvoorbeeld goed en kwaad is afhankelijk van de eigen normen en waarden.²⁵ Dit ethnocentrisme heeft invloed op de ingroup-outgroup moraal. Aan de ene kant is er het lidmaatschap voor de leden van de eigen groep, die behoren tot de ingroup, aan de andere kant de vijandschap of declassering van de mensen die niet tot de groep behoren, maar de outgroup zijn.²⁶

Volgens A. Hoogerwerf is onverdraagzaamheid een belangrijke oorzaak voor de basis van een ingroup-outgroup vorming. Een van de wortels van onverdraagzaamheid jegens een outgroup is het gevoel van onzekerheid over de eigen groep of tot dan toe onwankelbare cultuur, dat wordt opgeroepen door deze ontmoeting met andersdenkenden. Er kan getwijfeld worden aan de

²⁴ A. Angenendt, 'Monotheïsme en geweld' *Leidschrift, historisch tijdschrift*, jaargang 20, No.1, 2005, p.7-9 en H. Achterhuis, *Met alle geweld*, p. 319.

²⁵ Redactie. *Ethnocentrisme*. Op website encyclopedie van de antropologie http://www2.fmg.uva.nl/encyclopedie_antropologie/index.cfm?doc=ethnocentrisme.

²⁶ A. Angenendt, 'Monotheïsme en geweld', p. 7-8.

overtuiging die een (meerderheids)groep heeft wanneer er een minderheidsgroep in beeld komt die totaal anders is. De onzekerheid die opgeroepen wordt kan, vooral bij dogmatisch denkende mensen, leiden tot veel frustratie en een extreme agressie, zo schrijft Hoogerwerf. Een andere verklaring voor onverdraagzaamheid is de overtuiging dat er überhaupt een absolute waarheid bestaat en dat (slechts) een bepaalde groep deze kent. Een combinatie van de overtuiging deze waarheid in pacht te hebben met de veronderstelling dat deze waarheid de belangrijkste (te verdedigen) zaak van het leven is, zowel voor individuen als de samenleving, zou de verklaring zijn van onverdraagzaamheid die bijvoorbeeld te zien is bij extreme politieke bewegingen.²⁷ Hiernaast beïnvloedt de ongelijke verdeling van macht, status, bezit en andere goederen in de samenleving de verdraagzaamheid tussen groepen in de samenleving. Het klimaat van ongelijke kansen of ongelijke maatschappelijk posities kan een belangrijke oorzaak zijn voor het tegenover elkaar komen te staan van maatschappelijke klassen, etnische en/of religieuze groepen. Naast politieke en sociale oorzaken van onverdraagzaamheid zijn er nog vele factoren in de cultuur en persoonlijkheid van mensen te noemen die intolerantie veroorzaken. Onverdraagzaamheid en zo ook het krachtig construeren van een outgroup wordt doorgaans versterkt bij de aanwezigheid van extremisme en fanatisme.²⁸

Ingroup en outgroup, 'wij' versus 'de ander' staan vaak dialectisch tegenover elkaar. Beide perspectieven en visies op een groep zijn, paradoxaal genoeg, afhankelijk van elkaar. De ene visie zou niet of minder krachtig bestaan zonder de andere visie. Het naar binnen gekeerde perspectief ontwikkelt zich vanwege het naar buiten gekeerde perspectief en andersom. De vooringenomenheid van de ingroup en het vooroordeel naar de outgroup ontwikkelen zich door elkaars aanwezigheid. Zo worden het voortrekken van de ingroup en het discrimineren of negatief benaderen van de outgroup twee kanten van dezelfde munt. Dit ingroup-outgroup-denken is al terug te vinden in oude stammenculturen.²⁹

Solidariteit binnen de ingroup

Volgens het artikel 'ingroup love or outgroup hate' van M. Brewer vindt de vorming van een ingroup en het afzetten tegen een outgroup haar origine in de context van conflicten over schaarse natuurlijke middelen. Groepen werden, zoals hierboven al genoemd is, gevormd zodat groepsleden elkaar konden helpen te overleven en te helpen bij de strijd met andere volkeren.

²⁷ A. Hoogerwerf, *Wij en zij: intolerantie en verdraagzaamheid in 21 eeuwen*. Budel: Damon, 2002, p.40.

²⁸ A. Hoogerwerf. *Wij en zij*. p. 41-42.

²⁹ M. B. Brewer, 'The Psychology of Prejudice: Ingroup Love or Outgroup Hate?', *Journal of Social Issues*, Volume 55, No. 3, 1999, p.430.

Het vormen van een 'wij' of ingroup veronderstelt het stellen van grenzen, waardoor de 'zij' makkelijk gecreëerd wordt. Een ingroup wordt gevormd op basis van wederzijds vertrouwen. Altruïstisch gedrag jegens een persoon is gestoeld op het idee dat het andere ingroup-lid hetzelfde gedrag zal vertonen. De grenzen van een groep staan vast en dit zorgt voor wederzijdse afhankelijkheid binnen de groep en het garandeert een samenwerking van de leden van een ingroup. Lidmaatschap van een ingroup zou voorwaardelijk altruïsme genoemd kunnen worden.³⁰ Altruïstisch gedrag binnen een ingroup kan, volgens Brewer, worden begrepen door het algemene idee dat de voorkeur wordt gegeven aan vertrouwde mensen en overeenkomstigheden. Het wederzijds vertrouwen van de ingroupleden is er zelfs naar een lid dat niet persoonlijk gekend wordt, maar die iets gemeenschappelijks of herkenbaars bezit.³¹ Het psychologische verwachtingspatroon met betrekking tot veiligheid en samenwerking bevordert de motivatie van een lid om de normen en afspraken van de ingroup te handhaven. Symbolen en gedragingen die juist deze groep scheiden van andere groepen worden erg benadrukt, om zo het risico te verminderen dat de verkeerde mensen gebruik kunnen maken van de voordelen en zodat de ingroupleden herkennen wie het recht heeft om voordelen van de groep te ontvangen.³² Volgens 'The optimal distinctiveness model of social identity' van Brewer uit 1991 is groepsidentificatie binnen een ingroup het product van zowel de behoefte aan assimilatie binnen een groep als de differentiatie van anderen. Het streven naar intergratie vindt plaats wanneer een persoon zich geïsoleerd voelt van een grotere groep, maar wanneer de persoon verzuipt in een te grote groep is er de behoefte om zich af te scheiden. Een ingroup zorgt zowel voor veilige in- als uitsluiting.³³ Volgens Brewer hoeft er in principe geen negatief gevoel tegenover een outgroup aanwezig te zijn, wil er een outgroup gevormd worden, er is gewoon meer focus en vooringenomenheid jegens de eigen groep. Er kan zelfs een vorm van sympathie of adoratie zijn, zolang, en dat is belangrijk, het duidelijke onderscheid maar gehandhaafd wordt. En juist door het blijven handhaven van grenzen blijft de tegenstelling tussen wij en zij bestaan.³⁴

Een krachtige identiteit vergroot tegenstellingen

Een duidelijke identiteit maakt een ingroup veel krachtiger waardoor de grenzen, waarbuiten een 'ander' gecreëerd wordt, zichtbaarder worden. In de theorieën van V. Volkan komen een aantal punten naar voren die, middels een constructie van een outgroup, de identiteit van een (grote)

³⁰ M. B. Brewer. 'The Psychology of Prejudice', p. 431, 432.

³¹ M. B. Brewer, 'The Psychology', p. 435.

³² M. B. Brewer, 'The Psychology', p. 430-434.

³³ M. B. Brewer, 'The social self: On being the same and different at the same time', *Personality and Social Psychology Bulletin*, No. 17, 1991, p. 475-480.

³⁴ M.B. Brewer, *The Psychology*, p. 434-435, 341.

groep verklaren. Gemeenschappelijke identificaties tussen soortgenoten is volgens hem het basiselement dat individuen koppelt aan een groep. Sociale contacten die je al op doet in je kindertijd, overeenkomstige taal, gebruiken en culturele preferenties horen hierbij. Door het leren van deze facetten wordt een kind zich bewust van zijn kernidentiteit, die vaak gekoppeld wordt aan een groter concept. Hierdoor identificeren zij hun bestaan gemakkelijk met een religieuze, etnische of nationale groep ('ik ben een moslim'). Een volgende stap is volgens Volkan dat mensen zich, nu ze zich bewust zijn van de identificaties met hun eigen groep, verdiepen in de slechte eigenschappen van de ander. Men verstevigt de identiteit van de eigen groep door zichzelf te positioneren tegen de identiteit die de andere groepsgenoten binden. De slechte eigenschappen worden, met de projectie van een buiten hun groep staand object, als het ware van de ingroup afgesneden en hier aan toegevoegd. Het volgende belangrijke punt dat Volkan aangeeft is dat een (sterke) leider - die in alle lagen van de samenleving kan opereren - de identiteit van een groep enorm kan versterken. Belangrijke punten bij de identiteit van een groep zijn gedenkwaardige mythes of gebeurtenissen uit het verleden die Volkan 'chosen trauma's' en 'chosen glories' noemt. Vooral het trauma kan volgens de schrijver mensen krachtig samenbinden omdat zij de leden van het volk herinnert aan het idee dat ze vroeger gemeenschappelijk hebben geleden. Indien relevant herinnert het trauma de groep ook aan de negatieve trekken van de betrokken outgroup.³⁵

De theorie van Volkan wordt bijgestaan door de experimenten van B. Gawronskia, G. Bodenhausen, en R. Banse. In hun artikel 'We are, therefore they aren't' komt ook duidelijk naar voren dat als een individu meer verbonden is met zijn ingroup, de oordelende blik naar een outgroup krachtiger wordt. De normen en waarden van de ingroup worden normaliter gebruikt om de ander te beoordelen omdat, door deze als maatstaf te nemen, het verschil tot de ander duidelijker te zien is. Als de context binnen een ingroup verandert - wanneer men bijvoorbeeld niet meer zo zeker is van de normen en waarden - dan kan het oordeel naar de outgroup ook veranderen. Zowel het ingroup-gevoel als het oordeel over de outgroup worden wat minder krachtig. Ook hier geldt weer, hoe hechter de grenzen van het 'wij' staan, hoe duidelijker de 'ander' zichtbaar wordt.³⁶

³⁵ V. Volkan, aangehaald in I. Russel, 'Freud and Volkan: Psychoanalysis, group identities and archaeology', *Antiquity*, Volume 80 No. 307, 2006, p. 186-188-193.

³⁶ B. Gawronskia, G. Bodenhausen, en R. Banse, 'We are, therefore they aren't: Ingroup construal as a standard of comparison for outgroup judgments' *Journal of Experimental Social Psychology* Volume 41, 2005, p. 524-525.

Wij-zij-tegenstelling als oorzaak van geweld

De geschiedenis laat zien dat de dialectiek van het wij-zij denken in staat is om geweld te creëren. In stammenculturen, waar een ingroup-outgroup mechanisme heerste, was de staat van oorlog de norm. Vrede moest vanouds door middel van een verdrag gesloten en bewaard worden. Wie niet behoorde tot de eigen gemeenschap, beschouwd als 'niet-mens,' werd automatisch gezien als potentiële vijand. Het kwam in de vroege periode geregeld voor dat van deze andere gemeenschappen, de potentiële vijanden, de vrouwen en kuddes geroofd werden.³⁷

L.N. Tolstoj schrijft in 1966 dat 'het instrument geweld emoties en zwart/wit-tegenstellingen oproept die daarvoor op geen enkele wijze, zelfs niet latent, aanwezig waren.' Hij noemt als voorbeeld de Russische vorst Andrej die zijn ridderlijke houding niet meer in bedwang kan houden als zijn bezit verwoest wordt. De wij-zij tegenstelling krijgt hem in zijn macht (een bekende spreuk van hem is: 'Aangezien het mijn vijanden zijn, kunnen het nooit mijn vrienden zijn.') en nog meer geweld volgt hierop.³⁸ Een goed voorbeeld van de gewelddadige dialectiek van het wij versus de ander is de oorlog van de Grieken met de Barbaren in de 5^e eeuw n. C. Alle volken die door de Grieken niet te verstaan waren werden Barbaren genoemd en kregen de stempel niet-beschaafd te zijn. In Plato's werk *Politeia* ('De Staat', 466-471 n. C.) komt naar voren dat de Grieken duidelijk wordt wie ze zijn, doordat ze zich afzetten tegen en zich onderscheiden van de Barbaarse volkeren. Uit voorzorg tegen de onderdrukking van 'de ander' komt de onderlinge eenheid van de Grieken tot stand. Het Griekse volk is aan zichzelf verwant, juist omdat al wat Barbaars is het buitenlandse en vreemde volk is, oftewel; zonder het bestaan van de Barbaren was er geen bestaan van de Grieken. In de geschiedenis is dit al talloze keren gebeurd. Men construeerde een vijand, van wie men zich kon onderscheiden, waardoor de eenheid van een eigen groep gesmeed werd.

Niet alleen in de oudheid, maar ook in de postmoderne politieke realiteit lijkt de noodzaak van een vijand aanwezig, en heeft het tot problemen geleid. Volgens Achterhuis is het vijanddenken ten opzichte van de Sovjet-Unie een groot obstakel geweest in de vorming van een Europese eenheid. De eenheid en verbondenheid van westerse en Europese organisaties was een vanzelfsprekendheid zolang het communisme nog bestond.³⁹ Het in stand houden van een vijand heeft er volgens Achterhuis ook voor gezorgd dat in roerige tijden de stap naar het gebruik van geweld tegen deze vijand kleiner werd. Hoe duidelijker de vijand als outgroup in beeld is bij de

³⁷ A. Angenendt, 'Monotheïsme' p. 19.

³⁸ L.N. Tolstoj, *Verhalen en Novellen, deel 2*. Amsterdam: Van Oorschot Uitgeverij, 1966, p.227.

³⁹ H. Achterhuis, *Met alle geweld*, p. 318-321.

ingroup en hoe meer de ingroup ervan overtuigd is dat geweld noodzakelijk is, des te groter de kans op conflicten. In elk conflict waarbij een ingroup en outgroup lijnrecht tegenover elkaar staan, zijn volgens Achterhuis de omstandigheden waaronder de groepen gevormd worden verschillend. Bijvoorbeeld door modernisering en globalisering kunnen groepen tegenover elkaar komen te staan of kunnen tegenstellingen versterkt worden. Mensen die niets zien in moderne ontwikkelingen ervaren angst om hun traditionele sfeer en veiligheid te verliezen. Los of zonder de eigen ankers wordt er naar nieuwe geborgenheden gezocht, waarbij dikwijls teruggegrepen wordt op traditionele concepten en tegenstellingen die hergebruikt worden. Dit leidt, zo schrijft Achterhuis, tot nieuwe nationalistische ideeën, fundamentalisme en/of terrorisme; de angst en de zoektocht naar veiligheid slaat om in geweld. Maar de reden om daadwerkelijk tot geweld over te gaan verschilt ook per situatie. Geweld is volgens de schrijver dikwijls gebruikt om het kwaad en de vijand uit te roeien om het moment dat leden van de ingroup hun volk willen zuiveren en het goede willen laten zegevieren. Waar eenmaal een scherpe tegenstelling tussen een ingroup en een outgroup is, daar is er slechts een kleine vonk nodig om de boel gewelddadig te laten ontploffen. Dit kan bijvoorbeeld een schaarste aan levensmiddelen zijn, het behouden van de zuiverheid van de eigen groep, angst of wraak. Achterhuis geeft aan dat het denken in een krachtig wij-zij of vriend-vijand-schema uiteindelijk tot hevige gewelddadige acties of zelfs tot genocides kan leiden. Volgens hem is dit alleen al in de 20^e eeuw met veel voorbeelden te illustreren. Hij is van mening dat de moorden op Armeniërs door de Turken, de burgeroorlogen in Rwanda en Joegoslavië en de deportaties in de tijd van Nazi-Duitsland tonen dat er bij het nadenken over bronnen van geweld in ieder geval niet voorbij mag worden gegaan aan de kracht van het wij-zij denken.⁴⁰

Het nazisme als voorbeeld

Hoe het krachtig construeren van de 'ander' in tegenstelling tot het 'wij' kan leiden tot genocide wordt beschreven door N.M. Naimark in het hoofdstuk over Nazi-Duitsland uit zijn boek *'Fires of hatred'*. In de ideologie van de Nazi's is het Arische Duitse ras gezond, goed en altruïstisch. Werkelijk tegenover de Duister werd de Jood gezet; een schande en een mislukking. De schuld van de economische crisis en negatieve ontwikkelingen in het Duitsland van de jaren '30 van de 20^e eeuw werd bij de Joden neergelegd. Joden werden stelselmatig en in steeds ergere mate verbaal gekleineerd doordat ze werden weggezet als bijvoorbeeld ziekteoverdragende luizen, ongedierte, parasieten, seksistische verkrachters en huichelaars. Het Joodse volk werd neergezet

⁴⁰ H. Achterhuis, *Met alle geweld*, p. 321-322 en 345-354.

als een tumor die weggesneden diende te worden uit de gezonde Duitse staat. Er bleef door de constante vernedering niets menselijks over van het Joodse volk.⁴¹ Dit is wat J. Butler bedoelt met 'haattaal'; het andere of de ander -in dit geval de Joden- wordt vastgezet in zijn definitie. Joden waren door de krachtige taal, die geen ruimte overliet voor reflectie of geen mogelijkheid liet voor contextualisering van de woorden, niets meer buiten de definitie die er gegeven werd, het waren geen mensen meer.⁴² In het begin van de 20^e eeuw werd het racistisch gedachtegoed gegoten in de wetenschap. In deze periode werden resultaten van grote vooruitgangen in de biologische wetenschappen gebruikt in het wetenschappelijke onderzoek naar de menselijke rassen. Er werden pogingen gedaan om met de resultaten van het wetenschappelijke onderzoek menselijke rassen te verbeteren. Door middel van selecties kon men een ras zuiveren, groepen die van nature een verhoogde kans hadden op ziektes of crimineel gedrag konden geïsoleerd worden van het zuivere ras. Zo kon een ras gezuiverd worden en hoefde het niet de lasten van de zwakkeren te dragen. In de handen van de nationaal-socialistische nazi's werd het onderzoek naar rassenverbetering fanatiek doorgezet. Gelijk nadat de nazi's in 1933 aan de macht kwamen werden naast geestelijk gehandicapten en psychiatrische patiënten ook o.a. blinden, doven, manisch depressieve mensen en epileptische patiënten gedwongen zich te laten steriliseren. Op het moment dat zes jaar later de oorlog in Polen uitbrak zijn er tientallen duizenden gehandicapte patiënten onder het mom van lijdensverlossing geëuthanaseerd of direct vermoord. Als het grootste gevaar en anti-ras, zoals hierboven te lezen is, werd het Joodse volk genoemd, de Joden werden er letterlijk van beschuldigd het Duitse ras te besmetten. Dit leidde tot het mechanisme van verwijderen; de besmetting moest eruit. Miljoenen Joden, maar ook homoseksuelen, zigeuners, politieke tegenstanders en andere mensen die de rassenzuivering, die de nazi's voor ogen hadden, in de weg stonden zijn weggevoerd en grotendeels vermoord.⁴³ Het opruimen van de 'outgroups' was een geplande georganiseerde daad, gerechtvaardigd door zogenoemde redenen van staatsveiligheid en rassenzuivering.

In deze quasi-seculiere moderne staatsideologie die de nazi's aanhingen werd een gehaat volk gedegradeerd tot de 'ander' door dehumanisering. De 'tumor' werd steeds duidelijker zichtbaar en hoe verder dit anti-ras van het Duitse ras af kwam te staan, hoe makkelijker het werd om deze 'tumor' te verwijderen. Hoe minder mens de Jood werd, hoe meer 'outgroup' hij werd, hoe minder blokkades er waren om geweld te gebruiken.⁴⁴ Onder andere deze outgroup heeft meegeholpen om de grenzen van de ingroup te creëren. Daarnaast heeft de ingroup een

⁴¹ N. M. Naimark, *Fires of hatred, ethnic cleansing in twentieth-century Europe*. Harvard: Harvard University Press, 2002, p. 58-59.

⁴² Butler aangehaald in L. van Liere, *Geweld, genade en oordeel*, Kampen: Uitgeverij Kok, 2006, p. 71.

⁴³ N.M. Naimark, *Fires of hatred*, p. 57-73.

⁴⁴ N.M. Naimark, *Fires*, p. 80-83.

duidelijk karakter gekregen door de nadruk die gelegd werd op haar eigen zuiverheid en schoonheid.

Resumé

De redenen voor het creëren van een ingroup verschillen, maar zijn dikwijls te verklaren vanuit sociale, culturele, politieke, economische of persoonlijke omstandigheden. Nationalisme, bezit, status, angst, wraak, maar ook een ongelijke verdeling van bijvoorbeeld macht, middelen en economische omstandigheden kunnen twee groepen krachtig tegenover elkaar positioneren. Dit hoofdstuk heeft ook theorieën getoond die de psychologische oorzaken voor het creëren en behouden van ingroups en outgroups toonde, de angst om eigen identiteit te verliezen, onzekerheid van een groep of juist overtuiging van haar eigen waarheid. Een ingroup zorgt voor zowel een veilige insluiting (leden hebben een wederzijds vertrouwen in elkaar en herkennen overeenkomstigheden) als uitsluiting van het andere, vreemde. Intolerantie naar de andere groep en het vormen van de eigen groep lijken in elkaars verlengde te liggen of afhankelijk van elkaar te zijn. Geregeld is een vijand noodzakelijk om een ingroup te vormen, dit vormt de dialectiek van de ingroup-outgroup. Het naar binnen gekeerde perspectief van de ingroup ontwikkelt zich dan vanwege het naar buiten gekeerde perspectief en andersom; de grenzen van de outgroup geven tegelijkertijd de grenzen van de ingroup aan. Het gebeurt daarom ook dat 'wij' zijn wordt bepaald door het afzetten van wat 'zij' zijn. Het is, mede hierdoor, aannemelijk dat de visie op goed en kwaad niet altijd het ontstaan van een ingroup en een outgroup construeert, maar wel dat de krachtige tegenstellingen van in- en outgroup meewerken om de labels 'goed' en 'kwaad' op te plakken. Hoe meer men zich geïdentificeerd voelt met zijn ingroup hoe krachtiger de oordelende blik naar de outgroup wordt. In het voorbeeld van Nazi-Duitsland is te zien hoe zowel door de extreme nadruk op zuiverheid van de eigen groep als de dehumanisering van de ander (mede door het gebruik van hatespeech) de wij-zij-tegenstellingen nog krachtiger worden. Hoe krachtiger de groepen tegenover elkaar gepositioneerd staan, hoe kleiner de stap lijkt om geweld te gebruiken. De geweldsincidenten als gevolg van het op een fanatieke of extremistische manier gebruik maken van gecreëerde tegenstellingen tussen een in- en outgroup zijn de hele geschiedenis duidelijk aanwezig geweest en nog steeds aanwezig.

Hoofdstuk 2

Het wij versus zij denken in een religieuze context

In het vorige hoofdstuk is aan bod gekomen hoe ingroups en outgroups ontstaan en van elkaar afhankelijk lijken te zijn. Er is daarin te lezen hoe (het denken in) wij-zij-tegenstellingen groepen krachtig tegenover elkaar kan/kunnen positioneren. In dit hoofdstuk wordt religie bij dit proces betrokken. Hoe een monotheïstische religie wij-zij tegenstellingen kan creëren en/of vergroten komt naar voren in de komende alinea's. Er komen theorieën van (kritische) auteurs aan bod die religieuze elementen aanstippen die, hoewel niet altijd direct, wij-zij denken kunnen bevorderen en die de potentie hebben groepen tegenover elkaar te plaatsen. Onder andere theorieën van J.P. Wils, J. Assman, H. Achterhuis, P. Sloterdijk en A. Afshar worden in dit hoofdstuk gebruikt. Het is vanzelfsprekend dat de religieuze kenmerken die worden besproken niet automatisch betrekking hoeven te hebben op elke opvatting van (de betreffende) religie. Ook dient er vermeld te worden dat niet elke eigenschap van religie tot uiting hoeft te komen op de in dit hoofdstuk beschreven wijze.

Het nadeel van het monotheïsme

De eerste keer dat een duidelijke scheiding van waar en onwaar opdook in een religieus kader was, volgens A. Angenendt, tijdens de door Mozes geleide uittocht (exodus) van het Israëliëse volk vanuit Egypte (hoewel het, door de schaarste aan betrouwbare bronnen, zeer lastig is de exacte periode vast te stellen, wordt de exodus meestal gedateerd rond de 13^e eeuw voor Christus ⁴⁵). Onder het Israëliëse volk dat Mozes had geleid uit Egypte was er onrust ontstaan. Terwijl Mozes zich van de groep had afgezonderd en volgens de tekst in gesprek was met zijn god, had een subgroep een gouden kalf gemaakt en was die gaan vereren als een nieuwe god. Mozes werd woedend toen hij bij het volk terugkwam. Hij zei: 'Wie voor de Heer kiest moet hier komen'. Tegen de nakomelingen van Levi die zich bij hem voegde zei hij: 'Dit zegt de Heer, de God van Israël: Gord je zwaard om, jullie allemaal, doorkruis het kamp in de volle lengte en breedte en dood iedereen die je tegenkomt, al is het je broer, vriend of verwant.' (Exodus 32: 26-27) In het vers dat volgt staat: 'De levieten deden wat Mozes hun had opgedragen, en zo kwamen er die dag ongeveer drieduizend Israëliëten om.' ⁴⁶

⁴⁵ Redactie. *Encyclopedie van de wereldreligies*. Uitgeverij Johannes P. Schadé, 2006, p. 880.

⁴⁶ Exodus 32:7-28 uit: Nederlands Bijbelgenootschap, *De Nieuwe Bijbelvertaling*. Heerenveen: Uitgeverij NBG, 2004, p. 110-111.

Deze veldslag, waarbij alle 'afvalligen' afgemaakt worden door de aanhangers van Mozes' god, wordt door J. Assman de 'oerscène van het religieuze geweld' genoemd.⁴⁷ Assman is van mening, zo schrijft G. van Loenen in zijn artikel '*Monotheïsme*', dat met Mozes de overtuiging van het bestaan van het onderscheid tussen een ware en een valse god ontstaat. Hiermee zou ook het onderscheid tussen vriend en vijand in de wereld komen. De veldslag die volgde na de verering van het gouden kalf voert Assman aan om het geweldspotentieel binnen het monotheïsme te onderstrepen.⁴⁸

Dit laat zien wat P. Sloterdijk bedoelt met zijn bewering dat er binnen het monotheïsme altijd op een jaloerse manier wordt gewerkt met een ranglijst. De enige manier om de prioriteit van de Ene en Enige god te garanderen is om de andere kandidaat-goden terug te zetten, te negeren of als onwaar te bestempelen. Het zal altijd een probleem blijven hoe we de 'andere' gelovigen, ten behoeve van 'onze' godsdienst in bedwang houden. Vanaf Mozes is volgens Sloterdijk te zien dat het henotheïsme⁴⁹, maar vooral het monotheïsme, een polemische tegenstelling, tussen de ene ware god in de bovenwereld en de valse goden van deze wereld, met zich meebrengt.⁵⁰ In de woorden van Mozes vinden we, aldus Sloterdijk, de oudste tekst in de monotheïstische traditie waarin gewelddadige ijver voor de ene god voorkomt. Hierdoor zou, volgens de schrijver, de geschiedenis van het monotheïsme, vooral de islamitische en christelijke varianten, moeten worden gelezen als een verslag van heilige meedogenloosheid. In het eerste hoofdstuk van deze thesis is te lezen dat een strijd tegen een 'ander' in vroegere tijden gevoerd werd om als eigen groep te overleven en dat een ingroup gevormd werd zodat de leden elkaar konden helpen bij het veroveren van schaarse middelen. In de ogen van Sloterdijk wordt er door Mozes en zijn aanhangers een moreel andere strijd gestreden, men vecht niet meer ten dienste van het overleven van de eigen stam, maar voor de overwinning van een principe, God werd de inzet. In deze Oudtestamentische tekst is te lezen over de gedaantewisseling van het offer voor een god; het aanbieden van een geschenk verandert in het uitroeien van een tegenstander, aldus Sloterdijk.⁵¹ Na de Babylonische ballingschap van de Joden (6^e eeuw v. C.) ontstaat er bij de Joden een exclusief monotheïsme. Het idee van het bestaan van slechts één God en diens exclusieve verbondenheid met het Joodse volk groeit in deze als vijandig beleefde context. Na alle ervaringen met slavernij ontstaat er bij de Joden het idee een waarheid te bezitten, waar de

⁴⁷ J. Assmann, *Die Mosaische*, p. 62.

⁴⁸ G. van Loenen *Monotheïsme, De opkomst van het nieuwe heidendom, 2006*, <http://www.trouw.nl/archief/article1313500.ece?all=true>.

⁴⁹ Henotheïsme: het aanbidden van slechts één god, zonder het bestaan van andere goden te ontkennen; *Encyclopedie van de wereldreligies*, p. 561.

⁵⁰ P. Sloterdijk, *Het heilige vuur. over de strijd tussen jodendom, christendom en islam*. Amsterdam: Uitgeverij Boom/Sun, 2008, p.29-30.

⁵¹ P. Sloterdijk. *Het heilige vuur*, p. 31.

waarheid daarvoor altijd een exclusief goed was voor de zittende machthebbers. Voor het eerst splitsen waarheid en werkelijkheid zich en hebben de Joden het idee in de naam van de (hogere) waarheid te spreken, aldus Sloterdijk. Het ontstaan van een radicaal monotheïsme bij het Joodse volk bezorgt hen, als het volk met een exclusief verbond met God, een superieur gevoel waarmee de grenzen van de ingroup duidelijk gevormd worden en waarbij de outgroup automatisch zichtbaar wordt.⁵²

Mozes' veldslag lijkt te tonen wat veel religiecritici veelvuldig naar voren halen, namelijk dat een monotheïstische religie de eigenschap heeft om groepen te scheiden. Vanwege de overtuiging van het bestaan van slechts één god, wordt er direct geïmpliceerd dat de aanhangers van een andere god het niet bij het rechte eind zouden hebben. Omdat juist de ene god de waarheid is, zou deze verdedigd dienen te worden tegenover waarheidsalternatieven.

Religie als identiteitsvormer versterkt ingroup en outgroup

In het 1^e hoofdstuk van deze thesis wordt uiteengezet hoe de identiteit van een groep gevormd wordt door middel van een etnisch, politiek, sociaal of cultureel verband. Groepen kunnen bovendien tegenover elkaar komen te staan als gevolg van een verschil in bijvoorbeeld economische omstandigheden, macht, status, culturele identiteit of nationalistisch gevoel. Veel aandacht is er besteed het feit dat een vijand geregeld de identiteit en de grenzen van een ingroup verduidelijken kan; het naar binnen gekeerde perspectief van de ingroup ontwikkelt zich dikwijls vanwege het naar buiten gekeerde perspectief en andersom. In zijn artikel '*Ours is the Way of God: Religion, Identity, And Intergroup Conflict*' toont J.R. Seul dat ook religie op een krachtige manier de identiteit van een groep kan bepalen. Aanhangers van een monotheïstische religie zijn zich hierdoor, volgens Seul, constant bewust van de getrokken grens tussen gelovigen en niet gelovigen. Groepen gaan geregeld de competitie aan met de outgroup voor het behoud en realisatie van de identiteit, aldus Seul. Hoewel dit ook geldt voor etnische of culturele groepen, ziet hij dat religie een grotere rol speelt in het bewerkstelligen van een ingroup/outgroup-competentie. Dit komt volgens hem door de zeer krachtige invloed van religie op identiteit, die te maken heeft met het gegeven dat religie, meer dan andere fenomenen, in de hele geschiedenis veel te bieden heeft gehad dat mensen in staat stelde een veilige en stevige identiteit te ontwikkelen. Dit aanbod bevat onder andere rituelen, symbolen, traditie, heilige boeken, rolmodellen, verhalen en een betekenisvol universum.⁵³

⁵² P. Sloterdijk, *Het heilige vuur*, p. 31-34.

⁵³ J.R. Seul, '*Ours Is the Way of God: Religion, Identity, and Intergroup Conflict*', *Journal of peace research*, Volume 36, No. 5, 1999, p. 553-560.

In haar artikel *'should religion be special'* geeft S. Mendus nog een andere reden waarom religie zo'n belangrijke factor speelt bij de identiteitsvorming. Religie heeft namelijk betrekking op menselijke gewetensvragen en heeft het vermogen om belangrijke zingevingsvragen te onderzoeken en te beantwoorden. Op vragen uit verschillende (ook niet-religieuze) levensgebieden zijn religieuze antwoorden mogelijk. Religie kan zingevend zijn op meerdere levensterreinen van de mens en maatschappij. Geregeld worden externe gebeurtenissen door religies geabsorbeerd, zodat deze waargenomen worden vanuit een religieus kader. Zo kan het zijn dat, wanneer er vanuit een religieuze identiteit naar de wereld gekeken wordt, niet-religieuze tegenstellingen tot religieuze tegenstellingen omgevormd worden en wij-zij ineens in een structuur van religieuze ingroup-outgroup worden gegoten.⁵⁴

De gedachte dat juist religieuze taal en het gebruik van religieuze begrippen van pas kan komen bij het behouden van deze religieuze identiteit bespreekt H. Achterhuis in zijn boek *'Met alle geweld'*. Hij schrijft hoe er aan het begin van de moderne tijd sociale groepen werden verdeeld doordat religieuze kreten als goed en kwaad verbonden werden aan het vertrouwde en het beangstigende, juist toen de christelijke identiteit aan het eind van de Middeleeuwen, met de komst van pre-reformatorische en pre-humanistische ketterse bewegingen, verbrokkelde. Dit ging gepaard met een collectief angstgevoel. Door steeds nieuwe vijanden te creëren werd er wanhopig gezocht naar nieuwe religieuze identiteiten. De jacht richtte zich op groepen die werden gezien als 'niet juist-religieus'; de heksenverbrandingen kenden haar hoogtepunt en er ontstonden nieuwe zondebokken en vijanden als Joden, vrouwen en kettters. De afstand tot deze 'anderen' werd bekrachtigd doordat zij in verband gebracht werden met het idee, dat juist bij de christenen erg leefde, over de macht van de duivel, de satan als de belichaming van het absolute kwaad. Het geloof in het bestaan van de satan is, volgens Achterhuis, levendig gehouden en gebruikt door christenen om het onderscheid tussen zichzelf en de ander te maken, tussen de kinderen van God en de vijanden van God. Hoe mensen zichzelf in relatie tot de ander zagen werd weerspiegeld door satan. De angst voor de ander en de angst om identiteit te verliezen hield de projectie van de duivel in stand. Het kwaad werd door de duivel vertegenwoordigd: hij verblindde de Joden toen zij het evangelie verwierpen, verleidde de kettters en ging seksuele verbintenissen met de heksen aan. De machten van goed en kwaad, licht en donker, hemel en hel, belichaamd door God en de duivel worden heden ten dage door christenen nog steeds gebruikt, zo schrijft Achterhuis.⁵⁵ Om verschillende redenen worden vandaag de dag nog steeds (externe) wij-zij-

⁵⁴ S. Mendus, Mendus. S. *Should religion be special*, p. 1-7, <http://www.york.ac.uk/depts/poli/staff/profiles/slm.htm>.

⁵⁵ H. Achterhuis, *Met alle geweld*, p. 330-331.

tegenstellingen gecreëerd of vergroot, doordat 'anderen' in verband worden gebracht met het kwaad, de duivel of de zonde.

Hoe dit in de praktijk werkt wordt uitgelegd in het artikel *'The Anti-gay Rights Movement in the United States'*. Auteur A. Afshar bespreekt hoe verschillende groepen conservatieve christenen, binnen de 'anti-gay movement', in de Verenigde Staten meer aanhangers krijgen en sterker worden door zich af te zetten van 'de kwade, verkeerde mensen': de homo's. Al vele jaren wordt de zeer effectieve boodschap verkondigd dat 'Adam en Eva' de gangbare norm in een fatsoenlijke samenleving behoort te zijn en niet 'Adam en Steve'. God zou homoseksualiteit niet gecreëerd hebben, zodoende wordt homoseksualiteit gezien als een verstorende factor in het plan dat God heeft voor/met de mensheid. Christelijke taal en religieuze praktijken spelen volgens Afshar een grote rol bij het dehumaniseren van de homoseksueel. Vaak genoeg wordt homoseksualiteit geportretteerd als een satanistische kwade kracht. Waar in de christelijke kringen van Amerika het gezin en kinderen zo'n belangrijke rol spelen, weten conservatieve christenen dit gegeven goed te gebruiken in hun anti-homoretoriek. Vanwege de directe koppeling van homoseksuele geaardheid en pedofilie, worden ouders constant gewaarschuwd voor de perversiteit van homo's. In het eerste hoofdstuk kwam de term hatespeech voorbij toen het ging over het dehumaniseringsproces van Joden ten tijde van Nazi-Duitsland. Afshar bespreekt hoe in de V.S. homoseksuelen gedehumaniseerd worden. Beschimpingen zijn in vele varianten aanwezig; homo's worden direct vergeleken met dieren, nazi's, misdadigers, aidspatiënten, kinderverkrachters, etc. Homoseksualiteit is in de ogen van veel conservatieve christenen anti-christelijk. Homoseksualiteit zou ingaan tegen de christelijke natuur, het is een ziekte en totdat de 'zieken' genezen zijn blijven de homoseksuelen een vijand van de moreel juiste christen. Hier is enerzijds te zien hoe een verschil in geaardheid geabsorbeerd wordt door religie. De verschillen worden eerst verbonden met moreel 'goed' en 'kwaad' en daarna gekoppeld aan hogere christelijke concepten van 'goed' en 'kwaad'; vervolgens wordt homoseksualiteit gekoppeld aan satan. De tegenstellingen worden religieus gekleurd en lijken, mede daardoor, onoverbrugbaar.⁵⁶

Ervaring van het Heilige als splijtzwam

Een belangrijke eigenschap van religie is de ervaring van het heilige. In zijn boek 'das Heilige' uit 1917, dat een zeer grote stempel gedrukt heeft op de godsdienstpsychologie, omschrijft R. Otto het heilige gevoel als iets wat zich onttrekt aan het rationele en zich slechts openbaart in het

⁵⁶ A. Afshar, 'The Anti-gay Rights Movement in the United States: The Framing of Religion' *Essex Human Rights Review*, Volume 3 No. 1 2006, p. 70-74.

voelen. Het heilige gevoel is het meest innerlijke element van religie en kan, volgens Otto, slechts door religieuzen ervaren worden. Dit komt omdat de emotionele schok, zoals deze ervaring beschreven wordt, van buiten komt; hiermee beland je in de religieuze ervaringswereld. Het verschil tussen het goddelijke en het menselijke wordt geaccentueerd in het gevoel. Een mens krijgt door de ervaring het gevoel afhankelijk te zijn van het goddelijke, een creatie te zijn, hij zal altijd in de schaduw staan van het goddelijke. Het heilige gevoel is een persoonlijk mysterie, maar kan ook door meerdere individuen, religieuze gemeenschappen, ervaren worden. De ervaring is zowel overweldigend, schokkend, mysterieus en huiveringwekkend tegelijkertijd. Deze zogenaamde contrast-harmonie van het aantrekkelijke en het afstotende dat ervaren wordt, ziet Otto als de kern van de ervaring van het heilige zelf.⁵⁷ Volgens J.P. Wils is de aanwezigheid van de ervaring bij de ene groep niet zo maar te combineren met de aanwezigheid van het heilige in andere groepen of in andere culturen. Men heeft behoefte haar eigen sacrale ervaring te beschermen en te behouden, vandaar dat het 'ware' heilige afgebakend wordt van concurrenten, waartegen weerstand geboden dient te worden. In de ogen van Wils is het sacrale afdunend, het is onverdraagzaam naar andere sacraliteiten.⁵⁸

Hiernaast zit er in het heilige zelf een geweldscomponent dat samengaat met de door Otto beschreven contrastharmonieuze ervaring. Als het heilige gestalte krijgt in een religieuze levensvorm is geweld hierin niet vreemd. Een onderdeel van het geweld is autoagressief van aard; purificerend en zuiverend. De religieuze praktijken, te denken valt aan zelfkastijding, reinigingspraktijken of het uitroeien van driften en begeertes, zijn verbonden aan een zuiveringsideaal dat tot stand komt door de ervaring van een heilig subject. Dit zuiverend geweld kan zich ook werpen, en dat is in het licht van deze thesis het meest interessant, op de (symbolen van de sacraliteit van de) ander. Volgens Wils wordt de concurrerende heilige als onrein en verkeerd gezien en stoort of verhindert deze de uitstraling van het 'eigen' heilige. Zolang er een concurrerend (beeld van het) heilige in beeld is, zal geweld latent of direct aanwezig zijn. Vooral als men steeds nieuwe, actieve gevoelsmomenten van het heilige blijft ervaren, worden andere ervaringen veroordeeld. Wanneer de afstand tot de ervaring groeit, nemen ook de levendigheid van de riten, het vuur van de belijdenis en de drang om mensen te bekeren af. De felheid van de ervaring maakt het naast-elkaar bestaan van verschillende religies moeilijk. Wat Wils aangeeft ligt in de lijn van de in de 1^e alinea van dit hoofdstuk beschreven nadelen van monotheïsme, namelijk dat met de komst van het monotheïsme, en vooral het christendom, verdraagzaamheid tussen ervaringen van heiligheid niet meer mogelijk was. Het is volgens hem de ervaring van het heilige dat zuiverend geweld tegen zichzelf in de hand werkt, waarmee agressie tegen de ander tot stand

⁵⁷ R. Otto, *Das Heilige*, p. 10-75.

⁵⁸ J.P. Wils, *Sacraal geweld*, p. 90.

komt. Wanneer er gezocht wordt naar elementen binnen een religie die wij-zij tegenstellingen creëren, dient de geweldspotentie die de mysterieuze, huiveringwekkend, irrationele ervaring van het heilige (die exclusief geldig is voor religie) in zich heeft niet vergeten te worden.⁵⁹ Het geweldspotentieel dat door de heilige ervaring een religie binnentreedt, heeft dus enerzijds te maken met de afbakening en bescherming van de eigen ervaring of de eigen projectie van het heilige en anderzijds met het geweldscomponent in de ervaring van het heilige zelf.

Orthodoxie en heterodoxie

Religies maken, volgens Wils, veel gebruik van simpele, concrete en zichtbare (niet-religieuze) dualiteiten. Religieuze werelden zijn letterlijk doortrokken van tegenstellingen, waar grote nadruk op gelegd wordt. Omwille van een overtuigend karakter trekken en trekken religies constant grenzen tussen wat in hun ogen geoorloofd en verboden is.⁶⁰ Er wordt, zo maakt H. Goddard in *'christians and muslims, from double standars to mutual understanding,'* duidelijk, een scherp onderscheid gemaakt tussen orthodoxie enerzijds en heterodoxie anderzijds. Mensen die overtuigd zijn dat zij het juiste geloof aanhangen en juist religieus 'handelen' (orthodoxie en orthopraxie) bestempelen het geloof en handelen dat daarvan afwijkt als heterodoxie en heteropraxie; dit zou berusten op een dwaalleer. Door ontelbare afsplitsingen binnen de monotheïstische religies, leven er in de wereld verschillende ideeën over orthodoxie en orthopraxie. Volgens Goddard kan er over het algemeen gezegd worden dat vanaf de geschiedenis bij de joden en christenen de focus op de orthodoxie gelegd is, waar bij de islam voornamelijk de orthopraxie benadrukt.⁶¹ De scherpe grens tussen geoorloofd en ongeoorloofd bepaalt in zekere mate de identiteit of invulling van een religie. Het zorgt telkens weer voor het behoud van religieuze waarden. Natuurlijk snijdt het mes dat het 'ware' geloof of handelen vaststelt aan twee kanten en is de 'ander', door het denken in deze dualiteiten, direct gecreëerd en gedegradeerd.

Wat religieuzen versterkt in het idee dat ze de 'ware' vorm van religie aan hangen is volgens Wils het bij religies aanwezige absoluteïdsidee. Het eigen perspectief op de werkelijkheid wordt geregeld als alternatiefloos ervaren. Het eigen standpunt van religieuzen zou niet zo maar een standpunt zijn, maar het enige juiste. Elke religie zou beweren dat het absolute bij hen aanwezig is, zonder op een werkelijk snijvlak te liggen met andere religies. Volgens Wils ervaren religieuzen hierdoor een exclusiviteitsgevoel, het gevoel uitverkoren te zijn. Het is, onder

⁵⁹ J.P. Wils, *Sacraal geweld*, p. 80-86, 91-93.

⁶⁰ J. P. Wils, *Sacraal*, p. 79.

⁶¹ H. Goddard, *Christians and Muslims. From double standers to mutual understanding*, London, Routledge Curzon, 1995, p. 67-78.

andere, de ervaring van het heilige, die in de vorige paragraaf besproken is, die het absoluutheidsidee in stand houdt.⁶²

Deze eigenschappen hoeven volgens Seul zeker niet direct te leiden tot een gewelddadige opstelling tegenover outgroups of ongelovigen. Wel geeft hij aan dat, wat ook in het eerste hoofdstuk van deze thesis te lezen is, achterstelling in sociale en/of economische positie de relaties tussen groepen negatief kan verstoren. Religieuze groepen zullen, om de situatie te verbeteren, hun best doen terrein te winnen ten opzichte van andere groepen (waarbij de grenzen van de ingroup duidelijker zullen worden).⁶³ Hier kan religie een belangrijke rol in spelen. Politieke en economische verschillen tussen groepen kunnen door religie gesacraliseerd worden, wat tegenstellingen kan vergroten. In de casus van hoofdstuk 4 van deze thesis wordt dit proces breeduit besproken en geïllustreerd.

Dat er in de geschiedenis wreed om is gegaan met groepen die door de orthodoxie-heterodoxie dualiteit tot de outgroup gingen behoren, is ruim bekend. In de brieven aan de Efeziërs zijn al vroege getuigenissen te vinden van de harde distantiëring van de heidenen, de anders- of ongelovigen⁶⁴: 'Ga niet langer de weg van de Heidenen met hun loze denkbeelden. In hun geest heerst duisternis en ze zijn vervreemd van het leven met God, omdat ze hem niet kennen en hun hart voor hem gesloten hebben. Afgestompt als ze zijn, geven ze zich over aan losbandigheid en storten ze zich in allerlei zedeloze praktijken.' (Efeziërs 4, 17-19).⁶⁵

Deze passage geeft weer dat er in het christendom (maar dit geldt ook zeker voor het jodendom en de islam) vaak een koppeling gemaakt is en nog steeds wordt gemaakt tussen orthodoxie en moraal. Met het vaststellen van orthodoxie, correlerend met moreel juist gedrag, konden en kunnen heterodoxe overtuigingen zichtbaar worden. Het moreel afwijkende gedrag kon en kan vaak helpen om aan te geven wat afwijkend is van het orthodoxe geloof. Maar ook andersom: Als, zoals Wils aangeeft, orthodoxen even niet meer duidelijk voor ogen hebben wat moreel afwijkend of onaanvaardbaar gedrag is, worden ze hieraan herinnerd door de (in hun ogen) heterodoxe handelingen als maatstaaf te nemen.⁶⁶ In het 1^e hoofdstuk van deze thesis is aandacht besteed aan de noodzaak van een vijand om de grenzen, maar ook om gedragsregels van de eigen groep duidelijk te krijgen. Dit mechanisme zien we dus terug in de geschiedenis van meerdere religies. Perspectieven op het verkeerde morele en religieuze gedrag heeft orthodoxe groepen gesterkt in hun leer en heeft de grenzen verduidelijkt. Door het idee van de

⁶² J.P. Wils, *Sacraal*, p.76-78, 82.

⁶³ J.R. Seul, 'Ours is the way', p. 563.

⁶⁴ Men vermoedt dat de brieven rond et eind van de jaren 50 van de 1^e eeuw zijn geschreven; *Encyclopedie van de wereldreligies*, p. 413.

⁶⁵ *Nieuwe Bijbelvertaling*, p. 272.

⁶⁶ J.P. Wils, *Sacraal*, p. 73.

aanwezigheid van een heterodoxe outgroup, wordt de identiteit van de orthodoxe ingroup sterker (welke betekenis er ook maar gegeven wordt aan 'orthodox'). Door moreel goed en verkeerd gedrag bovendien te verdelen langs religieuze lijnen, worden de religieuze wij-zij-tegenstellingen duidelijker en rechtvaardiger bevonden.

Religie en een dualistisch wereldbeeld

Een krachtige religieuze identiteit kan dus groepen tegenover elkaar zetten en door toedoen van religie kunnen externe tegenstellingen gesacraliseerd worden. Bovendien kunnen er op basis van religieuze denkbeelden nieuwe sociale en politieke dichotomieën ontstaan. Dit laatste wordt door J. Stern onderstreept. In het begin van haar boek *'Terror in the name of god'* schrijft ze dat religies een dualistisch wereldbeeld veronderstellen, waardoor de wereld wordt opgedeeld in goed en kwaad, goede en kwade machten. Religie kan, door extremisten, gebruikt worden om de wereld te simplificeren en op te delen in dualiteiten. Religie is de manier, maar ook de reden van het opdelen, want het wordt wij versus hen, met de godsdienst als inzet en splijtzwam. De overtuiging van het exclusieve gelijk van de eigen monotheïstische religie wordt extra dik aangekleed. Groepen kunnen volgens Stern door kwaadwillenden onderverdeeld worden aan de hand van religieuze taal, waardoor er op een hoger niveau in- en outgroups gevormd worden. Het heeft niet slechts meer te maken met een verschil in religieuze denkbeelden of moreel handelen, maar het komt neer op een 'groter' goed en kwaad.⁶⁷

Het denken in dualiteiten zou bij het christendom, zoals H. Achterhuis in *'Met alle geweld'* omschrijft, het gevolg zijn van de invloed van Augustinus (354-430) die bij zijn bekering tot het christendom het idee van de botsing van twee oerprincipes als goed en kwaad, licht en duisternis, van het manicheïsme meenam en in het christendom integreerde. Volgens Achterhuis gaan bepaalde aanhangers binnen de christelijke geloofsvisie ervan uit dat de wereldgeschiedenis tot aan het laatste apocalyptische tijdperk bepaald zal worden door de strijd tussen goed en kwaad; dankzij het ingrijpen van God aan het einde van de geschiedenis zullen slechts de 'goeden' zegevieren. De schrijver is van mening dat de invloed die de moralisering en verabsolutering van de wij-zij-tegenstelling heeft op het westerse christendom, en de daarmee verbonden politiek, nauwelijks kan worden overschat.

De scheiding in wij-zij met betrekking tot goed-kwaad, die door dit dualistisch denken gecreëerd wordt, is volgens Achterhuis, bij verschillende religieuze groepen duidelijk te zien. Zo kan het dat niet-religieuze tegenstellingen door religies, in het licht van religieus goed en kwaad,

⁶⁷ J. Stern, *Terror in the name of god, why religious militants kill*, New York: HarperCollins Publishers, 2003, p. 5, 6.

geabsorbeerd kunnen worden. De verhouding tussen goed-gelovige ingroup en ongelovige outgroup kan blijven bestaan mede door het sacraliseren van sociale of politieke verschillen, en door dit denken toe te passen in meerdere arena's creëert het ook politieke tegenstellingen. De concepten en metaforen die dankzij Augustinus het christendom zijn binnengedrongen kleuren, zo zegt Achterhuis, heden ten dage veel conflictsituaties.⁶⁸ Een voorbeeld waarmee dit geïllustreerd wordt is de opstelling van de ex-president van de Verenigde Staten, George W. Bush, welke breeduit geanalyseerd wordt door M. Kuitenbrouwer in *'Hedendaags oriëntalisten en occidentalisme.'* Toen Bush in 2001, na de aanval op de New Yorkse Twin Towers, zijn 'oorlog tegen het terrorisme' lanceerde, gebruikte hij, volgens Kuitenbrouwer, soortgelijke termen als afkomstig uit het manicheïsme. Bush had het over een 'monumentale strijd van goed tegen kwaad' waarbij hij er van overtuigd was dat de oorlogshandeling hem regelrecht door God werd opgedragen. De opdracht om de strijd aan te gaan tegen het 'kwaad' werd door de gesimplificeerde wij-zij-redenaties van Bush een stuk krachtiger. De oorlogsretoriek die gebruikt werd en volgens Kuitenbrouwer ook aanwezig was bij moslims (aan de andere kant), is eigenlijk een religieus concept dat wordt ingebracht en leidt tot politieke en sociale tegenstellingen.⁶⁹ De analyse van Kuitenbrouwer toont dus hoe op basis van de dichotomie orthodox-heterodox nieuwe politieke tweedelingen ontstaan.

Hoe religie voor nieuwe grenzen tussen bevolkingsgroepen zorgt, is ook te lezen in *'religion and the making of society'* van C. Davis. In de laatste alinea van het 2^e hoofdstuk schrijft hij hoe religieuze ideeën invloed hebben op de (imaginaire) verdeling van grondgebied. De traditionele moslimleer deelt de wereld op in 'dar al-islam'; het gebied waar de islam aan de macht is, en 'dar al-harb': het gebied van de oorlog. Toen dit verdelingssysteem eeuwen terug praktisch uitgevoerd werd dienden de niet-islamieten binnen de dar al-islam zich te schikken aan regels die de islamitische heersers stelde. Aan de niet-islamitische gebieden was de oorlog verklaard totdat alle inwoners zich ook zouden schikken aan het islamitische bestuur. Het geloof in de zuivere wil van God zorgde en zorgt nog steeds voor politieke claims en kan niet-islamitische burgers direct degraderen tot burgers van een lagere rang of tot vijand.⁷⁰

Resumé

In dit hoofdstuk is een aantal auteurs besproken die allen een bijdrage leveren aan het antwoord op de vraag hoe religie in staat is wij-zij-tegenstellingen te creëren of te vergroten.

⁶⁸ H. Achterhuis, *Met alle geweld*, p. 327-328.

⁶⁹ M. Kuitenbrouwer, 'Hedendaags oriëntalisten en occidentalisme, strijdvragen rond 11 september', *Tijdschrift voor geschiedenis* Volume 18, 2005, p. 346.

⁷⁰ C. Davis, *Religion and the making of society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 112-114.

Religies maken veel gebruik van dualiteiten en trekken constant grenzen in wat geoorloofd en ongeoorloofd is. Hieraan worden categorieën verbonden; juist geloof en gedrag tegenover verkeerd geloof en gedrag. De 'ander' wordt door het gebruik van de termen orthodoxie en orthopraxie eigenlijk direct gecreëerd of zelfs gedegradeerd. De naar binnen gekeerde visie van de orthodoxe ingroup en het naar buiten gekeerde perspectief op de heterodoxe outgroup lijken in elkaars verlengde te liggen of afhankelijk van elkaar te zijn. Op basis van het denken in religieuze dichotomieën is het mogelijk om sociale groepen te scheiden en gebieden op te delen. Daarnaast is te zien dat wanneer moreel 'juist' gekoppeld wordt aan orthodoxie dit ook een rol kan spelen in het creëren van de in- en outgroup dualiteit. De grens tussen moreel gepast en afwijkend gedrag wordt geregeld gebruikt om de grens 'gelovige' en 'ongelovige' te bepalen.

Het komt geregeld voor dat religieuzen spreken over religieuze wij-zij tegenstellingen, terwijl de aard van het verschil tussen bevolkingsgroepen niet in religie ligt. Politieke, sociale, ethische, culturele of etnische verschillen zijn door de geschiedenis heen en worden nog steeds dikwijls door religie geabsorbeerd en gekoppeld aan concepten van goed/kwaad, god/duivel. Dit komt omdat monotheïstische religies de potentie hebben om de wereld op te delen in dualistische concepten. Hierdoor lijken de verschillen tussen in- en outgroup nog krachtiger of zelfs onoverbrugbaar te worden. In het voorbeeld over homoseksualiteit in Amerika wordt duidelijk dat conservatieve christenen met hun religieuze concepten en taal in staat zijn homoseksuelen te dehumaniseren of weg te zetten als 'satanistisch kwaad'. Aan de andere kant; religieuze verschillen kunnen ook in- en outgroups formeren die op basis van politieke, sociale of culturele verschillen tegenover elkaar komen te staan.

In dit hoofdstuk is ook een aantal redenen genoemd waarom religieuze groepen een outgroup kunnen of zouden willen construeren. Deze redenen zouden vooral te maken hebben met religieuze eigenschappen. De monotheïstische aard van een religie zou in de eerste plaats het wij-zij denken vergroten, doordat er maar één god de juiste kan zijn en doordat deze, te verdedigen, god de inzet wordt voor aanvallen van de ander. Mensen die niet in die ene ware god geloven, horen automatisch bij een outgroup die lager in rang staat. Daar komt bij dat religie een krachtige identiteitsverschaffer is. Door een religieuze identiteit worden de grenzen van een ingroup duidelijker en wordt de outgroup sneller gevormd en op afstand gehouden. Tevens komt het vaak voor dat religieuze groepen hun religie als absoluut zien, hun standpunt als alternatiefloos ervaren en het idee hebben uitverkoren te zijn. Dit exclusiviteitsidee wordt gecreëerd en/of in stand gehouden wanneer religieuzen concepten van het heilige ervaren. Een ervaring van het heilige, dat exclusief voor religieuzen weggelegd zou zijn, zou zo uniek zijn dat

het beschermd en afgebakend dient te worden, waardoor het direct een gewelddadige concurrentie kan veroorzaken met anderen en niet-religieuzen.

Hoofdstuk 3

De verhouding tussen religie en geweld

In het vorige hoofdstuk is aan bod gekomen hoe monotheïstische religies wij-zij-tegenstelling kunnen creëren of vergroten. Door middel van het gebruik van een aantal theorieën van verschillende (kritische) wetenschappers is uiteengezet hoe en welke religieuze elementen groepen krachtiger tegenover elkaar kunnen plaatsen en het ingroup versus outgroup denken bevorderen. In dit hoofdstuk wordt er een verkenning gemaakt in het brede scala binnen de wetenschap waarin gepoogd wordt om een weergave te geven van de verhouding tussen religie en geweld. Hiertoe worden drie wetenschappers aangehaald die elk een belangrijk boek geschreven hebben waarin de woorden 'religie' en 'geweld' centraal staan. De drie boeken geven allen een andere visie op de manier waarop religie betrokken is bij een gewelddadig conflict. De bijdragen kunnen niet de volledige inhoud van de boeken weergeven, maar beperken zich tot die theorieën die tonen hoe geweld wel of niet onlosmakelijk verbonden is met een door religie gecreëerde of vergrote wij-zij-tegenstelling.

De eerste auteur wiens boek besproken wordt is William T. Cavanaugh, professor in de Theologie, verbonden aan de Katholieke St. Thomas universiteit te St. Paul, Minnesota (VS), met als specialisaties; systematische theologie en sociale ethiek⁷¹. Vervolgens wordt er ingegaan op de theorieën uit *'The Ambivalence of the sacred'* van R. Scott Appleby. Hij is als 'professor of History' o.a. werkzaam op de Notre Dame universiteit in Indiana (VS) waar hij zich voornamelijk bezig houdt met de geschiedenis van het Amerikaanse Katholicisme en fundamentalisme.⁷² Het derde boek dat gebruikt wordt in dit hoofdstuk is: *'Fighting words'* van Hector Avalos. Avalos werkt op het departement filosofie en religiestudies op de 'Iowa State University' (VS) en houdt zich als professor in de religiewetenschappen o.a. bezig met studie over Bijbel en Midden Oosten, Latijns Amerika en religie en geweld.⁷³

Na elke analyse van de theorieën van de schrijver volgt er een conclusie. In deze conclusie wordt er een koppeling gemaakt tussen de invloed van religie op wij-zij-tegenstellingen en de rol die religie, volgens de betreffende schrijver, kan spelen in een gewelddadig conflict.

⁷¹ Redactie. *William T. Cavanaugh*, <http://www.stthomas.edu/cathstudies/faculty/cavanaugh.htm>.

⁷² Redactie. *R. Scott Appleby*, <http://history.nd.edu/people/all/appleby-scott>.

⁷³ Redactie. *Hector Avalos*, <http://www.philrs.iastate.edu/avalos.shtml>.

*** W. Cavanaugh en de mythe die geweld blijft verbinden met religie**

In zijn boek 'The myth of religious violence' (2009) lanceert W. Cavanaugh een theorie over de zogenaamde mythe die volgens hem wordt gevormd rond de term religieus geweld. Juist het boek van Cavanaugh wordt gebruikt in deze thesis, omdat het een zeer verfrissende kijk geeft op de verhouding van religie en geweld. De schrijver zet namelijk eerst een stap terug in de bespreking van deze verhouding. Omdat volgens hem in het westen de term 'religie' dikwijls verkeerd wordt geïnterpreteerd en gebruikt, wordt veel religieus geweld ten onrechte religieus genoemd. De theorieën van Cavanaugh geven weer hoe de mythe van het religieuze geweld een bijdrage levert aan het creëren van een (niet-westerse) ander en een problematische mondiale wij-zij verhouding.

De mythe van het religieuze geweld

In het boek van Cavanaugh staat het 'conflict' centraal tussen de democratische staten en religieuze landen. De wortels van het conflict liggen volgens de schrijver in het onderscheid dat mensen in de moderne staat maken tussen de soevereiniteit van een rationele democratische staat enerzijds en de chaos en irrationaliteit van religies anderzijds. De Amerikaanse staat heeft volgens Cavanaugh, de godsdienstoorlogen van de 16^e eeuw gebruikt om haar burgers te tonen dat religie irrationeel en een initiator van conflicten is. Sinds de verlichtingstijd is er door de natiestaat veel nadruk gelegd op het onderscheid tussen 'het heilige' en de staat, om meer loyaliteit van de burger te ontvangen, meer macht uit te kunnen oefenen en om gewenste praktijken te legitimeren en niet-gewenste te delegitimeren. Zo is er in het seculiere gedachtegoed een scheiding ontstaat tussen seculier en religieus geweld en dit leidt tot wat Cavanaugh noemt de mythe. Er is volgens de schrijver sprake van een mythe omdat, zo bepleit hij in zijn boek, hetgeen heden ten dage vaak aangenomen wordt over religieus geweld een verzinsel is; namelijk dat geweld dat in naam van een religie gepleegd wordt in beginsel anders zou zijn dan geweld gepleegd in de naam van een staat. Door de 'mythe van religieuze geweld' worden er volgens W. Cavanaugh door het westen te gemakkelijk de labels 'religieus' en 'niet religieus' geplakt. Religie wordt neergezet als een transhistorisch en transcultureel fenomeen. Cavanaugh ziet dat men in het westen religie interpreteert als een ideologie die niet slechts betrekking heeft op het referentiekader van een bepaalde samenlevingsvorm of een bepaald stadium van de historische ontwikkeling, maar als een ideologie die geldig is voor de gehele geschiedenis van de mensheid en voor alle culturen. Dit vindt hij een verkeerde interpretatie. Religie wordt volgens

hem te vaak als een op zichzelf staand fenomeen beschouwd, waarbij ze gescheiden wordt van haar politieke en economische factoren, terwijl deze onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Religie moet altijd in haar context gezien worden, terwijl dat nu te weinig gebeurt. Het christendom, bijvoorbeeld, is niet zo maar een setje doctrines, los van historische omstandigheden, maar een levende historische ervaring die belichaamd is in waarneembare handelingen van christenen. Geweld dat wordt gebruikt door moslims in niet-westerse landen, wordt nu geregeld direct toegeschreven aan slechte eigenschappen van de islam. Volgens Cavanaugh is dit een misverstand dat in stand wordt gehouden door een waanidee, een mythe.

Cavanaugh ziet door de interpretatie van religie, zoals die door de mythe bewerkstelligd wordt, een onterechte tweedeling ontstaan tussen seculiere en religieuze ideologieën. Hij is ervan overtuigd dat wat telt als 'religieus' of 'niet-religieus' in welke context dan ook, niet afhangt van de aanwezigheid van het geloof in een god, maar te maken heeft met de verdeling van de macht in een gebied. Door het verkeerd toepassen van de term, worden nu aan religie negatieve eigenschappen toegeschreven waardoor ze extra vatbaar voor geweld zou zijn. Echter, gewelddadige eigenschappen van een religie komen slechts tot stand wanneer religie wordt gecombineerd met bepaalde politieke of sociale omstandigheden. Bovendien behoren deze eigenschappen niet slechts tot religie; seculiere ideologieën zijn volgens Cavanaugh minstens zo vatbaar voor extremen als absolutisme, irrationaliteit en de neiging tot verdeeldheid.

Religie zelf is lastig definieerbaar en verifieerbaar, het bestaat in veel verschillende vormen. Er bestaat geen vast concept van religie. Het komt wel in verschillende culturen voor, maar Cavanaugh noemt het een product van de menselijke constructie. Er wordt vanwege het feit dat 'religie' moeilijk te definiëren en verifiëren is, niet consequent omgesprongen met de term. Om te onderzoeken of religie geweld veroorzaakt, dient er te worden onderzocht hoe religie functioneert. En hier zit volgens Cavanaugh het probleem, zo 'anders' functioneert een religie niet. Er wordt te snel gesproken over 'religieus' geweld. Wanneer de manier waarop islam functioneert op het moment dat ze geweld produceert hetzelfde is als die van een seculiere nationalistische beweging, is er volgens Cavanaugh geen enkele reden om geweld van een ideologie als het communisme niet religieus te noemen en islamitisch geweld wel.⁷⁴

⁷⁴ M. Cavanaugh, *The myth of religious violence, secular ideology and the roots of modern conflict*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 4-15, 54-56, 101-103, 105-122, 177-180.

Geweld en de 'religieuze' ander

Omdat verschillende elementen die spelen bij bevolkingsgroepen onterecht worden geschaard onder het kopje religieus, is er het gevaar dat de moslim en zijn geloof, kunnen worden weggezet als irrationeel, gewelddadig en fanatiek. In de Verenigde Staten versterkt en rechtvaardigt deze mythe een vijandige opstelling en hardhandig beleid gericht tegen het niet-westen, voornamelijk moslims. Vanuit het westen, zo wordt door Cavanaugh benadrukt, wordt er in de veroordeling van geweld met twee maten gemeten. Het geweld dat in de naam van een religie gebruikt wordt, is per definitie niet goed, fanatiek en verwerpelijk. Nationaal geweld wordt daarentegen wel gesteund, prijzenswaardig bevonden en gezien als een rationele poging tot vredesstichten. Dit komt voor een deel door het idee dat religie een optionele keuze en een privéaangelegenheid zou zijn. De staat zou niet optioneel zijn, daartoe behoren de inwoners van een land en daar zijn ze automatisch trouw aan.

Volgens Cavanaugh wordt deze mythe, dat religieus geweld principieel en fundamenteel anders is dan nationalistisch geweld, doelgericht in stand gehouden. In het binnenlandbeleid van de Verenigde Staten helpt zij om bepaalde, ongewenste, vormen van dat wat gelabeld wordt als religie, te marginaliseren. Er wordt gepromoot dat de vorming van een hechte natiestaat mensen kan bevrijden van uitwassen van 'religie'. De natiestaat beschermt ons tegen de ander die de sociale orde in gevaar brengt. Met behulp van de mythe worden, door het vormen van een sterke natiestaat, de vijanden geconstrueerd. Het kwaad ligt buiten de natiestaat. Door het westen gepleegd geweld in de naam van een natiestaat zal veel eerder gelegitimeerd worden. Aan de hand van deze theorie laat Cavanaugh zien hoe Amerikaanse diplomatieke en militaire acties, zoals de oorlog in Irak, gerechtvaardigd kunnen worden. De mythe van het religieuze geweld versterkt het idee dat het geweld van de ander irrationeel, absolutistisch en problematisch is en dat geweld van de natiestaat bescheiden, noodzakelijk, rationeel en vredelievend is.

Er wordt vanuit het westen vaak beweerd dat, omdat moslims geen scheiding van religie en politiek kennen, moslimsamenlevingen extreem vatbaar zijn voor geweld. Deze scheiding zouden de moslims niet kunnen maken, omdat ze nooit in aanraking zijn geweest met het 'bevrijdende' gedachtegoed van secularisering. De mythe rechtvaardigt seculier geweld tegen religieuze mogendheden, veel westerse auteurs profileren het idee dat het goed is als zij moslims confronteren met de zegeningen van het secularisme. Het lijkt er volgens Cavanaugh op dat, wanneer moslims niet open staan om overtuigd te worden van het gelijk van het westen, zij met harde hand tot meer rationalisme worden gedwongen.

Door de visie die ontstaat door het gebruik van de mythe is bij veel westerlingen een blinde vlek gecreëerd, die neiging tot zelfreflectie uitschakelt. Veel burgers in de Verenigde Staten worden er hierdoor van weerhouden om het buitenlandse beleid van hun land ter discussie te stellen. Er zijn veel inwoners in de VS die als bron van terrorisme het islamitische geloof en de haat tegen de westerse 'vrijheid' en 'goedheid' zien. Zelfs ex-president Bush riep na de aanval op 9/11 uit: 'They hate our freedoms'. Eigenlijk ligt de wrok van terroristen volgens Cavanaugh dieper geworteld in een anti-Amerika gevoel, dat door de VS zelf bewerkstelligd is door middel van vele gewelddadige acties in niet-westerse (moslim) landen.

De schrijver is echter van mening dat niet elke eigenschap van de islam gevrijwaard dient te worden van beschuldigingen van geweld. Het is niet zo dat de islam honderd procent anti-imperialistisch is, de religie heeft zelf ook imperialistische trekken. Volgens Cavanaugh heeft de islam wel degelijk gewelddadige theologieën, maar deze staan wel altijd in verbinding met de politiek. Er is geen enkele religie die daadwerkelijk een absolute neiging heeft naar geweld. Veel westerse commentatoren denken dat met het hedendaagse moslimmilitarisme oude archaïsche religieuze impulsen de moderne wereld binnendringen. Dit is volgens Cavanaugh achterhaald; moslimmilitarisme of jihad kan nooit zuiver islamitisch zijn en is ook niet ouderwets van aard. Het is niet zo zeer van belang om de tijdloze essentie van religie te begrijpen, wil je het islamitische (en ander religieus) geweld kunnen verklaren, maar het is van belang te begrijpen hoe theologieën gevormd worden door ontmoetingen met moderne politieke machtsvormen. Als voorbeeld wordt de situatie van Afghanistan in de jaren '80 van de 20^e eeuw geschetst. Toen riepen de Amerikanen de islamitische Afghanen op om een jihad te voeren tegen de Russen die dat land waren binnengedrongen. Het is, aldus de schrijver, onmogelijk de anti-westerse houding van islamieten te verklaren, wanneer je de religie loskoppelt van sociale en politieke contexten.⁷⁵

Conclusie

Het boek van Cavanaugh toont hoe belangrijk het is om de definitie en functie van het begrip religie te kennen voordat er gesproken kan worden van religieus geweld. De levende mythe van het religieuze geweld zorgt bij veel westerlingen voor een beeld van religie dat niet klopt. Religie is, zoals Cavanaugh het aangeeft, niet slechts 'het geloven in een god' en ook niet los te koppelen van haar economische, politieke, sociale of historische context. Religie is een menselijke constructie en mag nooit alleen verantwoordelijk worden gehouden voor de totstandkoming van

⁷⁵ M. Cavanaugh, *The Myth*, p. 177-180, 182-183, 194-202, 208-212, 225-230.

geweld. Religie heeft wel gewelddadige eigenschappen, maar deze kunnen slechts tot stand komen in combinatie met politieke/sociale omstandigheden. De labels op de categorieën 'religieus' en 'niet-religieus' zijn lang niet altijd correct en consistent geplakt. Cavanaugh vindt het vreemd dat bepaalde eigenschappen van moslims te maken zouden hebben met de islam, terwijl dezelfde eigenschappen van een Amerikaanse christen niet religieus genoemd worden. Zo wordt slecht gedrag van moslims geregeld onterecht als 'islamitisch' bestempeld. In de ogen van de schrijver wordt er sinds de verlichtingstijd vanuit het westen een scheiding gemaakt tussen ingroup -de soevereine, seculiere, moderne natiestaat- en outgroup -de irrationele, chaotische, fanatieke gelovigen.- Zo kan het dat er met twee maten gemeten wordt bij de beoordeling van gewelddadige acties. Het geweld dat moslims tegen de Westerse staten gebruiken heeft volgens Cavanaugh niets met religie te maken, het zouden vergeldingsacties zijn voor het vele geweld dat de VS al jaren tegen moslimlanden gebruikt. Het geweld van moslims wordt gezien als fanatiek, verkeerd en irrationeel en geweld dat men gebruikt in de naam van de natiestaat zou vredelievend en accepteerbaar zijn. Volgens de schrijver is het belangrijk om te kijken hoe een religie functioneert, haar eigenschappen zijn namelijk terug te vinden in seculiere ideologieën. Als in een conflict religie hetzelfde functioneert als een seculiere ideologie, dan mag er geen verschil worden gemaakt tussen religieus en niet-religieus geweld. Religieus geweld wordt dus ten eerste onterecht religieus genoemd en ten tweede wordt het idee in stand gehouden dat dit geweld wezenlijk anders zou zijn dan seculier geweld. De theorie van Cavanaugh kan helpen om antwoord te geven op de hoofdvraag van deze thesis. In zijn boek wordt namelijk getoond dat aan de hand van seculiere perspectieven op de religie van de outgroup de superioriteit van de ingroup kan worden bepaald en versterkt. Door de labels 'religieus' en 'niet-religieus' te plakken wordt het lastiger om tegenstellingen tussen groepen te overbruggen. Het gebruik van de term religie zorgt voor het vergroten van de kloof tussen in- en outgroup, om zo gewelddadige acties tegen outgroup te legitimeren en acties tegen de ingroup te veroordelen.

*** S. Appleby en de functie van religie in een conflict**

Het ambivalente van het heilige

Het tweede boek dat in deze thesis besproken wordt is: *'The ambivalence of the sacred'* uit 2000 van R. S. Appleby. De belangrijkste strekking van het boek van Appleby (voor deze thesis) is dat religie an sich niet schuldig kan worden bevonden aan het veroorzaken van een conflict. Om te

beginnen is pure religie volgens hem niet vrij te verkrijgen. Religie wordt vaak vermengd met cultuur, zich toegeëigend door politici of met facetten in de samenleving gemixt zodat het lastig is om religie nog te erkennen als een onafhankelijk fenomeen. Religieuzen handelen, volgens Appleby, zelden puur uit religie.

De ervaring van het heilige, van (een) god, is voor veel religieuzen wel een inspiratie tot handelen. De ervaring van het heilige is niet eenduidig, tegenstrijdig zelfs. Deze ervaring kan uitmonden in een scala van ethische handelingen en interpretaties; van brandstichting, gewelddadige acties tot een zelfmoordaanslag, maar het leidt anderzijds ook tot het helpen van zwakkeren en zieken. De meest uiteenlopende activiteiten worden door religies gelegitimeerd onder het dak van de 'ervaring van het heilige'. Appleby zet in zijn boek voorop dat elke religie intern pluralistisch is en betwistingen bevat. Dit komt omdat religie in zichzelf ambivalent is, aldus Appleby. De ontmoeting van een religie met het heilige kan zeer tegenstrijdige emoties oproepen, maar ook religieuze teksten kunnen geweld aanprijzen of verwerpen. Levende religie is, volgens Appleby, altijd in interactie met elementen van politieke en persoonlijke identiteiten als normen en waarden, nationalisme en secularisme. Religieus gedrag is zeker onderscheidend, religieuze taal heel specifiek en symbolen herkenbaar, maar het wordt vaak vermengd met niet-religieuze elementen. Vanwege de dynamiek van religie spreekt de schrijver liever over moslims en christenen die specifieke acties uitvoeren dan over de islam en christendom die iets bewerkstelligen.⁷⁶

Moderne religies hebben volgens Appleby de capaciteit om weerstand te bieden tegen dodelijk geweld en dit gebeurt ook vaak in de naam van God. Een sterk geloof (strong religion genoemd) kan haar aanhangers meer tolerantie en vredelievendheid brengen en hen weghouden van gevaarlijke vormen van etniciteit en nationalisme. Het kenmerk van monotheïstische gelovigen is dat ze altijd op hun hoede zijn voor afgoderij of de aanbedding van verkeerde goden. Hoewel we in de afgelopen hoofdstukken gezien hebben dat dit kan leiden tot een gewelddadige opstelling naar de ander, kan het volgens de schrijver ook bijdragen aan het veroordelen van geweld en mensenrechtenschennis. Er zijn religieuzen die de opstelling van religieuze extremisten veroordelen en bestempelen als 'aanbidders van de verkeerde goden.' Als voorbeeld noemt Appleby moedige Kroaten, Serviërs en Bosniërs die de oorlog in eigen land mede op grond van religieuze overwegingen veroordeelden.⁷⁷

⁷⁶ S. Appleby, 2000, 25-30, 54-56

⁷⁷ Idem, 78-80

Religie wordt gebruikt in een conflict

Omdat religie zo pluralistisch van aard is, is het makkelijk te gebruiken in verschillende situaties. Onder verkeerde omstandigheden of door extreme personen kan religie gebruikt worden bij het creëren van wij-zij-tegenstellingen in gewelddadige conflicten. Omdat religie volgens Appleby niet zuiver te verkrijgen is, kan ze nooit de enige bron van een gewelddadige actie zijn. Hij spreekt daarom liever over etnoreligieus of etnonationalistisch-religieus geweld dan van religieus geweld an sich, omdat volgens hem in veel conflicten waarbij religie betrokken is religie, etniciteit (en dikwijls ook nationalisme) sterk met elkaar verweven zijn. Voor de uitleg van het woord etniciteit gebruikt Appleby M. Weber's term 'Gemeinsamkeit'. Een etnische groep is eigenlijk een ingebeelde groep, de aspecten die de groep samenbrengen zijn: een gedeelde herinnering aan een (bijvoorbeeld traumatisch of koloniaal) verleden, een eenduidige afkomst en een gemeenschappelijk verleden. De groepsleden voelen zich geestelijk verbonden, hebben dezelfde taal en gedeelde waarden. Etniciteit wordt 'zichtbaar' en steviger door inmenging van religie. Zoals in hoofdstuk 2 al naar voren is gebracht geeft ook Appleby aan dat met behulp van religieuze elementen de ene groep zichzelf 'boven' de andere groep kan plaatsen. Juist door religie krijgt een etnische groep een 'heilige' waarde waardoor eer en waardigheid binnen de groep een nog grotere rol gaan spelen. Volgens Appleby kan religie zichtbaar spanningen vergroten tussen etnische groepen.⁷⁸

Het is vaak voorgekomen dat religie de schreeuw om politieke autonomie sacraliseert, waardoor etnische groepen een legitimatie krijgen om geweld te gebruiken tegen andere etnische groepen. Gelovigen worden geactiveerd wanneer etnoreligieuze of religieus-nationalistische groeperingen die politieke acties willen, hun politieke idealen vertalen in religieuze taal. Conflicten kunnen hierdoor een religieus uiterlijk krijgen, en worden soms zelfs als heilige opdracht beschouwd. Door een conflict te sacraliseren kunnen religieuze deelnemers ineens het idee krijgen te vechten voor een religieus doel. Onder andere in Sudan, Dagestan, Palestina en Kashmir is te zien dat etnoreligieus geweld vaak het gevolg is van de sacralisering van de strijd om stukken land of van de strijd tegen indringers. Appleby laat in zijn boek zien hoe nationalistische en etnische leiders gebruik maken van religie om hun conflicten te sacraliseren en gewelddadige acties te legitimeren. De kracht en de strijdlust van religies kunnen worden ingebracht in een (conflict)situatie die niet religieus is, waarbij de doelen waarvoor er gevochten wordt ook niet religieus zijn. Met de toevoeging van religie kunnen gewelddadige acties volgen tegen de ander

⁷⁸ R. S. Appleby, *The ambivalence of the sacred, religion, violence and reconciliation*. New York: Rowman & Littlefield Publishers inc., 2000, p. 57-63.

die in eerste instantie geconstrueerd is op basis van etnonationale (of andere niet-religieuze) verschillen.⁷⁹

Daar waar de koppeling gemaakt wordt tussen religie en geweld is een belangrijke rol weggelegd voor een autoritaire religieuze leider. Juist omdat een religie zo buigbaar is, kan een religieuze leider volgens Appleby bepalend zijn voor het gebruik van geweld op basis van religie. Een religieuze leider wordt vaak door de groep gezien als de autoriteit op het gebied van de religieuze ervaring. Wanneer de leider verbonden wordt met een heilige transcendente werkelijkheid lijkt hij onschendbaar en populairder te worden. Hij kan op vele manieren macht uitoefenen wanneer hij de hedendaagse religieuze ervaringen van een gemeenschap koppelt aan heilige verhalen en symbolen uit een religieuze traditie. Het is de religieuze leider die geloof transponeert naar een ideologie, en de religieuze gemeenschap stimuleert om een politieke actie te ondernemen. Een extreme leider heeft met religie een troef in handen waarmee op een gewelddadige manier politieke doelen bereikt kunnen worden. Als voorbeeld hiervan noemt Appleby de leiders van Hamas. Zij rekruteren tieners door de historische verliezen telkens pijnlijk op te halen en gieten deze systematisch in een vorm van islamitisch geloof zodat er (politieke) ideologische doelen gecreëerd worden.⁸⁰

Maar ook etnonationalistische leiders maken geregeld gebruik van religie in een conflict. Door toevoeging van religie aan een conflict krijgen gewelddadige acties een concrete vorm. Hierdoor worden de outgroup en de legitimatie van het geweld duidelijk. In zijn boek besteedt Appleby een hoofdstuk aan de oorlog in Joegoslavië, om te tonen wat er kan gebeuren tussen etnische groepen wanneer de tegenstellingen tussen hen een sacraal element verkrijgen. Met het uiteenvallen van de sociale federatie Joegoslavië ontstonden er vanaf 1991 conflicten tussen groepen van verschillende nationaliteiten. In deze gewelddadige conflicten heeft religie de identiteit van in- en outgroups bekrachtigd. Hierbij hebben extremistische nationalistic leiders een grote rol gespeeld. Waar groepen mensen eerst gezamenlijk in dorpen leefden werden ze nu uit elkaar gedreven door labels als 'katholieken', 'orthodox-christenen' en 'moslims'. Religieuze herinneringen hebben gezorgd voor wraakacties; een christelijke nederlaag door toedoen van de Ottomanen uit 1389 werd door Serviërs gewroken, waarbij Bosnische moslims het slachtoffer werden. Religie gaf kleur aan de gevechten; gesterkt door religieuze symbolen en liederen werden religieuze anderen uitgemoord. Wanneer religie een duidelijker geluid liet horen in de

⁷⁹ R. S. Appleby, *The ambivalence*, p. 60, 107-108, 117-120.

⁸⁰ R. S. Appleby, *The ambivalence*, p. 54-56.

etnonationalistische groeperingen werd het doel ook duidelijker; er dienden heilige staten gecreëerd te worden, gezuiverd van de religieuze anderen.⁸¹

Conclusie

Voorop staat dat Appleby van mening is dat religie uit zichzelf niet gewelddadig of vredelievend is. De ervaring van het heilige is zo ambivalent dat deze kan leiden tot zowel het helpen van zwakkeren als tot het doden van tegenstanders. Religie is bovendien niet zuiver te verkrijgen, ze is altijd vermengd met cultuur, politiek of etniciteit. Etnische of nationalistische groepen worden krachtiger door religie en sterke leiders kunnen religie gebruiken in een bestaand conflict dat allereerst een politieke, sociale of economische focus heeft. Wanneer religie politieke doelen of economische belangen van een sacraal element voorziet kan het geweld tegen een outgroup legitimeren. De identiteit van een groep wordt zo meer zichtbaar en krachtiger; in- en outgroup worden op deze manier door middel van religie gevormd. Wanneer religie wordt ingebracht in een conflict, zijn religieuzen bereid te vechten om (in hun ogen) 'religieuze' doelen na te streven en de 'religieuze' ander te bestrijden. Religie kleurt een conflict, motiveert mensen tot het gebruiken van geweld en bindt groepen samen. Volgens Appleby kan religie een (grote) rol spelen in het creëren van geweld, niet dat ze zozeer dé initiator van geweld is, maar ze beschikt over elementen die geweld tegen de outgroup in de hand werkt. Onder deze elementen kunnen onder andere een ervaring van een transcendente werkelijkheid of het lezen van een heilig schrift worden verstaan. Echter mag religie volgens Appleby niet louter als gewelddadig worden bestempeld. Religie wordt functioneel gebruikt in een conflict, waardoor groepen duidelijk en krachtiger tegenover elkaar komen te staan en waardoor geweld toegepast en gelegitimeerd kan worden.

*** H. Avalos en zijn theorie over de bronnen van religieuze schaarste**

In zijn boek 'Fighting Words' uit 2005 constateert H. Avalos dat veel wetenschappers ervan overtuigd zijn dat religie in essentie goed is en dat religieus geweld een afwijking is. Avalos is het hier niet mee eens. Volgens hem bezit religie wel degelijk een geweldspotentieel.

Hij werkt in het boek het idee uit dat een schaarste aan bronnen gemakkelijk kan leiden tot geweld. Dit idee is niet nieuw; daar waar iets van waarde, zoals grondstoffen, voedsel of

⁸¹ R.S. Appleby, *The ambivalence*, p. 64-71.

andere materiële behoeften weinig aanwezig is, kan een conflict ontstaan. Terwijl veel wetenschappers dit erkennen, wordt de link met religie volgens Avalos maar weinig gemaakt. Hij vindt dat religie een belangrijke factor is in het creëren van een nieuwe schaarste aan bronnen. Hij werkt dit als volgt uit:

Wanneer er waarde aan een product wordt toegekend, dan wordt dit product begeerd. Dit geldt ook voor religie. Religie kan net zo waardevol worden als andere bronnen zoals water, stukken land en voedsel.⁸² De competitie met betrekking tot schaarse bronnen kan uitmonden in een conflict wanneer een partij het idee heeft dat het verliezen van de controle over de bronnen of het niet bezitten van de bronnen kan leiden tot een bedreiging voor het welzijn. Hier legt Avalos een link tussen religie en geweld. Religie kan geweld veroorzaken wanneer het schaarse hulpbronnen creëert die een belangrijke waarde hebben voor mensen om voor te leven en te sterven. De religieuze groep die in het bezit is van een religieuze schaarse bron heeft al een voordeel ten opzichte van een ander groep.⁸³

Volgens Avalos creëert religie schaarse bronnen die een potentie hebben om geweld te veroorzaken. De vier belangrijkste schaarse bronnen die direct door religie gecreëerd worden zijn: heilige teksten, heilige plaatsen, de verslossing en groepsprivileges.

Heilige teksten

Wanneer niet iedereen toegang heeft tot (het lezen of van) heilige teksten waarin de boodschap van een godheid doorklinkt, worden deze teksten schaars, aldus Avalos. Zeker omdat de boodschap maar in een beperkte hoeveelheid teksten terugkomt. Er wordt een canon aan heilige teksten opgesteld, waarin geciteerde heilige communicatie weergegeven wordt, die aanschouwd kan worden als een afgebakende heilige ruimte waar de stem van een godheid in aanwezig is. Zowel het jodendom (Tenach), christendom (Oude en Nieuwe Testament) en de islam (Koran) kennen op schrift gestelde openbaringen. De heilige tekst wordt volgens Avalos beschouwd als een van de weinige toegangspoorten tot het verkrijgen van kennis van de goddelijke wil. Wanneer dit autoriteitschrift, dat door velen als onderscheidend heilig wordt verklaard, ontkend of belachelijk gemaakt wordt, kan dit verschillende vormen van agressie oproepen.⁸⁴

⁸² H. Avalos, *Fighting words*, p. 2005, 49, 69, 86-87, 93-100.

⁸³ H. Avalos, *Fighting words*, p. 103-104.

⁸⁴ H. Avalos, *Fighting words*, p. 104-106.

Heilige plaatsen

Een plek die uitsluitend bedoeld is voor religie is een heilige plaats. Er zijn plaatsen die in eerste instantie gesacraliseerd worden vanwege economische en politieke waarde. Echter, er bestaan ook veel plaatsen in de wereld waar de waarde gebaseerd is op religieuze redeneringen, die Avalos beschrijft als het geloof in niet te verifiëren krachten en wezens. Zo worden plaatsen heilig door een miraculeuze verschijning die gekoppeld wordt aan religie of door de waardevolle historische betekenis in een religie. Aan heilige plaatsen wordt door religieuzen, logischerwijs, een hogere waarde toegekend dan andere omliggende plaatsen. Heilige plaatsen worden gerekend tot een schaarse bron wanneer en omdat niet iedereen toegang tot de plaats heeft of er kan wonen. Omdat gesacraliseerde plaatsen schaars zijn, hebben ze volgens Avalos potentie om in het centrum van een conflict te staan. Deze plaatsen worden uniek, niet in te ruilen, ze worden het waard om met grof geweld verdedigd te worden.⁸⁵

Het idee dat Israël een heilige plaats is, is volgens de schrijver allereerst een religieus idee. Het jodendom heeft een schaarse bron in de vorm van heilige plaatsen in Israël gecreëerd. Vanuit de joodse Bijbel wordt geweld gesteund om de heiligheid van Jeruzalem te verdedigen. Omdat deze stad een heilige waarde heeft gekregen, wordt ze begeerd door gewelddadige vijanden. Gewelddadige strijd om Jeruzalem te behouden en te veroveren vindt pas plaats vanaf dat de Hebreeuwse Bijbel geschreven is, aldus Avalos.⁸⁶

De verlossing

De verlossing wordt door veel religieuzen gezien als de grootste beloning voor het aanhangen van een religie. Het verkrijgen van verlossing is onverifieerbaar en bestaat volgens Avalos voor zover men er in gelooft. Dit begrip wordt zowel in het jodendom, het christendom als binnen de islam gebruikt, echter elke religie past het op haar eigen manier in. In het christendom bijvoorbeeld heeft verlossing (of heil) meerdere voordelige betekenissen. Als beloning kan je 'verlost' worden van je zonden, zou je een plaats krijgen in een toekomstig rijk als je gelooft in Jezus de verlosser of kom je juist niet in de hel terecht. De verlossing is niet voor iedereen beschikbaar, niet iedereen zou op de juiste manier leven om hiervoor in aanmerking te komen. Om deze reden is het een schaarse bron. Geloven in verlossing en geweld gaan geregeld hand in hand. Er zijn volgens Avalos veel mensen overtuigd van het idee dat geweld nodig is om bepaalde vormen van

⁸⁵ H. Avalos, *Fighting words*, p. 106-108.

⁸⁶ H. Avalos, *Fighting words*, p. 127-130.

verlossing te bereiken. Door de schaarste van het verkrijgen van de verlossing ontstaan er wij-zij groepen; zij die verlost zijn en zij die dat niet zijn.⁸⁷

Volgens Avalos leidt de theorie van verlossing binnen het orthodoxe christendom logischerwijs tot geweld. Juist omdat niet iedereen de verlossing zo maar krijgt en het niet voor iedereen gemakkelijk toegankelijk is. Sommige christenen zien het daarom als hun taak anderen te bekeren om ze te redden. Ook wordt er geregeld geweld gebruikt om obstakels die ongelovigen toegang geven tot de verlossing uit de weg te ruimen.⁸⁸

Groepsprivileges

Religie creëert volgens Avalos ook groepsprivileges, die leden van een bepaalde ingroup grote voordelen kunnen opleveren, sowieso op religieus gebied, maar ook op bijvoorbeeld economisch gebied. Deze privileges zijn ook een schaarse bron, omdat ze niet voor iedereen beschikbaar zijn. Er worden door buitenstaanders dikwijls gewelddadige pogingen gedaan om deze voordelen te bemachtigen, maar ook worden de privileges vaak met geweld verdedigd. In de aard van religie liggen volgens Avalos privileges die groepen buitenspel zetten. Geletterdheid kan al een privilege zijn om toegang te krijgen tot de werkelijke heilige wereld. Maar ook geslacht; in veel takken van de islam bijvoorbeeld zijn vrouwen niet in staat om imam te worden of zelfs de Koran te lezen.⁸⁹

Volgens Avalos voelen de meeste moslims, in de breedste zin van het woord, dat ze een bevoorrechte positie hebben ten opzichte van niet-moslims. Een stel fundamentele Koranteksten zouden het idee van deze privileges ondersteunen, aldus Avalos. Ook de Hadith, de overleveringen van de profeet, zijn doordrongen van het idee dat moslims superieur en nooit inferieur aan andere groepen zijn. Tegenwoordig komt het nog geregeld voor dat er gewelddadige acties plaats vinden tegen niet-moslims die leven in moslimlanden. Dit kan onder andere komen doordat sommige moslims het idee zouden hebben niet gelijk berecht te hoeven worden en in hun recht te staan om nodige gewelddadige (vergeldings)acties uit te voeren. Acties als die op 9/11 in New York en anti-Joods geweld in Saoedi-Arabië tonen volgens Avalos hoe groeprivileges kunnen resulteren in geweld.⁹⁰

Wat deze vier bronnen nu zo specifiek schaars maakt is dat ze allemaal zo onverifieerbaar zijn. Een schaarse bron wordt gecreëerd op het moment dat een persoon of een groep claimt openbaringen van god te hebben ontvangen. Het is volgens Avalos volstrekt niet te achterhalen

⁸⁷ H. Avalos, *Fighting words*, p. 109-110.

⁸⁸ H. Avalos, *Fighting words*, p. 201-205.

⁸⁹ H. Avalos, *Fighting words*, p. 108-109.

⁹⁰ H. Avalos, *Fighting words*, p. 264-274.

of dit daadwerkelijk terecht is. Tevens is het volgens de schrijver onverifieerbaar of god zijn bedoelingen, waarop een religie voort zou borduren, beter gepresenteerd worden in gewelddadige acties of in vredelievende teksten van een heilig geschrift. Dit onverifieerbare is volgens Avalos nog wel de grootste schaarse bron; de begeerde maar niet te verkrijgen echte waarheid. Dit noemt Avalos dan ook de 'prime generator of violence'.⁹¹

Conclusie

Na de bestudering van theorieën van Avalos kom ik terug bij de vraag: 'hoe creëert of vergroot religie hier wij-zij tegenstellingen die onlosmakelijk met geweld verbonden zijn?' Alle drie de Abrahamistische religies hebben schaarse bronnen gecreëerd, die volgens Avalos altijd de potentie hebben om geweld(dadige competities) te veroorzaken. Juist het onverifieerbare van de belangrijkste door religie gecreëerde bronnen en de consequenties daarvan, veroorzaken geweld. Er zijn namelijk geen objectieve bronnen die een claim als waar kunnen bestempelen; gewelddadige acties volgen als de ander een tegeneis indient.⁹² Het gaat hoofdzakelijk om het belang dat aan religie gegeven wordt, waardoor ze verdedigbaar en begeerbaar wordt. Religie en haar gecreëerde bronnen zijn op zichzelf al uniek genoeg om de ander op afstand te houden of aan te vallen. Religie wordt daarbij de inzet.

Wij en zij tegenstellingen worden duidelijk gecreëerd aan de hand van de schaarse bronnen. Zij die de bronnen bezitten staan boven de ander en zijn daardoor bevoordeeld. De ander is een gevaar voor wat de ingroup wil behouden. Geweld komt er aan te pas wanneer de ingroup bang is haar schaarse bronnen te verliezen of wanneer de ander een poging doet deze af te pakken. De ingroup bestaat uit mensen die wel de verlossing van god zouden ontvangen, zij zouden kunnen genieten van de voordelen en hogere bovennatuurlijke status die hiermee gepaard gaat. Een veelvoorkomend idee is dat de outgroup, voor de eigen bestwil, desnoods met geweld bekeerd dient te worden. Het verschil wordt tevens zichtbaar wanneer er twee verschillende groepen wonen in een gebied dat door de ene groep wordt gezien als slechts voor hen bestemde heilige plaats. Religie reserveert privileges die slechts voor één groep beschikbaar zijn. Deze groep voelt zich hierdoor ook direct verheven of verkrijgt meer macht ten opzichte van andere groepen. De goddelijke wil is slechts te kennen via de heilige Schrift, het bezit of begrip van deze Schrift is ook maar voor een beperkte groep weggelegd. Volgens Avalos heeft religie zeker een groot aandeel in de vorming van in- en outgroup en het geweld dat onlosmakelijk hiermee verbonden is.

⁹¹ H. Avalos, *Fighting words*, p. 170, 371.

⁹² H. Avalos, *Fighting words*, p. 381.

De heren om de tafel (een conclusie)

Omdat de besproken schrijvers alle drie nog in leven zijn, is het niet ondenkbaar dat ze ooit met elkaar aan tafel zullen zitten. Op dat moment zullen ze ongetwijfeld moeite hebben om tot een gezamenlijke conclusie te komen in de weergave van de verhouding tussen religie en geweld. Echter zou zo een gedeelde weergave van deze verhouding van grote betekenis zijn voor de conclusie van deze thesis. Vandaar dat ik de heren in een fictief verhaal, zoals hieronder geschreven is, bij elkaar breng.

In het begin van de samenkomst neemt Cavanaugh het woord en vraagt de anderen om een stap terug te doen en met hem eerst een duidelijke definitie van religie op papier te krijgen, hij wil weten hoe het functioneert, om te bekijken of er wel écht over religie gesproken wordt. Is er bij die ene groep sprake van religie, van daadwerkelijk een godsgeloof dat zo'n verschil maakt? Want, zo vervolgt Cavanaugh zijn verhaal, volgens hem worden de labels 'religieus' en 'niet-religieus' opgeplakt op basis van de verdeling van macht in een bepaald gebied. Appleby pleit er vooral om op te houden met religie zelf als actor van geweld aan te wijzen en wil gedrag van religieuzen in de politieke en sociale context zetten. Religie verstevigt etniciteit en de identiteit van groepen, waardoor deze groepen wellicht een legitimatie en motivatie voor geweld hebben, maar religie mag nooit een initiator van geweld worden genoemd. Hij zou het liefst patent aanvragen op zijn term 'religieus-etnonationalistisch geweld.' Avalos vindt dat de beide heren ietwat naïef zijn. Religie is op zichzelf al uniek genoeg om voor te strijden, omdat ze schaarse bronnen creëert. Men hecht aan deze bronnen zo veel waarde, dat er voor gestreden kan worden. Er is maar één groep die voordelen van de, in hun ogen, ware religie kan ontvangen en dat noemt Avalos gevaarlijk. Zowel leden van de in- en outgroup claimen de waarheid te hebben op de door religie gecreëerde bronnen, en gewelddadige acties tegen de ander volgen als die de claim niet accepteert. Avalos waarschuwt de andere twee schrijvers dat hoe serieuzer religie genomen wordt hoe meer geweld er automatisch zal ontstaan.

Cavanaugh en Appleby knikken rustig, want hier zijn ze het een beetje mee eens. Ze kunnen allebei niet ontkennen dat met het gebruik van de term 'religie' gemakkelijker tegenstellingen tussen groepen ontstaan en dat een strijd tegen de outgroup heftiger kan worden. Wanneer de religie van de ander als irrationeel en gevaarlijk gezien wordt is geweld tegen diens aanhangers snel gelegitimeerd. Volgens Avalos en Appleby kunnen religieuze elementen zelfs voor de legitimatie van geweld zorgen.

Je kunt alle slechte eigenschappen van aanhangers van de outgroup laten vallen onder het kopje 'religieus' en je hebt een rechtvaardiging om niets van de outgroup te tolereren. Het gebeurt

volgens de heren geregeld dat wanneer een conflict gesacraliseerd wordt, geweld veel eerder gebruikt wordt. Zowel extremistische leiders, van seculiere of religieuze aard, als religieuzen kunnen religie goed gebruiken in een conflict. Als de situatie hierom vraagt kunnen er in religieuze teksten en in de heilige ervaring regelrechte oorlogsverklaringen gevonden worden. De schrijvers bekennen alle drie, hoewel ieder op zijn eigen wijze, dat religie gewelddadige elementen bezit, maar dat deze pas onder verkeerde (politieke/sociale) omstandigheden naar voren komen. Maar toch geeft Avalos stellig aan dat religie zelf de scheve omstandigheden creëert, ze zorgt direct voor jaloezie, concurrentie, wij-zij-tegenstellingen en machtsverschillen en dit alles leidt gegarandeerd tot gewelddadige acties waarbij religie de inzet is om te vechten. Appleby is het maar gedeeltelijk met hem eens, het zijn volgens hem de mensen zelf die vanwege politieke en economische omstandigheden al een conflict aangaan. Als religie wordt ingebracht in dit conflict, dan kan ze een belangrijke rol spelen met betrekking tot de totstandkoming van geweld. Ze creëert niet op voorhand tegenstellingen die direct tot geweld leiden. Het is volgens Cavanaugh slechts het gebruik van de term religie dat gewelddadige acties tegen de outgroup legitimeert. Religieus geweld is in zijn ogen niet anders dan seculier geweld, de oorzaak van het gebruik van geweld ligt bij mensen en machtsverschillen, geweld wordt wel eerder gebruikt door het gebruik van slechts de term religie.

Een ander geluid in deze thesis

Op het moment dat Appleby koffie wil gaan zetten, gaat de deur open. Zonder dat een van de drie heren hier iets van afwist, schuift er een derde heer aan, die, zoals hij het zelf zegt, ook even een ander geluid wil laten horen. Het is David Little, professor in de praktische theologie, etniciteit en internationaal conflict en verbonden aan de Harvard universiteit.⁹³ Hij weet wat de heren gezegd hebben, want hij heeft buiten op de gang staan luisteren. Little geeft aan dat hij voor een deel mee kan komen in de argumenten van de andere drie schrijvers. Het klopt, zegt hij, dat religie zo sterk de identiteit van mensen bepaalt en omdat er verschillende (monotheïstische) religies zijn kunnen groepen mensen gescheiden worden op basis van religie. Maar dit betekent niet dat dit verkeerd is of dat dit automatisch tot geweld leidt. Het klopt volgens hem dat religieuze elementen gebruikt worden om oorlog en gruwelheden te rechtvaardigen, maar hij wil dat de heren hun aandacht verleggen naar de duizenden organisaties, bewegingen, instituten, kerken en individuen die op basis van religie conflicten voorkomen en uit de wereld helpen. Hij refereert aan zijn boek *'Peacemakers in action'* als hij zegt dat juist religie ook kan inspireren tot

⁹³ Redactie. *David Little*. <http://www.law.virginia.edu/lawweb/faculty.nsf/FHPbl/1185119>.

het stichten van vrede. Door hun religieuze identiteit worden duizenden vrede-stichters verbonden aan het Tatenbaum centrum, mensen die centraal staan in het boek, zich bewust van wat in een conflict moreel juist is. De bekeringsdrang van religieuzen kan volgens Little bijzonder goed worden ingezet om het idee van vrede te promoten. Als men het vrede-stichten ziet als een religieuze waarheid, wordt het een heilige opdracht, een roeping. Het kan mensen naast vechten ook motiveren de vredesboodschap te verkondigen. Avalos noemt de ondefinieerbaarheid van de bronnen de grootste schaarste die religie produceert; het zou niet duidelijk zijn of god zijn bedoelingen het liefst gerepresenteerd ziet in vrede of conflict. Maar waarom neigt Avalos dan juist naar de gewelddadige invulling van het ondefinieerbare, terwijl hij ook optimistischer kan zijn; vraagt Little zich af.

Vervolgens richt Little zich tot Appleby als hij aangeeft dat religie niet alleen in- en outgroup tegenover elkaar kan zetten, maar ook bij elkaar kan brengen. Zelfs in een conflict waar religie niet bij betrokken is, kunnen groepen door connectie van religie dichter bij elkaar komen. Het is volgens Little een positieve zaak wanneer aanhangers van in- en outgroup gelijkenissen op religieus gebied bij elkaar herkennen, zoals de gedeelde ervaring van geloven in god. En bij dit proces kunnen religieuze leiders wél een positieve rol spelen. Zij hebben aanzien en contact met verschillende groepen, maar kunnen dit ook juist gebruiken om mensen de geweldloze richting te wijzen. In een verzoeningsproces hebben zij de kracht om religieuze thema's als vergiffenis en wederzijds respect in te brengen.

Ook kijkt Little nog naar Cavanaugh, omdat hij diens theorie verder uit wil bouwen. Volgens Cavanaugh worden slechte eigenschappen van een groep gebundeld en gelabeld als 'religie', waarmee de irrationele vijand geconstrueerd wordt. Little vindt dat als de seculiere staat kan worden aangetoond dat vredesideeën juist onder de noemer 'religie' gebundeld kunnen worden, dat er dan ook veel minder ruimte zou zijn voor het creëren van een ingroup en een outgroup. Waar eerder in deze thesis terugkwam dat religie de kracht heeft mensen te dehumaniseren focust Little liever op het feit dat religie er ook voor kan zorgen dat mensen persoonlijker naar de ander leren kijken. Volgens hem zijn in de ogen van de vrede-stichters alle religieuzen schepsel van god en wanneer je de aanhangers van de Abrahamistische religies 'mensen van het boek' noemt, onderstreept je hun overeenkomstige traditie.⁹⁴

⁹⁴ D. Little, *Peacemakers in action. Profiles of religion in conflict resolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 3-21.

Hoofdstuk 4

Casus: De Molukse oorlog

Inleiding

Op 19 januari 1999 ontstond er ruzie tussen een (christelijke) Ambonese buschauffeur en een passagier, een moslimmigrant van Sulawesi, vlak bij de haven van Ambon-stad. De ruzie ging over geld. Hoewel het een klein handgemeen was, wordt het door velen gezien als hét begin van de Molukse oorlog die woedde tot 2002. De ruzie liep uit in gevechten waarbij moslim- en christenbendes met elkaar slaags raakten. De gevechten verspreidden zich snel, naar verschillende wijken, over de gehele stad, ze werden alsmaar heftiger. Een paar dagen later had het conflict tussen moslims en christenen zich uitgebreid over het hele eiland Ambon en omliggende eilanden in de Zuid-Molukken. Enkele maanden later begonnen de gevechten tussen mensen van de twee religieuze groeperingen zelfs op Centraal- en Noord-Molukken. Er wordt geschat dat er in de oorlog tussen de 5 en 9 duizend mensen omkwamen, 300 tot 700 duizend mensen zijn gevlucht of dakloos zijn geraakt en ongeveer 29.000 huizen en honderden moskeeën en kerken zijn verwoest, aldus het artikel *'Understanding the Maluku wars'* van J. Goss⁹⁵. De conflicten werden door vele krantenberichten beschreven als religieus: 'Doden bij Religieus geweld' (Trouw, 15-2-1999) 'Religious violence erupts in Ambon' (BBC-News, 27-12-1999). Het is echter de vraag welke rol religie speelde in dit conflict. In dit hoofdstuk wordt de oorlog op de Molukken als casus besproken om de theorie uit de vorige hoofdstukken te illustreren. De Molukse conflicten lenen zich namelijk goed voor het tonen hoe geweld ontstaat wanneer religie in een conflict externe wij-zij-tegenstellingen vergroot en nieuwe tegenstellingen creëert. Er wordt in de volgende alinea's op een systematische manier verslag gedaan van de oorlog op de Molukken. De kenmerken van de conflicten worden, om de casus op een duidelijke wijze te plaatsen in het theoretische kader, direct gekoppeld aan de verschillende theorieën uit de vorige hoofdstukken.

Politieke spanningen en economische belangen

Om het geweld dat gebruikt werd door christenen en moslims te verklaren en de rol van religie hierin te bepalen is het noodzakelijk te kijken naar de omstandigheden die de spanningen op de Molukken voor die 19^e januari hebben doen oplopen. Volgens schrijvers als J. Adam, T. Lingsma,

⁹⁵ J. Goss, 'Understanding the "Maluku Wars": Overview of Sources of Communal Conflict and Prospects for Peace' *Academic Journey Cakalele*, Volume 11, 2000, p. 8.

D. Vermeulen en L. Pattinasarany liggen er grotendeels politieke en economische omstandigheden ten grondslag aan het conflict. Christenen op de Molukken hebben van oudsher betere economische posities en meer macht gehad dan de moslims. Tijdens het koloniale bewind van de Nederlanders, dat officieel duurde tot de afhankelijkheid van Indonesië in 1949, is de bevoordeling van Molukse christenen begonnen. Volgens Lingsma, Vermeulen en Pattinasarany hadden de christenen betere banen en meer macht in het bestuurlijke apparaat; deze bevoorrechte positie bleef in stand onder het bewind van presidenten Sukarno (1946-1966) en Suharto (1967-1998). Christenen hadden gemakkelijker toegang tot de banenmarkt, de overheid bood hen volop de kans om bij hen te werken en kerken konden met gesubsidieerd geld gebouwd worden. Echter, aan het eind van de jaren '80 veranderde deze koers. Suharto kreeg veel kritiek van zijn christelijke achterban en ging steun zoeken bij de moslims om zijn regime in het zadel te houden. Vanaf deze tijd werden moslims door de regering ondersteund bij het bouwen van moskeeën en het oprichten van islamitische instellingen. Moslims kregen betere banen in het economische en politieke bestuursapparaat. De politisering in het bestuurstelsel kwam nu op gang met betrekking tot een andere religie; via hun geloof was het voor moslims gemakkelijker om toegang te krijgen tot geld, banen en macht. Het wantrouwen in de overheid bij de christenen steeg enorm. Volgens J. Adam's artikel *'Ambon: The Clash of Civilisations revisited?'* sloeg de angst bij hen pas echt toe toen in 1992 de eerste islamitische gouverneur op Ambon werd geïnstalleerd. Bij de Molukse christenen en hun elite steeg het gevoel van vervreemding en vijandigheid ten opzichte van de Indonesische staat en de moslims.⁹⁶ Daarnaast kwam in het begin van de jaren '90 een grote stroom arme moslimmigranten uit voornamelijk het eiland Sulawesi op gang. Hierdoor raakte de christelijke bevolking op Ambon haar meerderheid kwijt. De moslims emancipeerden steeds meer in de samenleving, ze eisten betere posities op in het onderwijs en in bestuurslagen (banen die van oudsher exclusief weggelegd waren voor christenen). De strijd om de schaarse banen in Ambon-stad werd steeds agressiever, vooral toen de Aziatische crisis in 1997 uitbrak. Het wantrouwen en de boosheid bij beide bevolkingsgroepen jegens elkaar groeide enorm; christenen hadden het idee dat hun banen werden ingepikt en onder moslims nam de irritatie toe omdat in hun ogen de christenen te fanatiek hun banen probeerden te behouden. Religieus zijn had op de Molukken dus (ook) een politiek-economische betekenis, banen werden op een kunstmatige manier langs religieuze lijnen verdeeld. Dit zorgde

⁹⁶ J. Adam, *Ambon: The Clash of Civilisations revisited?*, 2005,

http://www.vrede.be/index.php?option=com_content&view=article&id=455&catid=92:nr371&Itemid=28.

er deels voor dat groepen tegenover elkaar op scherp kwamen te staan en dat de religieuze scheiding intact bleef.⁹⁷

Een 'religieuze' ander werd samengebracht met macht, economische, sociale en politieke omstandigheden. Zo kon een arme vluchteling 'de moslim' worden en vielen sociale politieke omstandigheden weg. Door de ander als de 'religieuze' ander te blijven zien, terwijl niet-religieuze oorzaken ten grondslag lagen aan de scheiding van groepen, kregen de socio-economische verschillen een plaats in een groeiende tegenstelling tussen religieuze groepen.

Dit is waar Cavanaugh, aangehaald in hoofdstuk 3 van deze thesis, het in zijn boek *'The myth of the religious violence'* over heeft. De labels op de categorieën religieus en niet-religieus zijn lang niet altijd correct opgeplakt. Hij ziet duidelijk dat religie gebruikt kan worden in het vergroten van tegenstellingen tussen in- en outgroups. De twee groepen komen door het opplakken van een religieus label volgens Cavanaugh onnodig doch zichtbaar tegenover elkaar te staan, dit heeft gevaarlijke gevolgen omdat dit groepen 'onterecht' verder uit elkaar drijft en gewelddadige acties in de hand kan werken.

Rond en na het aftreden van President Suharto in 1998 deden er zich op verschillende plekken in Indonesië incidenten voor, waar moslims of christenen bij betrokken waren. Geruchten over deze incidenten die op Ambon werden verspreid, maakten de spanningen tussen de bevolkingsgroepen alleen maar groter. Een van die incidenten, zo beschrijft T. Lingsma in haar boek *'Het verdriet van Ambon'* was een vechtpartij tussen Molukse christelijke bewakers en een groepje moslimmannen bij een casino in Jakarta. Nadat rondverteld werd dat deze bewakers een moskee in brand zouden hebben gestoken, gingen moslims in de Indonesische hoofdstad in de aanval. Het casino en 22 kerken werden verwoest en geplunderd, 13 mensen vonden de dood. Na dit bloedbad besloten vele Molukse criminelen terug te gaan naar de Molukken. Zonder werk en niet meer welkom in de buurt van waar ze vandaan kwamen keerden honderden mannen terug om wraak te nemen op elkaar.⁹⁸ De sfeer werd grimmiger in Indonesië, schrijft ook J. Goss in *'Understanding the Maluku Wars'*; nationaal rumoer en politieke spanningen heersten door het aftreden van de president, er waren gevechten geweest tussen moslims en christenen in Jakarta en op andere plekken in het land. Er heerste een algemeen gevoel van onveiligheid en onzekerheid en wantrouwen tussen christenen en moslims. Volgens Goss was het in deze chaotische situatie hun eigen religie die mensen een gevoel van rust, veiligheid en stabiliteit

⁹⁷ L. Pattinasarany en D. Vermeulen, *Je kunt niet in elkaars hart kijken. Oorlog en vrede op de Molukken*, Amsterdam: KIT Publishers, 2009, p. 7-15 en T. Lingsma, *Het verdriet van Ambon. Een geschiedenis van de Molukken*, Amsterdam: Uitgeverij Balans, 2008, p. 220-221 en J. Adam, *Ambon*.

⁹⁸ T. Lingsma, *Het verdriet*, p. 222-224.

bracht, maar tegelijkertijd zorgde hun religieuze identiteit er ook voor dat zij zich betrokken voelden bij de uitgebroken gevechten.⁹⁹ De geruchten die in de Molukken rondgingen hebben dus voor veel onrust gezorgd. Geruchten bevestigden het kwade beeld dat bestond van de ander. De context van de ander viel weg, het beeld werd gesimplificeerd; politiek-economische problemen en verschillen van de outgroup werden in een adem genoemd met religie. De ander was niet meer een groep immigranten met economische of politieke belangen, het werd de religieuze verkeerde die 'onze' banen inpikt. In hoofdstuk 1 van deze thesis is te lezen hoe, beschreven aan de hand van theorieën van Naimark en Butler, in een conflict tegenstanders gedehumaniseerd kunnen worden door middel van hatespeech. Er is buiten de woorden die aan de vijand gegeven worden geen ruimte meer voor reflectie of contextualisering van de woorden. Een mens kan zo als slechts een kakkerlak of dief worden neergezet; gedehumaniseerd; er blijft geen mens meer van over. Vanaf de volgende alinea is te lezen hoe in de oorlog op de Molukken de tegenstanders niet meer anders gezien werden dan door de categorieën 'moslims' en 'christenen', welke direct gekoppeld werden aan negatieve maatschappelijke aspecten. In het 2^e hoofdstuk komt tevens naar voren, door het boek van A. Afshar te bespreken, hoe religieuze taal en praktijken het dehumaniseringsproces kunnen bekrachtigen. Net zoals hij schrijft werden op de Molukken ook de religieuze groepen verbonden met moreel 'goed' en 'kwaad'. De tegenstellingen worden religieus gekleurd moeilijker bespreekbaar.

Het religieuze uiterlijk van de strijd

Met deze spanningen tussen de twee groepen was er slechts een kleine vonk nodig om de boel te laten ontploffen. En deze vonk vond plaats op die 19^e januari in Ambon, op een parkeerplaats precies op de grens tussen een wijk met veel moslimmigranten en een wijk met Ambonese christenen. Na het busincident verzamelden groepen strijders zich onmiddellijk om elkaar te lijf te gaan met (zelfgemaakte) wapens als speren, stokken en messen. Volgens J. Adam verliepen de conflicten de eerste dagen chaotisch, relatieve rust werd afgewisseld met zware rellen tussen niet goed georganiseerde bendes. Maar al snel werden de bendes strijdgroepen en groeiden ze uit tot goedgeorganiseerde legertjes.¹⁰⁰ De redenen waarom de groepen tegenover elkaar kwamen te staan waren, zoals hierboven beschreven is, economisch en politiek van aard, maar de gewelddadige acties op Ambon waren specifiek op de andere religieuzen gericht. Het werd een gevecht tussen moslims en christenen. Woedende en moordende troepen richtten zich op kerken en moskeeën. Gewelddadige acties van de ene groep werden gewroken door de andere groep en

⁹⁹ J. Goss, 'Understanding the Maluku wars', p. 10.

¹⁰⁰ J. Adam, *Ambon*.

hier kwamen weer tegenreacties op. Zonder pardon drongen de moslims christelijke wijken binnen en richtten daar een bloedbad aan, waarna vervolgens hetzelfde aan de andere kant gebeurde. Het conflict begon bovendien een behoorlijk religieus uiterlijk te krijgen. De moslimsbendes zagen eruit als het 'witte leger'; ze bonden collectief witte banden om hun hoofd, trokken witte shirts aan, namen witte vlaggen mee en waren zo duidelijk als dienaren van hun god herkenbaar. Bij de christenen gebeurde hetzelfde, alleen was rood hun kleur. Beide groeperingen zongen religieuze liederen en schalden godsdienstige kreten. Vóór het conflict had de verbondenheid tussen dorps- en stadsbewoners meer te maken met bijvoorbeeld de grenzen van een gebied of de gedeelde cultuur of afkomst. In de aanloop naar en tijdens de conflicten werden Molukkers zich ineens veel sterker bewust van hun religieuze identiteit.¹⁰¹

Dit illustreert de theorie van S. Appleby die in hoofdstuk 3 van deze thesis beschreven is. Etniciteit wordt volgens hem veel krachtiger wanneer het gekoppeld wordt aan religie; de identiteit van een groep wordt zichtbaar en verstevigd. In- en outgroup worden gevormd en duidelijker herkenbaar en individuen die elkaar niet kennen kunnen aan de hand van religie, door haar specifieke taal en herkenbare symbolen, samengebonden worden. Religie is volgens Appleby altijd in interactie met persoonlijke en politieke identiteiten en het kan 'externe' doelen sacraliseren. Religie is pluralistisch van aard waardoor het gebruikt kan worden in verschillende situaties, zo ook om in een crisissituatie spanningen te vergroten en wij en de anderen gewelddadig tegenover elkaar te positioneren.

Niet alleen voorafgaand, maar ook tijdens het conflict speelden geruchten een grote rol in het oplaaien van geweld. Er werden veel geruchten verspreid die expres betrekking hadden op het religieuze hart van de vechtersbazen, hierdoor vonden zij weer een reden om de ander aan te vallen. Zo schrijft Lingsma dat, toen moslims uit de Noord- Ambonese wijk Hitu het gerucht over de brand in de belangrijke Al Fatah moskee ten oren kwam, zij woedend een christelijke wijk instormden en zeker 16 christenen op een gruwelijke manier van het leven beroofden. Er bleek echter niets waar van het bericht over de brand.¹⁰² Over en weer werden de groepen door elkaar beschuldigd, beide groeperingen waren van mening dat de ander hun religie wilde vernietigen. Christenen zouden volgens de geruchten niets anders willen dan een onafhankelijke christelijke staat. En moslims werden ervan verdacht iedereen gedwongen te gaan bekeren. Het conflict werd door beide groepen vanuit het eigen religieuze referentiekader waargenomen¹⁰³

Hier is te zien dat, zoals beschreven door S. Mendus (aangehaald in hoofdstuk 2),

¹⁰¹ T. Lingsma, *Het verdriet*, p. 210-234.

¹⁰² T. Lingsma, *Het verdriet*, p. 227.

¹⁰³ L. Pattinasarany en D. Vermeulen, *Je kunt niet*, p. 10-11.

wanneer je de wereld slechts vanuit je religieuze identiteit waarneemt en alles een religieuze kleur geeft, niet-religieuze tot religieuze tegenstellingen omgevormd worden. Wij-zij verschillen worden zo ineens - en onterecht - in een structuur van religieuze ingroup-outgroup tegenstellingen gegoten.

Dit proces wordt volgens Appleby, zoals in het vorige hoofdstuk te lezen is, door sommige sterke leiders als zeer positief ervaren. Het is vaak voorgekomen dat sterke of charismatische leiders in een bestaand conflict, dat in eerste instantie politieke of economische doelen heeft, religie gebruiken om groepen aan zich te binden. Juist omdat religie groepen een stevige identiteit verschaffen kan en mensen krachtig samenbindt. Hoe meer macht een leider hierdoor krijgt, hoe gemakkelijker het voor hem/haar is om (schaarse) politieke of economische middelen te bemachtigen. Religie leent zich er goed voor om groepen verder uit elkaar te drijven in een strijd om niet-religieuze middelen. Ook in de oorlog op de Molukken is deze theorie van toepassing. Daar vonden, aldus het artikel *'The Maluku Wars: bringing society back in'* van G. van Klinken, bestuursleden en de politieke elite het erg prettig dat sociale groepen op basis van religie tegenover elkaar stonden. Omdat de lokale bestuurders zo veel mogelijk macht en betere kansen wilden creëren voor hun eigen gemeenschap en zichzelf, zorgden zij ervoor dat de spanningen vergroot werden om zo de 'andere religie' te kunnen beïnvloeden en hen macht en kans op banen te kunnen afnemen. Dit deden zij door religieuze tegenstellingen expres uit te diepen. Lokale bestuurders spoorden vechttroepen middels religieuze strijdkreten aan om de ander te grazen te nemen. Omdat de samenleving al hiërarchisch gestructureerd was in competitieve religieuze partijen konden mensen door hogere hand gemakkelijk via religieuze lijnen gemobiliseerd en tegen elkaar opgezet worden.¹⁰⁴

In eerste instantie vond het geweld alleen plaats op de zuidelijk Molukse eilanden. Echter rond 18 augustus 1999 begonnen ook gevechten in dorpen in de buurt van de steden Kao en Malifut op het grote Noord-Molukse eiland Halmahera.¹⁰⁵ Er liggen volgens T. Tomologa, die geciteerd werd in het NRC op januari 2000, aan deze geweldsuitbarsting oorzaken ten grondslag die net als in Ambon, niet-religieus van aard waren. De 3 oorzaken die hij noemt zijn; een conflict tussen oorspronkelijke bewoners en Makianezen (moslimmigranten van het eiland Makian) over de grond waarop ze wonen, ruzie om de controle van een goudmijn in de buurt van Kao en de strijd om de gouverneurszetel van de provincie Noord-Molukken. Politieke argwaan en de strijd om macht en grond zetten groepen Makianezen en inwoners rond Kao tegenover elkaar. Door de

¹⁰⁴ G. van Klinken, 'The Maluku wars: Bringing society back in' *Indonesia*, volume 71, 2001, p. 2.

¹⁰⁵ G. van Klinken, 'The Maluku wars', p. 6.

gespannen sfeer ontplofte in augustus het kruitvat en er braken tussen de stammen gevechten uit. Door het proces van wraak- en weerwraakacties breidden de gevechten zich uit naar andere steden op de Noord-Molukse eilanden. Hoewel de redenen om te vechten niet religieus van aard waren, volgde er ook hier een moslim-christen conflict wat zich verspreidde naar meerdere eilanden op de Noord-Molukken.¹⁰⁶

Religie als inzet van het conflict

De politieke verschillen waren echter volgens Lingsma niet het enige motief voor Noord-Molukkers om het conflict aan te gaan. Naar aanleiding van de gevechten op Ambon sloeg de vonk spontaan over naar andere delen van de Molukken. Zonder economische of politieke aanleiding kwamen moslims en christenen op Seram, Haruku, de Kei-eilanden, de Banda-archipel, Saparua en meerdere plaatsen op de Noord-Molukken met elkaar in botsing. Hoewel ze niet in gevaar waren, vielen de strijders van de twee religies, de nabijgelegen dorpen en districten van anders-religieuze aan. Hele gebieden werden gezuiverd van de andere religie. Het ging hier om wraak; er werd wraak genomen voor de slachting van mede-religieuze, ook al hadden deze christenen of moslims geen persoonlijke band.¹⁰⁷ Als verklaring hiervoor geeft C. Wilson, in zijn boek *'Ethno-religious violence in Indonesia, from soil to God'* de aanwezigheid van loyaliteit naar mede-religieuze en een aanwezige collectieve identiteit.

Dit toont de capaciteit die religie heeft om zelfs overzees mensen samen te binden. Dit komt terug in hoofdstuk 2 waar J.R. Seul is aangehaald; hij benadrukt dat doordat religie de identiteit van een groep kan bepalen, aanhangers van een monotheïstische religie zich constant bewust zijn van de getrokken grens tussen gelovigen en niet-gelovigen. Omdat mensen zo veel waarde hechten aan hun religie en het behoud hiervan, zijn ze bereid te strijden voor hun religie wanneer mede-religieuze aangevallen worden.

F. Adeney-Risakotta geeft in haar boek *'A Moluccan history of religion and social conflict'* aan dat juist imaginaire religieuze banden en daarmee samenhangende tegenstellingen groepen langdurig en ver uit elkaar kunnen houden. Juist de religieuze etiketten die op politieke verschillen werden geplakt creëerden diepe scheidslijnen. Religieuze taal zette volgens F. Adeney-Risakotta mensen op grotere afstand van elkaar, zoals ze zegt: 'Religious rhetoric sharpened the conflict and convinced many people that they had to kill or be killed.' De gewelddadige acties van

¹⁰⁶ T. Tomologa aangehaald in D. Vlasblom, *Wraak en weerwraak in noordelijke Molukken*, 2000, <http://retro.nrc.nl/W2/Nieuws/2000/01/06/Vp/06.html>.

¹⁰⁷ T. Lingsma, *Het verdriet*, p. 240.

de strijders krijgen het uiterlijk van religieuze rituelen en worden als heilig beschouwd. Religieuze strijders hebben het idee te vechten namens hun god, een algemeen universele religie aan te hangen en ze maken gebruik van lokale voorouderlijke rituelen. Dit alles zorgt ervoor dat hun waarheidsclaim versterkt wordt en ze het idee krijgen onkwetsbaar te zijn.¹⁰⁸

Dit is wat meermalig in hoofdstuk 2 terugkomt. Religie kan mensen het idee geven dat ze de enige waarheid in pacht hebben en dit kan (automatisch) leiden tot een scheiding van twee groepen. Op het moment dat de ander de ingroup aanvalt kan er, zo is in dit conflict ook te zien, binnen de eigen religie rechtvaardiging gevonden worden om zich te verdedigen. Bovendien kan, zoals terugkomt in het in hoofdstuk 2 besproken boek van J.P.Wils, een heilig gevoel of de zekerheid dat god achter de strijders staat, agressief gedrag jegens de outgroup in de hand werken. De acties van de Molukkers illustreren wat P. Sloterdijk bedoelt met zijn bewering, die in hoofdstuk 2 van deze thesis terugkomt, dat er binnen het monotheïsme altijd op een jaloerse manier wordt gewerkt met een ranglijst. Hij is van mening dat er voor (fanatieke) monotheïsten geen plek is voor een 2^e ware god. De prioriteit van de ene en enige god kan maar op één manier gegarandeerd worden en dat is door de andere kandidaat-goden terug te zetten op de ranglijst, te negeren of als onwaar te bestempelen. Volgens Sloterdijk is het probleem dat de godsdienst van de outgroup altijd in bedwang gehouden zal moeten worden ten behoeve van de godsdienst van de ingroup; en dit gaat geregeld met geweld gepaard.

Het conflict krijgt een nieuwe dimensie als moslims in Noord-Halmehera zich in het begin van 2000 gerechtvaardigd voelen een jihad af te roepen tegen de christenen. Hierdoor worden, zo schrijft Wilson, op grote schaal moslims gemobiliseerd en gerekruteerd om te vechten, nu ook op de eilanden Tidore, Ternate en andere plekken. Het uitroepen van de jihad heeft een samenbindend effect en brengt moslims met diverse etnische achtergronden, die elkaar voorheen altijd bestreden, bijeen. De primaire functie van de oproep tot heilige oorlogsvoering werkt; religieuze ideologie en solidariteit faciliteren de mobilisatie van een groep moslims die zonder deze oproep nooit zo groot had kunnen zijn en zo fanatiek te werk zou gaan. Doordat er een jihad afgeroepen werd, leek de inzet van de strijd te veranderen; het kwam neer op een heilige oorlog, strijden voor de religie. Religieuze toewijding en participatie nemen sterk toe tijdens het conflict; zowel christen- als moslimmannen zijn bereid hard te vechten en te sterven voor hun religieuze gemeenschap en hun god. Zowel bij de islamieten als bij de christenen hebben religieuze symbolen en doctrines op een overtuigende manier militieën gemotiveerd om te vechten. Religiositeit en respect voor de gemeenschap nemen volgens Wilson in grote mate toe.

¹⁰⁸ F. Adeney-Risakotta, *Politics, ritual and identity in Indonesia. A Moluccan history of religion and social conflict*, Nijmegen: Radboud Universiteit, 2005, p. 341-348.

Op Halmahera is er een groot aantal christenen dat tijdens de oorlog veel vaker naar de kerk gaat dan voor de gevechten begonnen. De waarde van heilige plaatsen en gebouwen stijgt sterk en daarmee het aantal gewelddadige acties om deze plaatsen te beschermen.¹⁰⁹

Het conflict wordt, zo schrijft J. Adam, steeds meer in religieuze termen vertaald. Wat begon als een ruzie over onder andere de schaarse banen, verandert in een oorlog die daadwerkelijk ervaren en beschreven wordt als doodstrijd voor en om god; religie lijkt het doel te worden.¹¹⁰ Geweld wordt opgeroepen en gelegitimeerd door religie. Bijvoorbeeld: Het feit dat het busincident plaatsvond op de laatste dag van de ramadan - een zeer belangrijke dag binnen de Indonesische islam - werd volgens Van Klinken door moslims gezien als een grove religieuze belediging. Dit bracht bij veel moslims een heftige reactie teweeg.¹¹¹ Religieuze tegenstellingen worden gezocht en gevonden. Er werd gefocust op elkaars gebedshuizen en het doel was niets anders dan het uitmoorden van de religieuze ander. Met de inmenging van religie worden de verschillen tussen de groepen zo groot dat ze veel lastiger te overbruggen werden.¹¹² Op de Molukken heeft volgens Wilson religieuze ijver daadwerkelijk gezorgd voor de moordlustige aanvallen; men was bereid ter verdediging van de islam en moslims en om het christendom een halt toe te roepen, de wapens ter hand te nemen. Zo was het ook bij de christenen; er werd gevochten voor Jezus en ter verdediging van de religie.¹¹³

Maar ook buiten de Molukken komen jihadistische bewegingen op gang om zich te mengen in de Molukse oorlog. K. Schulze schrijft in *'Laskar Jihad and the conflict in Ambon'* dat in januari van 2000 in midden Java de organisatie 'Laskar Jihad' werd opgericht uit onvrede over het onvermogen van de regering om de conflicten op te lossen. Het doel van de organisatie was om de moslims te beschermen tegen de slachtpartijen van de christenen op de Molukken. In april voegde ze daad bij het woord en vertrokken er 3.000 jihadstrijders richting het oosten waar zij zich op een gewelddadige manier mengden in de oorlog. De redenen van het geweld van de Laskar Jihad hebben al helemaal geen betrekking meer op de politieke- economische situatie op de Molukken. De organisatie ziet volgens Schulze in het conflict op Ambon en de andere eilanden een mondiaal probleem, namelijk de overheersing van het christendom en het zionisme in Indonesië en de wereld. De Javaanse beweging strijdt tegen de niet-christenen en tegen de in hun ogen onzuivere islamieten om van Indonesië een zuivere islamitische staat te maken.¹¹⁴

¹⁰⁹ C. Wilson, *Ethno-religious violence in Indonesia. From soil to God*, London: Routledge, 2008, p. 169-171, 193

¹¹⁰ J. Adam, *Ambon*.

¹¹¹ G. van Klinken, 'The Maluku wars', p. 13.

¹¹² J. Adam, *Ambon*.

¹¹³ C. Wilson, *Ethno-religious violence*, p. 147-148.

¹¹⁴ K. E. Schulze, 'Laskar Jihad en the conflict of Ambon' *The Brown Journal of World Affairs*, Volume 4 No. 1, 2002, p. 58-60.

Het geweld dat door de moslims en christenen gebruikt wordt illustreert de theorie van H. Avalos, die in hoofdstuk 3 behandeld is. Het belang dat men hecht aan religie wordt zo groot, dat religie van ongekende waarde wordt. De inzet van de strijd wordt de verdediging van het kostbaarste goed. Religie is op zich al uniek genoeg om de andere religieuzen op afstand te houden of aan te vallen. Volgens Avalos kan religie wij en zij tegenover elkaar zetten, omdat het geregeld voorkomt dat leden van de ingroup zichzelf herkennen als de religieuzen die wél de verlossing van god zouden ontvangen of als enigen het ware heilige gevoel ervaren. De schaarste aan religieuze bronnen leek op de Molukken bepalend te worden in de strijd. Tevens is in de ontwikkeling binnen de oorlog op de Molukken de in hoofdstuk 2 besproken theorie van J. Stern terug te zien. Religieuze retoriek wordt door extremisten gebruikt om de wereld te simplificeren en op te delen in goed en kwaad, goede en kwade machten. De tegenstellingen in wij en zij worden naar een hoger niveau getild.

Resumé

De casus toont een soepele overgang van de rol die religie heeft op de tegenstellingen tussen ingroup en outgroup. In het begin van het conflict gebruikten religieuzen (en hun leiders) hun godsdienst om hun groepsidentiteit te verstevigen, om zo de kans te vergroten dat zijzelf meer economische en politieke middelen in hun bezit kregen. Externe wij-zij-tegenstellingen werden door inmenging van religie vergroot. De angst voor de ander groeit. In- en outgroupleden gebruikten religie ter motivatie en legitimatie om elkaar te lijf te gaan vanwege banen, geld en macht. Met het religieuze uiterlijk van de strijd, werden de doelen in de loop van het conflict ook religieus van aard. Religie neemt het conflict als het ware over; religie wordt de inzet, en het te behalen doel is op een of andere manier 'religieus' geworden. Wanneer de ander 'religieus' wordt genoemd, wordt de strijd heftiger. De sociale breuklijnen worden door inmenging van religie steeds dieper. Religie heeft er in dit conflict voor gezorgd dat er steeds nieuwe redenen werden gevonden om de 'ander' meer als een 'ander' te beschouwen en de oorlog te laten voortduren. Waar het begint met verschillen die te verhelpen zouden zijn met politieke en economische maatregelen, ontstaat er een oorlog die veel moeilijker op te lossen is omdat de tegenstellingen tussen in- en outgroup naar een hoger religieus niveau getild zijn. Zo lijkt religie in dit conflict niet alleen wij-zij-tegenstellingen te vergroten, maar ook nieuwe tegenstellingen te creëren. De ruzie om banen mondt zo uit in een oorlog vanwege de angst voor de heerschappij van de andere religie.

Conclusie

In de conclusies van hoofdstuk 3 is er voor een groot deel al antwoord gegeven op de hoofdvraag: *'Hoe worden krachtige wij-zij-tegenstellingen binnen een monotheïstisch religieuze context gecreëerd en/of vergroot en welke invloed heeft dit op de ontwikkeling van geweld?'* In deze conclusie wordt hier een vervolg aan gegeven door enerzijds de beantwoording te voltooien en anderzijds door haar in een groter perspectief te plaatsen. Na de resultaten van de voorgaande conclusies is het interessant om ons te buigen over de vragen: 'Kan er wel gesproken worden over religieus geweld?' 'Is het mogelijk religie in een gewelddadig conflict verantwoordelijk te houden voor het veroorzaken van geweld, en zo ja; hoe dan?' Deze vragen heb ik in de thesis behandeld door te bekijken welke invloed religie heeft op ingroup-outgroup-tegenstellingen en welke consequenties dit heeft voor de totstandkoming van geweld. Even ter herinnering: Voor de omschrijving van 'religieus geweld' is in deze thesis gekozen voor de woorden van H. Singor, zoals al beschreven is in de inleiding. Religieus geweld is volgens Singor geweld dat religieus geïnspireerd of gemotiveerd is en dat religieuze wortels heeft. Het geweld zou zonder die religieuze inspiratie of motivatie niet plaatsvinden.

Na het bestuderen van verschillende literatuur dient er opgemerkt te worden dat er aan de ene kant überhaupt niet gesproken kan worden van religieus geweld. Om met de theorie van W. Cavanaugh te spreken; religie is zeer lastig definieerbaar en verifieerbaar; er bestaat geen vast concept van religie. Het is niet los te koppelen van economische, politieke, sociale of historische context. Iets is religieus doordat mensen het bestempelen als religieus, op basis van scheve machtsverhoudingen. Ook S. Appleby is van mening dat zuiver religieus geweld nooit kan bestaan omdat religie niet zuiver te verkrijgen is. Ze wordt gebruikt door mensen in een conflict en is altijd vermengd is met cultuur, politiek of etniciteit. Door de ondefinieerbaarheid en vage vorm van religie zou ze niet als actor van geweld kunnen worden gestempeld. In de theorieën van D. Little vinden we tevens wat argumenten waarom religie nooit direct gekoppeld mag worden aan geweld. Zolang duizenden individuen, op basis van religie, het als hun heilige opdracht zien om vrede te stichten, is religieus geweld in zijn ogen slechts geweld dat gebruikt wordt door slechte mensen die de ondefinieerbaarheid van religie op een zeer negatieve manier invullen.

Aan de andere kant zouden er op basis van het bestuderen van deze thesis wel argumenten zijn om te zeggen dat er wel, al is het met nuance, gesproken mag worden van religieus geweld, en om te zeggen dat religie wel zeker een initiator van geweld kan zijn. Dit kan onderbouwd worden met het gegeven dat, zoals vele theorieën in deze thesis toonden, religie de capaciteit heeft externe wij-zij-tegenstellingen te vergroten en nieuwe tegenstellingen tussen groepen te creëren.

Geregeld heeft dit tot gewelddadige conflicten geleid. Door middel van een analyse van deze thesis kan er duidelijk gemaakt worden hoe dit geweld tot stand komt.

In het eerste hoofdstuk van deze thesis is te lezen dat hoe meer men zich geïdentificeerd voelt met zijn ingroup hoe krachtiger de oordelende blik naar de outgroup wordt. Daar komt bij dat het naar binnen gekeerde perspectief van een ingroup zich ontwikkelt vanwege het naar buiten gekeerde perspectief op de outgroup en andersom. De grenzen van de outgroup geven tegelijkertijd de grenzen van de ingroup aan. Om een ingroup te vormen is het geregeld noodzakelijk een vijand te hebben. De krachtige tegenstellingen tussen 'wij' en 'zij' werken vaak mee om de labels *goed* en *kwaad* op te plakken. Hoe duidelijker het beeld van de vijand is, zeker wanneer men haar dehumaniseert, des te gemakkelijker het is om geweld tegen deze outgroup te gebruiken of te legitimeren.

De ingroup-outgroup dialectiek lijkt binnen een religieus kader extra duidelijk aanwezig te zijn. Het wij-zij-denken zou, volgens een aantal besproken auteurs, al direct vergroot worden door de aard van de monotheïstische religie. Er kan maar één ware god zijn, en zij die daar niet in geloven behoren automatisch bij een outgroup die lager in rang zou staan. Juist omdat religie zo'n krachtige identiteitsverschaffer is, wordt met behulp van religieuze taal de ingroup sneller gevormd en de outgroup gemakkelijker op afstand gehouden. Het komt vaak voor dat religieuze groepen hun eigen religie als absoluut en alternatiefloos ervaren en dat zij het idee hebben uitverkoren te zijn. Een ervaring van het heilige, dat exclusief voor religieuzen zou zijn weggelegd, kan dit exclusiviteitsidee in stand houden. Deze ervaring is zo uniek en bijzonder dat het door de ingroup beschermd en afgebakend dient te worden; dit kan een directe gewelddadige concurrentie veroorzaken met de outgroup. Juist religies zetten 'wij' en 'zij' krachtig tegenover elkaar omdat er binnen de context van monotheïstische religies veel in dualiteiten gedacht wordt; men trekt constant grenzen tussen wat geoorloofd is en wat niet. Hieraan worden categorieën verbonden met een religieuze 'kleur'. Door het gebruik van de termen orthodoxie en heterodoxie lijken aanhangers van de 'dwaalleer' direct gecreëerd of gedegradeerd te worden. Na het bestuderen van, de in deze thesis gebruikte, theorieën kan er geconcludeerd worden dat elementen van een monotheïstische religie de capaciteit hebben om op een zeer krachtige manier nieuwe wij-zij-tegenstellingen te ontwikkelen. Deze tegenstellingen zouden niet of minder duidelijk gecreëerd kunnen worden buiten een monotheïstisch religieus kader.

Ook is in deze thesis te lezen dat bestaande sociale, economische of politieke tegenstellingen tussen groepen groter worden, wanneer deze door religie geabsorbeerd worden. Het kan zijn dat groepen die op basis van geaardheid, economische omstandigheden, angst of de

strijd om macht van elkaar gescheiden zijn, verbonden aan religieus 'goed' en 'slecht' en door het gebruik van religieuze taal ineens 'religieuze' opponenten lijken te worden. Doordat religies de capaciteit hebben om de wereld op te delen in 'goed en kwaad' en 'waar en onwaar' zijn religieuzen, zo schrijven besproken auteurs in deze thesis, in staat sociale groepen aan deze categorieën vast te plakken. Door het kijken vanuit een extreme religieuze bril kunnen groepen gedehumaniseerd worden en mensen van een outgroup in de 'religieuze ander' veranderen; zo kan het gebeuren dat homoseksuelen in één adem worden genoemd met satanistisch kwaad. Ook koppelen religieuzen het idee van 'moreel juist gedrag' vaak aan het in hun ogen orthodoxe geloof. De grens tussen moreel afwijkend en gepast gedrag wordt tevens gebruikt om de grens tussen ware en valse gelovigen te bepalen.

In de casus van de oorlog op de Molukken is geïllustreerd hoe de toevoeging van religie in een conflict bestaande wij en zij-tegenstellingen vergroot en nieuwe dichotomieën creëert. In de strijd om economische en politieke middelen werden groepen op basis van religieuze labels van elkaar gescheiden. Wanneer religie geen rol had gespeeld in deze oorlog zoals deze nu verlopen is, was de identiteit van de groep minder krachtig en herkenbaar geweest, was de band tussen de groepsleden niet zo hecht en waren de redenen om te vechten en de legitimatie om te doden en te sterven minder aanwezig. De aan te vallen vijand was niet zo duidelijk te herkennen en het conflict had opgelost kunnen worden met een nieuw politiek stelsel en betere verdeling van banen en economische middelen. Doordat niet-godsdienstige tegenstellingen van een heilig element werden voorzien, voerden de strijders ineens een oorlog vanwege goede en kwade machten in deze wereld, tegen de christianisering en islamisering. Het bouwproces van de brug om de kloof tussen de twee groepen te dichten kostte hierdoor meer moeite en behoefde veel meer 'stenen'.

Wat opvalt in deze thesis is dat het proces van het creëren van dichotomieën door religie en het sacraliseren van externe tegenstellingen moeilijk te scheiden is. Het begin en het einde zijn lastig aan te wijzen, de processen sluiten op elkaar aan, ze overlappen en/of versteken elkaar. De 'inhoud' van een religie (dogma's, Schrift, tradities) doet er zeker niet altijd toe op het moment dat religie ingezet wordt in een conflict, het gaat dan meer om de functionaliteit van religie. Wel kunnen elementen of inhoudsaspecten van religie, wanneer tegenstellingen tussen groepen eenmaal gesacraliseerd zijn, een inspiratie vormen voor de totstandkoming van geweld.

In deze thesis is ook te lezen dat op het moment dat religie in-outgroup-tegenstellingen creëert of vergroot, de stap om geweld te gebruiken een stuk kleiner lijkt te worden. In hoofdstuk 3 is geconcludeerd, op basis van de besproken theorieën, dat door de toevoeging van de term

'religie' het mogelijk is dat een conflict een andere kleur krijgt en heviger wordt. Door de tegenstellingen te verheiligen til je de verschillen naar een hoger religieus niveau en dit kan betekenen dat de strijd tegen het 'kwaad' kan aanvangen. Volgens Appleby kan religie goed in een conflict gebruikt worden doordat ze politieke en economische belangen kan sacraliseren, religie zorgt dan voor een motivatie en legitimatie voor het gebruik van geweld. Cavanaugh is van mening dat door het koppelen van religie aan bestaande wij-zij tegenstellingen, geweld eerder en gemakkelijker gebruikt wordt. En in de ogen van Avalos heeft religie de capaciteit om direct een gewelddadig wij-zij-conflict te veroorzaken, doordat haar elementen uniek genoeg worden bevonden om voor te vechten en te sterven.

Deze thesis toont ook hoe lastig het is om te werken met het begrip 'religie'. Omdat religie zo ongreepbaar en ondefinieerbaar is, is het een goede vraag of, waar in de thesis het woord religie staat, het niet eigenlijk om de kracht en capaciteit van religieuze taal gaat. In de afgelopen hoofdstukken is te lezen hoe religie telkens weer haar eigen werkelijkheid creëert, ze voorziet in het verlangen om een eigen werkelijkheid te construeren. Deze werkelijkheid wordt geplaatst in een buitencategorie en is niet te benaderen vanuit een niet-religieuze werkelijkheid. Die werkelijkheid krijgt dan ook een eigen gezicht, ze openbaart zich in een mis, een narratief, een heilig gevoel, een offerdienst etc. Deze thesis toont ook dat een religie een wij-gevoel oproept, het gevoel dat je samen iets doet, daarom werkt de werkelijkheid van religie zo goed. Religies (en dit is wellicht wel de kern van religies) maken heel duidelijk gebruik van symbolen; ze heeft de capaciteit, en dat is belangrijk voor deze thesis, individuen of groepen samen te brengen en een symbolische betekenis te geven.

Er mag gezegd worden dat zolang de outgroup niet gecreëerd wordt en er geen inspiratie is die leidt tot een gewelddadige actie, conflicten niet of minder snel kunnen ontstaan of groeien. Na het lezen van deze thesis zijn er voldoende argumenten te geven waarom het veiliger zou zijn om een monotheïstische 'religie' of religieuze taal, vanwege de invloed die ze kan hebben in een conflict, af en toe (preventief) op te bergen in een kluis. Met het oog op de wereldvrede zou David Little de sleutel mogen krijgen.

Bronvermelding

Boeken

Achterhuis, H. *Met alle geweld*. Rotterdam: Lemniscaat, 2008

Adeney-Risakotta, F. *Politics, ritual and identity in Indonesia. A Moluccan history of religion and social conflict*. Nijmegen: Radboud Universiteit, 2005

Appleby, R.S. *The ambivalence of the sacred, religion, violence and reconciliation*. New York: Rowman & Littlefield Publishers inc., 2000

Assman, J., *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Carl Hanser Verlag, 2003

Avalos, H., *Fighting words, the origins of religious violence*. New York: Prometheus Books, 2005

Cavanaugh, M., *The myth of religious violence, secular ideology and the roots of modern conflict*. Oxford: Oxford University Press, 2009

Davis, C. *Religion and the making of society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Encyclopedie van de wereldreligies. Uitgeverij Johannes P. Schadé, 2006

Goddard, H. *Christians and Muslims. From double standers to mutual understanding*. London, Routledge Curzon, 1995

Hoogerwerf, A., *Wij en zij: intolerantie en verdraagzaamheid in 21 eeuwen*. Budel: Damon, 2002

Juergensmeyer, M., *Terror in the mind of God; the global rise of religious violence*. London: University of California Press, 2000

Liere, van L. *Geweld, genade en oordeel*. Kampen: Uitgeverij Kok, 2006

Lingsma, T. *Het verdriet van Ambon. Een geschiedenis van de Molukken*. Amsterdam: Uitgeverij Balans, 2008

Little, D. *Peacemakers in action. Profiles of religion in conflict resolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007

Müller, K. E., *Das magische Universum der Identität; Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß*. Frankfurt am Main/New York, 1987

Naimark, N.M., *Fires of hatred, ethnic cleansing in twentieth-century Europe*. Harvard: Harvard University Press, 2002

Nederlands Bijbelgenootschap, *De Nieuwe Bijbelvertaling*. Heerenveen: Uitgeverij NBG, 2004

Otto, R.(1917) *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Biederstein Verlag, 1947

Pattinasarany, L. en Vermeulen D. *Je kunt niet in elkaars hart kijken. Oorlog en vrede op de Molukken*. Amsterdam: KIT Publishers, 2009

Sloterdijk, P. *Het heilige vuur. Over de strijd tussen jodendom, christendom en islam*. Amsterdam: Uitgeverij Boom/Sun, 2008

Stern, J. *Terror in the name of god, why religious militants kill*, New York: HarperCollins Publishers, 2003

Tolstoj, L.N. *Verhalen en Novellen, deel 2*. Amsterdam: Van Oorschot Uitgeverij, 1966

Vollebergh, W., *The limits of tolerance*. Utrecht: Rijksuniversiteit Utrecht, 1991

Verschuren, P. en Doorewaard, H. *Het ontwerpen van een onderzoek*, Utrecht: Uitgeverij Lemma BV, 2000

Wils, J.P. *Sacraal Geweld*, Assen: Koninklijke van Gorcum, 2004

Wilson, C. Ethno-religious violence in Indonesia. From soil to God. London/New York: Routledge, 2008

Artikelen

Afshar, A., 'The Anti-gay Rights Movement in the United States: The Framing of Religion' *Essex Human Rights Review*, Volume 3 No. 1 (2006)

Angenendt, A., 'Monotheïsme en geweld' *Leidschrift, historisch tijdschrift*, jaargang 20, No.1 (2005)

Brewer, M. B., 'The social self: On being the same and different at the same time', *Personality and Social Psychology Bulletin*, No. 17 (1991)

Brewer, M. B., 'The Psychology of Prejudice: Ingroup Love or Outgroup Hate?', *Journal of Social Issues*, Volume 55, No. 3 (1999)

Gawronskia, B, Bodenhausen, G. V., Banse, R., 'We are, therefore they aren't: Ingroup construal as a standard of comparison for outgroup judgments' *Journal of Experimental Social Psychology* Volume 41 (2005)

Goss, J. 'Understanding the "Maluku Wars": Overview of Sources of Communal Conflict and Prospects for Peace' *Academic Journey Cakalele* Volume 11 (2000)

Klinken, G. van, 'The Maluku wars: Bringing society back in' *Indonesia* 71 (2001)

Kuitenbrouwer. M. 'Hedendaags oriëntalisten en occidentalisme, strijdvrage rond 11 september' *Tijdschrift voor geschiedenis* Volume 18 (2005)

Russel, I., 'Freud and Volkan: Psychoanalysis, group identities and archaeology', *Antiquity*, Volume 80 No. 307 (2006)

Schulze, K. E., 'Laskar Jihad en the conflict of Ambon' *The Brown Journal of World Affairs*, Volume 4 No. 1 (2002)

Seul, J.R. 'Ours Is the Way of God: Religion, Identity, and Intergroup Conflict', *Journal of peace research*, Volume 36, No. 5 (1999)

Singor, H., 'Religieus geweld: De periode van de Oudheid', *Leidschrift, historisch tijdschrift* jaargang 20 No. 1 (2005)

Yamagishi, T. and Mifune, N.. 'Social exchange and solidarity: in-group love or out-group hate?' *Evolution and Human Behavior*, Volume 30, No. 4 (2009)

Artikelen op het internet

Adam, J. (2005) *Ambon: The Clash of Civilisations revisited?* Op website van het Tijdschrift Vrede (02-07-2010) http://www.vrede.be/index.php?option=com_content&view=article&id=455&catid=92:nr371&Itemid=28

Johnson, B. *Why is there conflict between Tutsis and Hutus?* Op website worldnews (30-06-2010) <http://worldnews.about.com/od/africa/f/tutsihutu.htm>

Loenen, G van. (2006) *Monotheïsme, De opkomst van het nieuwe heidendom*. Op website Trouw (24-11-2010) <http://www.trouw.nl/archief/article1313500.ece?all=true>

Mendus, S. *Should religion be special*. Op website Universiteit van New York (01-01-2010) <http://www.york.ac.uk/depts/poli/staff/profiles/slm.htm>

Redactie. *Ethnocentrisme*. Op website encyclopedie van de antropologie (05-07-2010) http://www2.fmg.uva.nl/encyclopedie_antropologie/index.cfm?doc=ethnocentrisme

Redactie. *Dualism*. Op website Stanford encyclopedia of philosophy (02-07-2010) <http://plato.stanford.edu/entries/dualism/>

Redactie (2006). *Religieus geweld in Bagdad laait op*. Op website Nieuwsblad (07-06-2010)

http://www.nieuwsblad.be/article/detail.aspx?articleid=DMF22022006_009

Redactie. (2006). *Religieus geweld in Nigeria houdt aan*. Op website Volkskrant (07-06-2010)

http://www.volkskrant.nl/buitenland/article228330.ece/Religieus_geweld_in_Nigeria_houdt_aan

Redactie. *David Little*. Op de website van de rechtenuniversiteit van Virginia (12-12-2010)

<http://www.law.virginia.edu/lawweb/faculty.nsf/FHPbl/1185119>

Redactie. *Hector Avalos*. Op website van de Iowa State universiteit (09-12-2010)

<http://www.philrs.iastate.edu/avalos.shtml>

Redactie. *Religare, definitions*. Op de website van Wordnik (12-12-2010)

<http://www.wordnik.com/words/religare>

Redactie. *R. Scott Appleby*. Op website van de Notre Dame universiteit (09-12-2010)

<http://history.nd.edu/people/all/appleby-scott>

Redactie. *William T. Cavanaugh*. Op website van de St. Thomas universiteit (09-12-2010)

<http://www.stthomas.edu/cathstudies/faculty/cavanaugh.htm>

Vlasblom, D. (2000) *Wraak en weerwraak in noordelijke Molukken*. Op website NRC Handelsblad

(11-11-2010) <http://retro.nrc.nl/W2/Nieuws/2000/01/06/Vp/06.html>