



## Essay

# Over de zinvolheid van geweld en de problematisering van religie

**Martijn de Koning**

Radboud Universiteit Nijmegen, Faculteit der filosofie, theologie en religiewetenschappen  
martijn.dekoning@ru.nl  
[www.religionresearch.org/closer](http://www.religionresearch.org/closer)

In 2013 en 2014 vertrokken twee mannen, afzonderlijk van elkaar, naar Syrië. Beiden wilden zich aansluiten bij de strijd tegen de regering van Al Assad. Beiden kwamen uit dezelfde stad, dezelfde familie en scheelden slechts twee jaar. Beiden zagen zich het goede doen: zich opofferen voor een strijd die ze gedoemd waren om te winnen. Beiden geloofden in het onvermijdelijke lot: de overwinning van God. Maar dan wel op voorwaarde dat ze zich ook zouden inzetten. Hun migratie en deelname aan de strijd bood hun een unieke kans op een ethische en politieke zelftransformatie. Een kans om het hoogst haalbare te bereiken: sterven als strijder en getuige (als martelaar) voor God.

Beide mannen waren deel van een vroeg contingent oorlogsvrijwilligers in Syrië, afkomstig uit Den Haag en omgeving. Beiden sloten zich na verloop van tijd aan bij, zoals zij het zelf noemden, 'dawla'; een verwijzing naar staat en in dit geval Dawla Islamiyya (IS). Nadat IS in 2015 een aanslag pleegde in Parijs was er op 14 januari van dat jaar een debat in de Tweede Kamer onder de noemer 'De aanslag in Parijs'.<sup>1</sup> Dit debat liep uit op een debat over islam. Voor de één was het "islam en niets anders dan islam" dat de oorzaak was van die aanslag (en allerlei andere negatieve zaken). Voor de meesten ging het om een scheiding tussen de islam en extremisten, die de islam hadden geëkaapt, of extremisten die de

<sup>1</sup> 14 januari 2015, TK 41, De aanslag in Parijs.

---

(al dan niet radicale) islam gebruikten voor hun doeleinden. Waarbij de toenmalige leider van de VVD-fractie de vraag opwierp of en in hoeverre de islam als religie een grote uitdaging heeft, want het is ook onverlet dat deze barbaarse terroristen, deze extremisten, zich baseren, zich beroepen op de islam. Zij gebruiken de islam. Wij hier kunnen daar niks aan veranderen. Het is aan moslims zelf om die strijd aan te gaan en om ervoor te zorgen dat hun geloof gevrijwaard wordt van mensen die dit geloof op deze manier gebruiken.<sup>2</sup>

Deze nadrukkelijke aanwezigheid van islam in dat debat staat in schril contrast met de verzuchting van anderen dat de rol van islam juist verdonkeremaand zou worden door politici en wetenschappers. Dat er wetenschappers zijn die zouden stellen dat islam er niets mee te maken heeft, is niet vol te houden, zo laten de overzichtsartikelen van Dawson (2018a, 2018b) en Schuurman (2019, 2018) zien. Tegelijkertijd laten die artikelen ook zien dat er onduidelijkheid is over de rol van religie, in dit geval islam. En meer nog misschien dat er grote onduidelijkheid is over wat we nu eigenlijk bedoelen met religie (Gunning en Jackson 2011). De Graafs boek draagt bij aan helderheid op dit terrein en ook tot verdere verwarring (en dat is een compliment). Ik zal eerst kort ingaan op mijn idee over haar boek *Radicale verlossing* en hoe dit aansluit bij mijn eigen werk. Vervolgens zal ik enkele kritische kanttekeningen plaatsen, vooral bij haar uitwerking van gemeenschap. Tot slot plaats ik haar werk binnen de bredere gepolitiseerde context van onderzoek naar terrorisme. De achterliggende vraag hierbij is telkens in hoeverre dit boek ons nu specifiek iets leert over religie en geweld.

### **Verlossing: vertrouwen en actie**

Verlossing is een krachtig en mobiliserend narratief waarmee mensen hun handelen kunnen uitleggen en legitimeren en waarmee ze ook anderen kunnen inspireren. Wanneer we kijken naar het vertreknarratief van de twee jongemannen uit de inleiding, zien we enkele thema's terug die we ook vinden in het boek *Radicale verlossing*: vertrouwen in een onvermijdelijk lot, de noodzaak voor actie en de combinatie van een spirituele en persoonlijke transformatie.<sup>3</sup> Ten eerste een vertrouwen in een door God gegeven lot: volgens hen de overwinning van God op aarde. Het is een onvermijdelijk lot in hun ogen, want wat we ook doen, het is verbonden met Gods plan voor de schepping. Maar, en dat is het tweede punt, verlossing en transformatie komen alleen maar als men ook handelt naar dat vertrouwen. En hoe men dat doet, met welke inspiratie en urgentie en legitimering, dat kan flink verschillen. De twee mannen uit mijn voorbeeld kunnen dienen ter illustratie.

Voor de ene man was zijn migratie en deelname aan de strijd een manier om zijn zondige leven met drugs, criminaliteit en een mislukte schoolcarrière om te draaien in iets deugdzaams en nuttigs (iets dat we nadrukkelijk terugzien in het boek van De Graaf). Voor de andere was het een logische volgende stap op een weg die hij al lang geleden ingezet had: proberen een standvastige strijder te worden (voor

---

<sup>2</sup> VVD-fractieleider Zijlstra, 14 januari 2015, TK 41, De aanslag in Parijs, pag. 48.

<sup>3</sup> Voor een uitgebreidere analyse waarin beide mannen voorkomen, zie: De Koning (2021).

---

meer over zijn geschiedenis en die van zijn vrienden, zie De Koning, Becker en Roex 2020). We zien hier iets van wat wel de ‘malleable fixity’ (Elliot en Menin 2018: 293-294) van het lot genoemd wordt, oftewel de plooibare vastheid van het lot. Wat het lot is, lijkt vast te staan: vertrouwen op God, de overwinning van God, het Paradijs voor de martelaren enzovoorts. Tegelijkertijd zijn de betekenissen plooibaar omdat iedereen deze op zijn of haar eigen wijze invult, interpreteert en er naar handelt (of juist niet naar handelt). En precies dat zien we ook terug in de verhalen die De Graaf in haar boeiende boek presenteert. Deze verhalen leren ons iets over de complexe wisselwerking tussen religieuze beleving en handelen. Daarmee stijgt dit werk uit boven de vaak simplistische en inadequate stellingen in het maatschappelijke debat, die erop neerkomen dat islam alles of niets te maken heeft met geweld. Strijd, of opoffering, hebben dan betrekking op specifieke interpretaties van een utopisch lot. Aan dat lot en de weg ernaar toe geven mensen specifieke betekenissen. Deze betekenissen zijn vervlochten met de individuele trajecten, keuzes en acties in een bepaalde plaats en tijd en met ideeën over gemeenschappen waartoe men zich rekent. Zo construeren en onderhouden ze hun vertrouwen in God op een manier die voor hen vandaag de dag zinvol is. Zowel dat vertrouwen is cruciaal als de realisatie dat men alleen verlossing kan bereiken door ernaar te handelen.

De actie die een betekenis van verlossing krijgt, is – zo blijkt uit de verhalen – te zien als zowel een spiritueel als een persoonlijk project waarmee men zich deels richt op het zelf, deels op het collectief en deels op God. Het gaat vaak om situaties waaruit men weg wil (persoonlijk ellende, politiek-maatschappelijke corruptie, morele crisis en verderf) naar iets dat deugdzaam is op basis van Gods wil. De persoonlijke ellende, de corruptie en de morele crisis worden gezien als een aantasting van de ziel. En deze ellende, corruptie en crisis blokkeren de persoonlijke ambities voor het leven. Het streven naar verlossing wordt dan gezien als oplossing. De verlossingsnarratieven lijken daarmee veel op bekeringsnarratieven waarin de nadruk wordt gelegd op keerpunten in iemands leven als biografische reconstructies (Snow en Machalek 1983). Op deze manier worden verleden, heden en toekomst en het hiernamaals met elkaar verzoend op een manier die sociaal gelegitimeerd en gevalideerd wordt.

Onderdeel van de tragiek van de narratieven in het boek van De Graaf is dat het wel eens onmogelijk zou kunnen zijn om zoiets als radicale verlossing te bereiken. De verhalen in het boek lijken dat ook deels en soms zelfs heel duidelijk te impliceren. *Radicale verlossing* lijkt daarmee op de zoektocht naar authenticiteit van het zelf van veel mensen. Het idee dat je een eigen unieke ik hebt en dat je jezelf moet zijn is iets dat sterk leeft in veel samenlevingen. Net als verlossing is authenticiteit iets dat als het ware ook verdwijnt zodra je het aanraakt. Dit lijkt mogelijk een aanknopingspunt om mensen naar een constructiever pad te brengen, maar de geschiedenis leert ons dat wanneer bewegingen hun doel niet bereiken, verharding ook het resultaat kan zijn. Bij het niet bereiken van verlossing treedt er waarschijn-

---

lijk (ik speculeer hier enigszins) een crisis op in betekenisgeving. Juist een dergelijke crisis waarin het mensen niet goed lukt om een adequate betekenis aan henzelf en hun omgeving te geven, is vaak nog niet goed begrepen (De Koning 2018; Engelke en Tomlinson 2006). Net als bij authenticiteit moet verlossing worden begrepen en aangenomen door een gemeenschap waartoe men zich rekent. De Graaf legt hier sterk de nadruk op (zie bijv. 2021: 84). Daar zit ook iets tegenstrijdigs in. Een daad van verlossing en bijvoorbeeld martelaarschap omwille van de omgeving wordt ook in jihadistische kringen sterk afgekeurd en doet die daad eigenlijk teniet: de wil van God moet de focus zijn. Bij authenticiteit zien we dat ook: het spiegelen van authenticiteit aan je omgeving doet het idee van jezelf zijn teniet.

### **Verlossing, religie en publiek**

De Graaf doet met dit boek een belangrijke en nuttige poging om geloof serieus te nemen wanneer we mensen willen begrijpen die overgaan op clandestien<sup>4</sup> politiek geweld. Zij reduceert mensen daarbij niet tot een stereotype beeld over islam (essentialisme) en ze reduceert geloof niet tot een bijproduct van etniciteit, socio-economische omstandigheden en politieke vervolging. Met andere woorden, het gaat in haar werk om hoe individuen betekenis geven aan het idee van verlossing, al dan niet in relatie tot geloof (zie ook: Zulaika 1988; Natali 2008). Tegelijkertijd kunnen we ons afvragen of haar boek ons nu echt zoveel leert over de relatie tussen religie en terrorisme. Twee kanttekeningen zijn in het bijzonder van belang: over het idee van gemeenschap zoals dat gebruikt wordt door De Graaf en over het onderscheid tussen religieus en niet-religieus.

De Graaf maakt terecht veel werk van het gegeven dat verlossingsnarratieven gevalideerd moeten worden door een gemeenschap. Maar wat is die gemeenschap? Natuurlijk kunnen we daarbij wijzen op islamitische tradities en op andere moslims, maar er was juist in salafistische en andere islamitische kringen veel kritiek op de Syriëgangers en hun opvattingen over jihad werden vaak sterk afgewezen (De Koning, Becker en Roex 2020). Veel moslims delen de ideeën van de Syriëgangers niet en het idee dat jihadisten daarom makkelijker dan extreemrechtse terroristen kunnen ‘inpluggen’ in een bestaande gemeenschap, zoals De Graaf stelt (2021: 235), is dan ook problematisch. Dat wil niet zeggen dat validering niet aanwezig was. Zeker aanvankelijk was er vrij sterk het idee ‘ze doen tenminste iets’ tegen de misdaden van de Syrische overheid jegens de eigen bevolking. Een idee dat leefde onder moslims, maar ook onder andere Nederlanders. De gemeenschap is dus ook niet per definitie een moslimgemeenschap. Wellicht was de term ‘publieken’ hier adequater geweest?

De Graaf lijkt in haar boek het religieuze dus wat te sterk aan te zetten. Temeer omdat het verlossingsnarratief niet exclusief is voor de moslims met wie ze gesproken heeft. De narratieven van extreemrechtse mensen in haar boek laten zien dat ideeën als de plooibare vastheid van het lot en van verlossing betrekking kunnen

---

<sup>4</sup> Voor deze term zie Della Porta (2013).

---

hebben op religieuze en areligieuze narratieven. Daarbij laat ander onderzoek zien dat verlossing als thema ook speelt onder degenen die geen terroristen zijn, bijvoorbeeld bij moslims die een leven van straatcriminaliteit achter zich willen laten en willen participeren in de samenleving (Linge 2021). Maar als dat het geval is, hoe leert dit boek ons dan iets over religie in relatie tot terrorisme als ook mensen die niet op religieuze gronden in actie komen of mensen die niks met terrorisme te maken hebben, blijkbaar hun verhaal presenteren met verlossing als één van de thema's? Dat wil natuurlijk niet zeggen dat verlossing niet relevant is, maar het roept wel de vraag op of we van terrorisme niet te veel een religieus verhaal maken. Dit brengt mij bij het pleidooi van De Graaf om, bijvoorbeeld, sociologie en religiewetenschappen bij de studie van radicalisering te betrekken.

### **Radicalisering en bestudering van religie**

Terecht pleit De Graaf in haar bijdrage in dit tijdschrift voor een interdisciplinaire aanpak waar ook religiewetenschappen deel van uitmaken. En inderdaad denk ik dat de studie van religie en bijvoorbeeld de sociologie van islam veel te bieden hebben voor een beter begrip van het veld van radicalisering. We kunnen dan denken aan discussies over religie als spel (Droogers 2012), over het verlies aan plausibiliteit van religie in de huidige tijd voor sommigen (Berger 1967) en over hoe fundamentalisme en radicalisering mogelijk een reactie daarop zijn: een radicale omtovering van de moderniteit of een revitalisering van religie (Berger 1999). We kunnen eveneens denken aan hoe een academische these als de 'onzichtbare religie' (Luckmann, Kaden en Schnettler 1967) tegenwoordig in sommige gevallen een normatieve betekenis krijgt. Bijvoorbeeld in het idee dat religie een privézaak is waarbij een toenemende zichtbaarheid van religie (in het bijzonder, islam) leidt tot weerstand (Salvatore 2004).

Maar als we religiewetenschappen en de sociologie van religie een grotere plek willen geven, dan moeten we even kijken naar de stand van zaken in deze academische velden. We stuiten dan op meerdere ingewikkelde kwesties waarvan ik er kort drie aan de orde zal stellen: de religiebegrippen, de instrumentalisering van religiestudies en beeldvorming over religie als aanjager van radicalisering.

Ten eerste, wat bedoelen we eigenlijk met religie? De Graaf wijst, terecht mijns inziens, op het belang van religieus geformuleerde *injustice frames*. Een van de interessante aspecten van 'radicale verlossing' is dat het een mobiliserend narratief is. Ja, je kunt verlossing bereiken, maar je moet er wel wat voor doen. Dat speelt op twee manieren in op ideeën over effectieve collectieve actie die zeer belangrijk zijn in het mobiliseren van mensen (Van Stekelenburg en Klandermans 2013). Ten eerste is daar het idee dat actie niet alleen nodig is, maar ook nog zin heeft (verlossing). Ten tweede is daar het idee dat je persoonlijk effectief bent: jouw acties hebben zin. Maar het religiebegrip in de godsdienstsociologie en religiewetenschappen is veel breder dan dat en tegelijkertijd ook veel diffuser. Zo diffuus, dat Davidsen (2020)

---

in een toonaangevend artikel stelde dat het onderzoek naar religie in Nederland zich in een crisis bevindt mede door haar focus op een particularistische studie van separate religies in plaats van een systematische studie van het religieuze. Met andere woorden, we hebben weliswaar eminente sociologen, antropologen en religiewetenschappers die het christendom bestuderen óf de islam bestuderen, maar geen wetenschappers die religie als categorie bestuderen. Als deze kritiek van Davidsen hout snijdt, wat is er dan te verwachten vanuit religiewetenschappen? Tegelijkertijd, en dat zien we terug in de kritieken op Davidsen (bijv. Von Stuckrad 2020; Venbrux 2020), wordt er wel degelijk veel waardevol vergelijkend en systematisch werk gedaan waarbij religie niet wordt gereduceerd tot een frame voor collectieve actie, maar waarbij er aandacht is voor de rol van rituelen, zingeving, religieuze functies in andere domeinen, religieuze ervaringen, het menselijk vermogen tot spel enzovoorts. Dit zijn aspecten die mogelijk ook een rol kunnen spelen in vormen van radicalisering waarin religie een plaats heeft, maar ook in vormen van radicalisering die niet per se teruggaan op een religie. En een meer kritische insteek vanuit de sociologie en antropologie van religie laat ook zien hoe religie en het seculiere of religie en het politieke niet goed af te bakenen zijn. Dit roept natuurlijk meteen vragen op over de relatie tussen religie en radicalisering. Want als religie en politiek of religie en het seculiere niet helder, neutraal en eenduidig af te bakenen zijn, waarom hebben we het dan over de relatie tussen religie en radicalisering? En waar hebben we het dan eigenlijk over?

Ten tweede, de studie van religie, en in het bijzonder ook de sociologische en antropologische studie van islam, heeft een groot probleem als het gaat om de kennisproductie. De religiewetenschappelijke, sociologische en antropologische kennisproductie wordt geplaagd door securitisering en instrumentalisering. Met andere woorden, de kennis en inzichten die worden geproduceerd, staan ten dienste van veiligheidsbeleid en integratiebeleid van moslims. Soms gebeurt dit bewust, zoals met veel beleidsonderzoek, maar dat hoeft niet. Een pleidooi voor meer religiewetenschap (sociologisch, antropologisch of anderszins) om radicalisering beter te begrijpen, zou deze vernauwing alleen maar versterken en mogelijk de studie van religie verder reduceren tot een verlengstuk van de overheid.

Een derde punt is dat een grotere betrokkenheid van religiewetenschappen en de sociologie en antropologie van de religie voor het publiek de indruk kan wekken dat er inderdaad zoiets bestaat als een heldere rol van religie dan wel islam. Dit misverstand kan ook weer kan inspelen op islamofobie.

### **Problematisering van (religieuze) verlossing**

Niettegenstaande deze serieuze problemen, denk ik wel degelijk dat de studie van religie een belangrijke bijdrage kan leveren, juist met een kritisch perspectief. Op de terreinen die ik hierboven al eerder noemde, maar ook in combinatie met postkoloniale, feministische en postmoderne studies van religie.<sup>5</sup> Waar het bestaande veld

---

<sup>5</sup> Iets waar Davidson zich overigens nadrukkelijk tegen keert.



---

over het algemeen toch wel als eurocentrisch kan worden beschouwd, leveren die postkoloniale studies veel inzicht op in hoe categorieën als ‘ras’ en ‘religie’ zich tot elkaar verhouden, hoe de categorie religie mede gebaseerd is op een eurocentrische opvatting over de correcte religie die andere vormen van religie neerzet als premodern of zelfs anti-modern, politiek en gewelddadig, als (nog) niet echt Europees. Zo laat Bakker (2023) zien hoe het werk van Long (1986) nuttig kan zijn voor een beter begrip van de relatie tussen epistemologie, geracialiseerd geweld en beleid of om meer inzicht te verkrijgen in de relatie tussen het koloniale bestuur en de werking van wat we religie noemen op verschillende bevolkingsgroepen. De rol van religie in het proces van radicalisering kan op deze wijze breed bekeken worden: hoe geven mensen vanuit religieus perspectief invulling aan hun rol als ‘strijder’? Maar ook, in hoeverre is het antiradicaliseringsbeleid een continuering van koloniale praktijken waarin opvattingen over ‘rassen’ gebruikt worden om de bevolking op hiërarchische wijze te bestuderen, te reguleren en te controleren en waarbij opvattingen over ‘superieure en inferieure rassen’ en ‘goede en slechte religies’ met elkaar vervlochten waren?

Terugkomend op het werk van De Graaf, kunnen we stellen dat deze kwesties laten zien dat de vraag naar religie en de relatie met terrorisme politieke implicaties heeft die relevant zijn voor onderzoek. Immers, ons werk kan beleid en debat beïnvloeden en er is ook debat over ons onderzoek. Die politieke dimensie zien we op interessante wijze ook in het werk van De Graaf en in de reacties erop. Enerzijds wil zij bijdragen aan de aanpak van radicalisering en terrorisme en anderzijds wil ze recht doen aan de rol die religie daarbij speelt, die vaak ten onrechte geminimaliseerd of gemaximaliseerd zou worden. ‘Wat terroristen geloven’ is de ondertitel van het boek van De Graaf. ‘Wat terroristen écht geloven’ lijkt in de besprekingen soms het achterliggende idee te zijn. “Zo dichtbij terroristen van eigen bodem kwam niemand nog,” aldus een recensie in Trouw (Van Beek 2021). Terrorismen en religie zijn beide thema’s die door en door gepolitiseerd zijn. In de laatste decennia hebben we een enorme mobilisatie gezien onder politici, beleidsmakers en academici om vraagstukken met betrekking tot radicalisering, extremisme en clandestien politiek geweld aan te pakken. Die discussie en aanpak heeft zich voornamelijk toegespitst op moslims en we zien vooral in de politiek hoe een discussie over radicalisering voortdurend leidt tot het ter discussie stellen van grondrechten van moslims.

Dit vraagstuk gaat natuurlijk verder dan alleen het werk *Radicale verlossing*. Er is in het boek, maar ook in beleid en in ander academisch werk wel degelijk aandacht voor andere vormen van politiek geweld dan geweld dat geclaimd wordt als islamitisch. Maar dat is dan ook: het is de ‘andere’ vorm, bijvoorbeeld bij extreemrechts. We zien in zowel academische als beleidsstudies voortdurend dergelijke onderscheiden terug: radicalisering van moslims, extreemrechts, extreemlinks en dierenrechtenactivisten. Alleen dat van moslims wordt geïdentificeerd als religieus en vaak met het idee dat men er religieus extremistische wereldbeelden op nahoudt. Ik

---

vraag me af, mede gezien het werk van De Graaf, of we de scheiding tussen religieus, dan wel islamitisch, en ander (seculier?) radicalisme of extremisme niet veel te sterk maken. Draagt onze focus op islam en moslims in relatie tot terrorisme en de scheiding die we maken met andere vormen van terrorisme, niet bij aan een problematisering van islam met alle gevolgen van dien? Een vraagstuk overigens dat net zo goed geldt voor mijn eigen werk (zie: De Koning 2020). Temeer omdat in de Europese politieke en academische context de categorie 'religie' niet los te zien is van de koloniale geschiedenis (Chidester 2014) en specifieke politieke ontwikkelingen in Europa, waarbij religie steeds meer gezien werd (en wordt) als een privézaak en een zaak van persoonlijke overtuigingen. Daarbij neemt islam in die geschiedenis de plek in als de excessieve intrinsiek-politieke religie met moslims als mogelijk gevaarlijke fanatici (Asad 1993).

Het is niet voldoende om simpelweg te stellen dat we, naast moslims, ook naar anderen kijken: er is geen gelijk speelveld hier. Het bestempelen van sommige mensen als terroristen is deels een politieke kwestie, net zo goed als het gebruik van labels als jihadist of extreemrechts. Extremisme en overheidsbeleid staan niet los van elkaar aangezien extremisten een zeer ambivalente relatie met de overheid kunnen onderhouden en soms ook reageren op overheden (zie Vlieg en De Koning 2020). Maar ook extremisme en onderzoek staan niet los van elkaar; veiligheidsexperts hebben in belangrijke mate bijgedragen aan wat we het veld van terrorismevraagstukken kunnen noemen (Stampnitzky 2013). Zoals ik eerder met Nadia Fadil heb laten zien is een belangrijk deel van studies over radicalisering en terrorisme en over islam en radicalisering verricht in opdracht van de overheid en gefinancierd door de overheid. Deze studies kennen een sterke nadruk op radicalisering onder moslims, zoals dat door de AIVD is uitgewerkt, en zijn sterk gericht op beleidsaanbevelingen (Fadil en De Koning 2019). Daar is niet per se iets mis mee en het is ook niet zo dat dergelijke studies klakkeloos een staatsperspectief overnemen, maar het draagt wel bij aan de eenzijdigheid van het veld (en De Graafs werk is een belangrijke tegenkracht hier) en komt in de politieke debatten vaak samen met de stigmatisering en islamofobie jegens moslims. Het is belangrijk om hierop te reflecteren: de terroristen staan niet buiten de discursieve context maar er middenin, worden er mede door geproduceerd en reageren daarop. Dit betekent bijvoorbeeld dat we ons moeten afvragen of en in hoeverre de narratieven over verlossing bij de groep die we terroristen noemen, nu echt anders zijn dan bij de groep die we dat label niet geven en in hoeverre die narratieven worden beïnvloed door de wijze waarop ze door ons, als academici, benaderd worden. Een dergelijke reflectie kan ook een aanzet geven tot wetenschappelijk onderzoek dat niet alleen gericht is op een, vaak, overheidsgeoriënteerde probleemoplossing, waarbij extremisten (als extreemlinks, extreemrechts en jihadisten) geïsoleerd worden van de bredere politiek-maatschappelijke context. Dat is misschien wat veel voor het boek *Radicale verlossing*, dat al boordevol interessante verhalen, analyses en inzichten zit. Maar misschien is het



---

een idee voor een volgend boek?

Tot slot kunnen we stellen dat misschien wel het interessantste aan De Graafs boek is dat we helemaal niet zo'n helder beeld krijgen. De verhalen laten namelijk, los van de ideologische insteek van het individu, ook een grote mate aan incoherentie en gebrek aan eenduidigheid zien. En hoewel de nadruk ligt op het omzetten van verlossing in actie (dat is gezien de focus op degenen die tot actie zijn overgegaan niet zo vreemd), zien we dat verlossing ook relevant is bij het zich afkeren van gewelddadige actie. Ik ben dan ook geneigd te stellen dat we na het boek van De Graaf nog steeds niet weten wat terroristen echt geloven. En daar is niks mee.

---

## Literatuur

- Asad T (1993) The construction of religion as an anthropological category. In: Asad T (red.) *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 27–54.
- Bakker JM (2023) Charles H. Long's Significations (1986), or, Making Problems for the Study of Religion in the Netherlands. *NTT Journal for Theology and the Study of Religion*, 77(1): 34–48.
- Beek M van (2021) Beatrice de Graaf schreef een remedie voor simplificatie. *Trouw*, 24 april 2021, [www.trouw.nl/recensies/beatrice-de-graaf-schreef-een-remedie-voor-simplificatie-b2542695](http://www.trouw.nl/recensies/beatrice-de-graaf-schreef-een-remedie-voor-simplificatie-b2542695).
- Berger PL (1967) *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday and Company.
- Berger PL (1999) *The desecularization of the world*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Chidester D (2014) *Empire of religion – Imperialism and Comparative Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dauidsen MA (2020) Theo van Baaren's Systematic Science of Religion Revisited. *NTT Journal for Theology and the Study of Religion*, 74(3): 213–241. DOI:10.5117/NTT2020.3.002.ALTE.
- Dawson LL (2018a) Debating the Role of Religion in the Motivation of Religious Terrorism. *Nordic Journal of Religion and Society*, 31(2): 98–117.
- Dawson LL (2018b) Challenging the Curious Erasure of Religion from the Study of Religious Terrorism. *Numen*, 65(2-3): 141–164. DOI:10.1163/15685276-12341492.
- Della Porta D (2013) *Clandestine political violence*: Cambridge University Press.
- Droogers A (2012) *Play and Power in Religion: Collected Essays*. Berlin: De Gruyter.
- Elliot A en Menin L (2018) For an anthropology of destiny. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(1-2): 292–299. DOI:10.1086/698223.
- Engelke M en Tomlinson M (2006) *The limits of meaning: case studies in the anthropology of Christianity*. New York: Berghahn Books.
- Fadil N en Koning M de (2019) Turning 'Radicalization' into science. Ambivalent Translations into the Dutch (speaking) Academic field. In: Fadil N, Koning M de en Ragazzi F (red.) *Radicaliza-*

- 
- tion in Belgium and the Netherlands. *Critical Perspectives on Violence and Security*. London: IB Tauris, pp. 53–81.
- Graaf B de (2021) *Radicale verlossing*. Wat terroristen geloven. Amsterdam: Prometheus.
- Gunning J en Jackson R (2011) What's so 'religious' about 'religious terrorism'? *Critical Studies on Terrorism*, 4(3): 369–388. DOI:10.1080/17539153.2011.623405.
- Koning M de (2018) "I'm a Weak Servant": The Question of Sincerity and the Cultivation of Weakness in the Lives of Dutch Salafi Muslims. In: Beekers D en Kloos D (red.) *Straying from the Straight Path. How Senses of Failure Invigorate Lived Religion*, New York: Berghahn Books.
- Koning M de (2020) "For them it is just a story, for me it is my life." Ethnography and the Security Gaze. *Journal of Muslims in Europe*, 9(2): 220–239. DOI:10.1163/22117954-12341418.
- Koning M de (2021) "Reaching the land of jihad" - Dutch Syria volunteers, hijra and counter-conduct. *Contemporary Islam*, 15(1): 107–122. DOI:10.1007/s11562-021-00465-3.
- Koning M de, Becker C en Roex I (2020) *Islamic militant activism in Belgium, the Netherlands and Germany - 'Islands in a sea of disbelief'*. London: Palgrave.
- Linge M (2021) Muslim narratives of desistance among Norwegian street criminals: Stories of reconciliation, purification and exclusion. *European Journal of Criminology*, 20(2): 568–585. DOI:10.1177/14773708211018648.
- Long CH (1986) *Significations: Signs, symbols, and images in the interpretation of religion*. Philadelphia: Fortress Press.
- Luckmann T, Kaden T en Schnettler B (1967) *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. New York: Routledge.
- Natali C (2008) Building cemeteries, constructing identities: funerary practices and nationalist discourse among the Tamil Tigers of Sri Lanka. *Contemporary South Asia*, 16(3): 287–301. DOI:10.1080/09584930802271323.
- Salvatore A (2004) Making Public Space: Opportunities and Limits of Collective Action Among Muslims in Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(5): 1013–1031. DOI:10.1080/1369183042000245679.
- Schuurman B (2019) Topics in terrorism research: reviewing trends and gaps, 2007-2016. *Critical Studies on Terrorism*, 12(3): 463–480. DOI:10.1080/17539153.2019.1579777.
- Schuurman B en Taylor M (2018) Reconsidering radicalization: fanaticism and the link between ideas and violence. *Perspectives on Terrorism*, 1(12): 3–22.
- Snow DA en Machalek R (1983) The Convert as a Social Type. *Sociological Theory*, 1: 259–289. DOI:10.2307/202053.
- Stampnitzky L (2013) *Disciplining terror: How experts invented 'terrorism'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stekelenburg J van en Klandermans B (2013) The social psychology of protest. *Current Sociology*, 61(5-6): 886–905. DOI:10.1177/0011392113479314.
- Stuckrad E von (2020) Institutional Histories, Identity Work, and Critical Theory. *NTT Journal for Theology and the Study of Religion*, 74(3): 243–252. DOI:10.5117/NTT2020.3.003.VONS.
- Venbrux E (2020) Religious Studies: Back to the Future. *NTT Journal for Theology and the Study of Religion*, 74(3): 263–266. DOI:10.5117/NTT2020.3.005.VENB.

---

Vliek M en Koning M de (2020) *Beleidsinstrumenten en extremistische wereldbeelden – Een verkennend rapport*. Nijmegen: Radboud Universiteit Nijmegen.  
Zulaika J (1988) *Basque Violence: Metaphor and Sacrament*. Reno: Nevada Press.

---

### Over de auteur

**Martijn de Koning** is universitair hoofddocent bij de afdeling Islamstudies van de Radboud Universiteit Nijmegen. Zijn werk gaat over religiositeit en identiteitsvorming van moslimjongeren, salafisme, moslimactivisme, islamofobie en racialisering en over antiradicaliseringsbeleid. Samen met Nadia Fadil en Francesco Ragazzi redigeerde hij de bundel *Radicalization in Belgium and the Netherlands. Critical Perspectives on Violence and Security* (IB Tauris 2019). Met Carmen Becker en Ineke Roex publiceerde hij *Islamic militant activism in Belgium, the Netherlands and Germany – ‘Islands in a sea of disbelief’* (Palgrave 2020). Sinds 2000 houdt hij een eigen blog bij: <https://religionresearch.org/closer>.