

Bedankt voor het downloaden van dit artikel. De artikelen uit de (online)tijdschriften van Uitgeverij Boom zijn auteursrechtelijk beschermd. U kunt er natuurlijk uit citeren (voorzien van een bronvermelding) maar voor reproductie in welke vorm dan ook moet toestemming aan de uitgever worden gevraagd.

Boom

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 jo. Besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (postbus 3060, 2130 KB, www.reprorecht.nl) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van art. 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912.

Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten, postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.cedar.nl/pro).

No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.

info@boomamsterdam.nl
www.boomuitgeversamsterdam.nl

Psychoanalyse in tijden van Jihad

PATRICK MEURS

In zijn boek *De Jihadkaravaan* duidt de Belgische onderzoeker met Palestijnse roots Montasser Alde'emeh processen van radicalisering. Hij koppelt ze aan zijn ervaring als zoon in een Palestijns vluchtelinggezin. We horen bij Alde'emeh de innerlijke woede over aangedaan onrecht, maar ook de stem van verzoening die hij tijdens zijn meest kwetsbare jeugdijaren hoorde van zijn ouders en sommige leerkrachten. Daardoor radicaliseerde hij niet verder. Alde'emeh maakt er momenteel zijn levenswerk van om radicaliserende jongeren terug te winnen voor de weg der verzoening. Hij werd zelf tot de weg van de haat verleid en weet van binnenuit hoe moeilijk het is om terug te keren uit de diepten van de haat en de narcistische verleiding daarvan (zie: Alde'emeh & Stockmans 2015; Umm Mansur & Alde'emeh 2016).

In zijn moeilijkste jeugdijaren voelde Alde'emeh zich erg aangesproken door de oproep van Abdullah Azzam (1941-1989), peetvader van de mondiale Jihad, om in groten getale als islamitische strijders op te trekken: een karavaan van Jihadstrijders (Azzam 1987). Dit soort visionaire oproepen heeft een grote aantrekkingskracht op maatschappelijk en persoonlijk kwetsbare moslims wereldwijd.

Alde'emeh beschrijft hoe zijn familie van hun geboortegrond in Palestina verdreven werd. Hij beschrijft ook dat opoffering en martelaarschap zin gaven aan zijn leven in de adolescentie, een zingeving die men elders als kwetsbare en uit zijn oorsprongslaan verdreven adolescent niet meent te vinden. Ook vond hij als gevluchte adolescent identificatiemogelijkheden in hoe Azzam — leermeester van Bin Laden — Jihadi's beschrijft: de Jihadist als zwaard van de islam, de Jihadist die in de strijd een leeuw wordt, de strijders wier namen klinken als kogels uit machinegeweren, de passie van het slagveld die tot een hoger bewustzijn leidt, de eer van alle moslims die verdedigd wordt in de strijdnaam die elke Jihadist krijgt en hem tot een ander persoon maakt, vrij van zijn vroegere ik en zijn vroegere bindingen. 'Dit alles bracht de Jihadkaravaan ook naar mijn hart' (Alde'emeh 2015, p. 61).

Verder schrijft Alde'emeh dat zijn vader zweeg wanneer de zoon vertelde van de strijd waartoe hij zich als adolescent aangetrokken voelde en dat zijn moeder hem antwoordde met de gedachte aan verzoening. Zonder hen en enkele leerkrachten die door zijn stoere taal en gedrag heen keken, zou hij wellicht de weg der verzoening niet terug gevonden hebben.

¶ *De schok van het terrorisme en Jihadisme in Europa*

De recente aanslagen in Parijs en Brussel zijn het werk van jongvolwassenen die reeds sinds jaren aan het wegglijden waren uit de westerse samenleving. De plegers van de aanslagen in Brussels Airport in maart 2016 waren geen onbekenden voor het Belgische gerecht. Ze vertoonden ernstige gedragsproblemen in hun jeugdijaren en waren reeds vroeg afgehaakt op school. Als jongvolwassenen pleegden ze criminele feiten waarvoor ze gevangenisstraffen hebben uitgezeten of waaruit ze vervroegd en onder voorwaarden vrijgelaten waren. Een aantal van hen radicaliseerde in de gevangenis. Na hun voorwaardelijke vrijlating namen ze een heel andere levensstijl aan dan voordien.

De Koning (2013) schrijft dat identiteitsverandering bij bepaalde jongeren of jongvolwassenen steeds vlugger verloopt en dat het profiel van radicaliserende jonge moslims wijzigt. Momenteel houdt een meerderheid van Jihadisten in onze landen nog verband met familiale non-integratie, breuklijnen in de gezinscohesie, afgebroken schoolcarrières, werkloosheid en mislukking, jeugddelinquentie en criminaliteit, maar steeds vaker komen ook vrouwen en hoogopgeleide mannen in beeld; de mannen vanuit frustratie over het feit dat ze hier ondanks hun diploma het gevoel hebben geen kansen te krijgen, de vrouwen vanuit het gevoel van niet-aanvaarding van hun beleving van vrouwelijkheid in de westerse wereld (bijvoorbeeld, het verbod op de hoofddoek). Waar voordien wahabistische/salafistische moskeeën een rekruteringsplaats vormden, moet men nu met het internet rekening houden: radicalisering gebeurt er op veel grotere schaal.

Tot nog toe vertrokken ongeveer zeventienhonderdtwintig jongeren en jongvolwassenen uit België naar de oorlogsgebieden in Syrië en Irak. Het gaat om 'onze' jongeren en jongvolwassenen: mensen die in Europa geboren zijn, opgroeiden, school liepen en toch bereid zijn om het gevecht aan te gaan met de samenleving waarin ze opgroeiden. Hun radicaliseringsproces bleef lang onopgemerkt, tot de westerse landen de effecten ervan als een boemerang in het eigen gezicht kregen, in de vorm van terreur. Om haatboodschappen en radicalisering te bestrijden en te voorkomen, dient de complexe psychodynamiek van de radicalisering goed in kaart te worden gebracht: zowel de context van historische gebeurtenissen die in het discours van Jihadisten een belangrijke plaats innemen, als de psychodynamiek van kwetsbare en potentiële jeugdige strijders.

De propaganda voor de heilige oorlog is gebaseerd op pijnlijke episodes van de islamitische geschiedenis, episodes van zich vernederd en overwonnen voelen die echter door Jihadisten zodanig vertekend geïnterpreteerd worden dat het een zeer selectieve lezing van de eigen geschiedenis wordt. Volkan (2001) spreekt dan van *chosen trauma*: flarden geschiedenis worden selectief uitgekozen en zodanig aangewend/uitvergroot dat men het eigen aandeel en de eigen verantwoordelijk miskent, zich gerechtvaardigd voelt om het recht in eigen

handen te nemen en de tot slechterik of vijand herleide andere (de westerling, de christen, de jood, de islamiet die tot een andere subgroep behoort, etc.) te doen boeten (*feeling entitled to hate and destroy*). Deze strategie heeft voor kwetsbare jongeren met hun identiteitscrisis echter als gevolg dat ze zelf het goede en de sterkte in de eigen islamitische geschiedenis niet meer erkennen of weten, het goede in het aanbod van de westerse samenlevingen evenmin: de tragiek van het verlies van het goede zelf- en anderbeeld, de afwijzing van de dialoog en de terugtrekking in een paranoïde-schizoïde logica, gaande tot een soms radicale en destructieve strijd *zum Tode* waarin elke eigen agressie geloochend wordt of louter als verdedigingsstrategie wordt voorgesteld.

¶ *Een fragment uit de geschiedenis van de relatie tussen Westen en Oriënt, Christendom en Islam*

Volkans concept *chosen trauma* gaat over zich selectief en masochistisch identificeren met pijn en vernedering; de gebeurtenissen waarnaar verwezen wordt (nederlagen in de strijd met westerse legers, achterstelling van migranten en islamofobie in het Westen, bezetting van Arabische gebieden, trauma's van islamitische vluchtelingen ...) zijn reëel, maar de verdere betekenisgeving eraan en vooral het gebruik ervan is problematisch. *Chosen trauma* is een projectieve wijze van psychisch functioneren, in wezen gericht tegen de dialoog. Volkan spreekt van een borderlinedynamiek op interreligieus, intercultureel of internationaal niveau, waarbij geen enkele afstand of nabijheid tot de Ander enige rust of veiligheid biedt. Men klaagt het gebrek aan erkenning door de ander aan, maar wanneer die erkenning er komt, wordt men pas echt bang, neemt men afstand of bevecht men de ander, verwijt men de ander zelfs de erkenning, het onthaal of de kansen die geboden worden.

De traumata waarnaar radicaliserende moslims verwijzen, zijn reëel en veelvuldig. Er is om te beginnen de periode van verval en verdeeldheid na de <gouden eeuw van de Islam> in de zevende eeuw. Toen leefden de Profeet en diens eerste opvolgers, maar in de generatie van de kinderen en kleinkinderen van de Profeet hebben de stamvaders van Sjiieten en Soennieten zich reeds van elkaar afgescheiden, waarna deze strekkingen elkaar meermaals naar het leven stonden. Na dit eerste verval door tweespalt, is er de inname van Bagdad als hoofdstad van het kalifaat in 1055 door Turkse moslims (met een blijvende spanning tussen Turken en Arabieren als gevolg), de verovering van Bagdad in 1258 door Mongoolse stammen. In 1517 werd het kalifaat heropgericht door Selim I, heerser over de gehele islamitische wereld, opgevolgd door Süleyman de Prachtige, onder wiens heerschappij het Islamitische Rijk de grootste expansie ooit kende tussen 1520 en 1566. Nadien werd dat Rijk verzwakt door interne twisten en door de strijd van de christelijke westerse wereld tegen de <vijand> in het Oosten (een strijd die door Jihadi's in het verlengde geplaatst wordt van de Kruistochten in de elfde tot dertiende eeuw). In de twintigste

eeuw werd de Arabische wereld verdeeld onder koloniale Europese mogendheden. In het licht van deze nederlagen in de geschiedenis worden de ‘gouden tijden van de Profeet en het machtige kalifaat ten tijde van Süleyman’ in het imaginaire van veel gelovige moslims in de Arabische wereld en de diaspora geïdealiseerd (Tarabishi 1998). De wens van een terugkeer naar een zuivere Islam en naar glorieperiodes uit de islamitische geschiedenis, gekoppeld aan wrok tegen het christelijke Westen, speelt in de voorstellingen van Jihadi’s een cruciale rol.

De idee van zuivering (het wegzuiveren van niet-islamitische elementen) en puurheid van geloof (het zuiverder willen zijn dan de niet-zuivere of onderling strijdende vormen van islam) gaat ver terug in de geschiedenis van de islam, tot in de eerste eeuw van de islam eigenlijk (Platti, 2011). In het toen ontstane ‘kharijisme’ wordt de sharia voorgesteld als de wet die de mens gegeven en opgelegd is door Allah. Dergelijke visie op de Koran sluit elke exegese uit, alsook elke interpretatie of hermeneutiek die afwijkt van de letterlijke. De Koran wordt gelezen op een gedecontextualiseerde wijze. Kharijisme staat voor een beweging binnen Islam, maar ook voor een houding van terug willen naar de wortels van het geloof (het Latijnse woord ‘radix’ betekent wortel, in religieuze zin: oorspronkelijke, zuivere vorm). Het kharijisme wil weg van het onzuivere van de periode voor de Islam, weg van de verdeeldheid na de Profeet; in die zin is het radicale (het streven naar de zuivere beleving van Islam zoals door de Profeet voorgeleefd) een belangrijk onderdeel in islamitische geloofsbeleving, ongeacht of men lid is of niet van een kharijistische beweging. Volgens het kharijisme is iemands Jihad een inspanning of toewijding om Gods wet te gehoorzamen, met voor sommigen de implicatie ze ook door anderen te doen gehoorzamen of aan hen op te leggen. Kharijisme is ontstaan enerzijds in het kader van de vanaf het begin van de islamitische geschiedenis aanwezige strijd tussen sjiieten en soennieten (door zuivering ontkomt men aan de eigen verdeeldheid), anderzijds vanuit de voorstelling dat de Profeet met de Islam een zuivering doorvoerde en een ordening aanbracht in een niet-islamitische onzuivere en chaotische wereld (door zuivering ontkomt men aan het niet-zelf, het andere, het vreemde, het primitieve, het chaotische). Deze denkstroming hanteert een gesplitst wereldbeeld van het goede (Islam) en het slechte (niet-Islam), waarbij men als gelovige zijn Jihad leveren moet tegen de niet-Islam (het ongelooft, het bijgeloof, het onzuivere geloof, het andere geloof). Voor de radicaal politieke Islam betekent dit een strijd tegen de ongelovigen, bijgelovigen, andersgelovigen, onzuiver gelovigen. Uit angst voor de ontmoeting met het ongelooft of het andere in zichzelf, wordt het een strijd tegen de andersgelovigen.

De radicale gedachte — in de vorm van het streven naar oorspronkelijke zuiverheid — is in de islamitische denkwereld dan ook sterker verspreid dan men zou vermoeden. Onder die radicale vormen zijn er zowel vredelievende als strijdlustige. De vredelievende streven naar zuivering op persoonlijk vlak,

beleven dit streven als een persoonlijke verrijking en ervaren het als een bron van mededogen met wie (nog) niet islamitisch is. Van de strijdvaardige vormen van radicaal denken maken terroristische organisaties als IS gebruik: de ander die het niet-islamitische belichaamt, moet bestreden en desnoods vernield worden (Schröter 2016). De radicale activistische en strijdvaardige interpretaties van islamitisch geloof van de twintigste en eenentwintigste eeuw hebben een hernieuwde aantrekkingskracht gekregen die begrepen kan worden tegen de achtergrond van het teloorgaan van de macht van de Arabische wereld vanaf de zestiende eeuw en de strijd met de westerse wereld. Tot de zestiende eeuw was de Arabische wereld een dominante speler op het wereldvlak, met zeer rijke bijdragen aan wetenschap, literatuur en kunst. Die positie ging verloren, mede doordat die islamitische wereld bepaalde evoluties van modernisering volledig afwees en door innerlijke verdeeldheid. Vanaf 1930 waren er pogingen tot herstel van de verloren macht, via het postkoloniaal nationalisme, vanaf 1979 door de politieke Islam in de Iraanse revolutie.

In het Arabische nationalisme was religieus islamitisch besef wel aanwezig, maar niet dominant. De leuze van de nationalisten is eerder: «Religie is voor God, de natie is voor allen». Arabisch nationalisme leidde tot onafhankelijkheid van diverse landen met vooral islamitische bevolking en wordt belichaamd door enkele zeer lang regerende presidenten. De Arabische Lente van maart 2011 maakt duidelijk dat de legitimiteit van de Arabisch nationalisten weg is: een burgerbeweging vocht voor democratie en meer burgerrechten, in landen met enorme diversiteit en grote burgerlijke en genderongelijkheid. De bezetting van het Tahrirplein in Caïro staat symbool voor hoe deze burgerrechtenbeweging op straat nieuwe rechten opeiste. Eind juni 2011, vier maanden na het begin van de Arabische Lente, was het Tahrirplein in Caïro overgenomen door de radicale politieke Islam. Het protest tegen de nationalistische dictatoriale (meestal door het westen gesteunde) presidenten en regeringen werd gerecupereerd door de onzichtbare, maar machtige hand van de politieke Islam die de betrokken landen wil omvormen tot exclusief islamitische landen. De radicale politieke islam heeft in de geschiedenis van de islamitische wereld vaker gebruik gemaakt van de sociale onzekerheid die democratische omwentelingen en revoluties met zich mee brengen. De vrouwen die in maart 2011 mee op de barricaden stonden op het Tahrirplein, waren in de zomer van 2011 niet meer welkom; ze werden er vernederd, betast, verjaagd, verkracht. De politieke Islam, terend op het ideaalbeeld van het kalifaat, geeft seculiere regimes, vrouwenemancipatie en democratisering geen schijn van kans.

De onmacht bij de jonge bevolking over het onvermogen om in de Arabische wereld sociale progressie en democratie teweeg te brengen is groot, maar wordt niet zelden aan het Westen toegeschreven (of het Westen er een interventie doet of niet, maakt in die logica niet veel uit). Op die manier blijft de duistere kant van de eigen samenleving en de eigen religie buiten beeld. Naast de eigen onmacht en wanhoop waarvoor het Westen de schuld krijgt, is er het

probleem van de agressie die hierdoor ontstaat binnen islamitische landen (onderdrukking, politiek en seksistisch geweld, controle op de puurheid van geloof, intrafamiliaal geweld, het dictatoriale van autoriteiten, het quasi niet bestaan van democratisch leiderschap, et cetera). De onzichtbare macht van de politieke Islam richt zich sinds een twintigtal jaar ook op 'onze' westerse islamitische jongeren. Binnen de beeldcultuur van het internet en de snelle verspreidingsmogelijkheden ervan, heeft deze radicale stroming potentieel een grotere impact dan ooit tevoren.

De teloorgang van de Arabische macht — deels door toedoen van krachten van buitenaf, maar evenzeer door interne twisten en door bepaalde beslissingen die het kritische denken en de maatschappelijke vooruitgang niet bevorderden (de boekdrukkunst werd er gedurende eeuwen verboden, waardoor grote massa's gelovigen verstoken bleven van kennis; de Koran is ook vandaag nog voor vele islamieten een boek waar ze zelf geen toegang toe hebben) — is een pijnlijke episode, 'een diepe narcistische wonde' zoals Tarabishi (1998) het noemt, die voor sommigen slechts herinnerd kan worden op een zodanig vertekende manier dat de pijn in het zelfbeeld en het eigen aandeel in dit proces volledig buiten beeld blijven. Door de nederlaag volledig toe te schrijven aan de westerse wereld, vindt men in die gemanipuleerde geschiedschrijving een narcistische genoegdoening en een rechtvaardiging om kwetsuren te vergelden. In *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten* schrijft Freud (1914) dat bij gebrek aan grondige verwerking en inzicht, een pijnlijke ervaring herhaald en anderen aangedaan wordt. Tegen het innemen van een andere positie — van slachtofferschap naar verantwoordelijkheid — ontstaat in psychoanalytisch perspectief 'weerstand': de ontkenning van onmacht of hulpeloosheid van het zelf, het afweren van het besef dat veel moeilijkheden in de islamitische wereld voortkomen uit eigen verdeeldheid, uit de angst voor vernieuwing, uit weigering om het westen aan te kijken en ervan te leren.

Freud (1921) beschreef in *Massenpsychologie und Ich-analyse* dat mensen in een groep in staat zijn tot heldhaftigheid waartoe ze individueel niet in staat zouden zijn, maar ook tot destructie van een aard waartoe ze individueel evenmin zouden komen. Uit de latere sociale psychologie (zie: Milgram 1974; Bandura 1990) weten we dat mensen onder groepsdruk of manipulatie door een leider veel minder terughoudend zijn, zeker wanneer de agressie anoniem gepleegd kan worden (zonder de tegenstander te kennen of in de ogen te kijken) en de tegenstander a priori ontmenselijkt is. Oproepen tot of beelden van destructie van ontmenselijkte vijanden zoals men die men aantreft op internet (een virtuele wereld waar de slachtoffers onzichtbaar zijn), zijn voor sommigen een stimulans om over te gaan tot wandaden. Groepsdruk, de belofte van de roem van het martelaarschap en van de paradijselijke maagden doen ook het nodige.

De problemen van moslims zijn reëel in deze wereld. In extremistische kringen wordt (enkel) dit aspect naar voren gehaald en geïnterpreteerd als verne-

dering. In de propaganda van groepen als Islamitische Staat wordt dit verder uitvergroot en als rechtvaardiging voor wraak aangewend. Het wordt daardoor een selectief gekozen trauma (*chosen trauma*). Voor bepaalde kwetsbare moslims is het moeilijk dit te doorzien, door gebrek aan kennis van de eigen geschiedenis en door bepaalde actuele situaties die deze selectieve lezing van de geschiedenis lijken te bevestigen.

Zonder voldoende scholing, vorming, bestaansrecht, bewustwording en wederzijdse erkenning, zonder grotere kansen in de samenleving hier en zonder democratisering in Arabische landen, bestaat de kans dat men zich verenigt in groepen (de broers en zussen van is) om in die grote geloofsgroep individuele pijn, onmacht en denkvermogen uit te schakelen en de persoonlijke wil te delegeren aan charismatische groepsleiders. Losgekoppeld van eigen familie, de eigen achtergrond en de pijn van het eigen leven, wordt het Ik volgzaam. Het krijgt een andere naam, een heldennaam voor het gevecht. Omdat de achtergrond van pijn, isolement en onmacht niet opnieuw in beeld mag komen, is men bereid bevelen uit te voeren voor een leider met charisma, in naam van Allah. De groepsleider die aanzet tot geweldpleging jegens niet-moslims (de haatprediker bijvoorbeeld), schakelt psychische instanties uit (het geweten, het medeleven, de stem van de ouders, het sturende ik) die nog tegengewicht hadden kunnen bieden. De leider die het geweten en het Ik overneemt, kan deze subjecten vervolgens heel driftmatig laten handelen: agressie op de automatische piloot, onkritisch, ontketend, ontregeld. Het Ik wordt verontschuldigd (‘het was bevel’, ‘het is voor een hogere instantie of God’) en kan zich opnieuw machtig voelen; voor het eerst sinds lange tijd krijgt het schouderklopjes en bewondering.

¶ *Intergenerationele transmissie van een uitgekozen en gecultiveerd trauma*

Omdat men zich op het wereldtoneel onvoldoende kan manifesteren en in eigen land of de migratie kansen noch denkrimte heeft, blijft er bij jonge moslims een gevoel van hulpeloze woede. De slachtofferpositie wordt dominant, afgewisseld met sadistische uitbraken. Wanneer psychologische rouwarbeit en verwerking niet te volbrengen zijn, wordt deze taak doorgegeven aan de volgende generaties, in de hoop dat zij een betere oplossing vinden, maar tevens met het risico dat zij uitageren terwijl de vorige generatie passief hulpeloos bleef.

Tijdens de intergenerationele transmissie zullen de voorstellingen van historische en actuele pijnlijke voorvallen zich verder ontwikkelen tot een gecultiveerd trauma: het verlies wordt voorgesteld als trauma, het trauma wordt uitvergroot, de goede momenten van dialoog tussen Christendom en Islam worden geloofchend, de identiteit van de getraumatiseerden wordt verengd tot die van slachtoffer, de verantwoordelijkheid voor eigen daden worden gemini-

maliseerd door de schuld in de schoenen van niet-islamieten te schuiven. Trauma wordt de <marker> voor de identiteit van een grote groep geloofsgenoten die wordt voorgesteld als een samenhangende vreedevolle en ideale symbiotische groep waarbinnen elk onrecht en elke ongelijkheid geloofchend worden.

¶ *Het zoeken naar een pure islam en het elimineren van verschil en anders-zijn*

De radicale herinterpretaties van geloof en geschiedenis bieden een tegengif voor de hulpeloosheid, maar bemoeilijken verzoenende en genuanceerde verhoudingen tussen religies. Zo circuleert op het Internet het onder Jihadi's invloedrijke boek *The management of savagery* (Abu Bakr Nadj 2004), met aanwijzingen over hoe Jihadi's barbaarsheid en angst moeten zaaien in een maatschappij die men wil overnemen. Van de Profeet wordt door gewone gelovigen gezegd dat hij door zijn optreden een islamitische samenleving inspireerde en een eind maakte aan de chaos van de pre-islamitische maatschappij. Zo ervaart een individuele gelovige zijn geloof: <Sinds ik geloof, is er een ommekeer in mijn leven en vind ik meer rust en houvast>. Het gaat om een constructieve interpretatie van geloof, een act van zingeving en betekenisgeving in een mensenleven. Bij neurotische — dwangmatige — geloofsbeleving kan dit gaan tot een obsessie om zuiver in de leer willen zijn: een grote wens naar het goede en een even grote of nog grotere angst om persoonlijk het verkeerde te doen, de vrees voor de straffende God, de angst voor terugval in de niet-gelovige levenswijze van voor de metanoia. De perverse geloofshouding is het negatieve van deze dwangneurotische houding en is tevens van een andere orde: de oproep om alle andersgelovigen te elimineren en om in de samenleving chaos en barbarij te creëren, juist opdat er nood zou zijn aan een <islamitische staat>.

De apocalyptische strijd moet geïntensiveerd worden, opdat men de noodzaak van het geïdealiseerde kalifaat beter zou inzien. Deze destructieve variant van geloofsbeleving draait het verhaal van de Profeet radicaal om; van hem wordt door islamieten gezegd dat hij de chaos beëindigde, terwijl groepen als IS oproepen tot chaos en barbarij om daarop hun dictatuur te kunnen enten. Met de destructie van restanten van pre-islamitische beschaving en van niet-islamieten, tekent IS voor de meest barbaarse gedragingen die we in de (recente) geschiedenis zien. Deze pervertering van islamitische geloof wordt te weinig doorzien, omdat in de Islam kritiek op wie namens Allah spreekt, godsdienstkritiek, humor en het ontmythologiseren van autoriteit — zaken die in het christendom evoluties mogelijk maakten — meer gecensureerd zijn (Maalouf 2005).

¶ *Kwetsbare adolescenten en de aantrekking tot het extreme*

Erikson (1968) omschrijft adolescentie als levensfase van herdenken van identiteit, die mogelijk gepaard gaat met innerlijke crisis. Veilige gehechtheid uit de kindertijd is niet weg, maar is als dusdanig tijdelijk onbruikbaar. Na een tijd wordt de gehechtheid aan de ouders opnieuw vorm gegeven. Ondertussen worden ze door hun puberende kinderen op afstand geplaatst, ge-ontmythologiseerd, van het voetstuk gehaald. De jongeren zoeken andere identificatiefiguren dan de ouders. In die fase kunnen omgeving, cultuur, subcultuur, leeftijdsgroep en media grote invloed hebben, ook het internet met virtueel verspreide ideaalbeelden van het kalifaat.

Opgroeien als adolescent in een gezin met migratiegeschiedenis kan om een aantal redenen specifieke moeilijkheden met zich meebrengen.

- Ten eerste, de ouders dienen stevig genoeg te zijn opdat hun jongeren hen durven bekritisieren. In de migratie verliezen de ouders echter aan stevigheid en autoriteit wanneer ze zelf hun weg slechts moeizaam vinden in de westerse samenleving.
- Ten tweede, kritiek jegens de ouders ligt in islamitische gezinnen niet makkelijk: een jongere dient er de ouders te eren.
- Ten derde, de samenleving moet alternatieve idealen/idolen naar voren schuiven waarin men zich als jongere met wortels in een andere cultuur moet kunnen herkennen, maar deze jongeren worden in de westerse samenleving niet zelden op negatieve wijze omschreven (‘hangjongeren’, ‘overlastbezorgers’, et cetera). Ze komen in de buitenwereld in de knoei met leerkrachten, autoriteiten, politie, etc. Daardoor saboteren ze hun ontwikkeling. Na een soms moeizame start in de kindertijd, ervaren ze tijdens de adolescentie de samenleving als een plaats waar ze gevecht kunnen leveren. Ze houden dit probleem volledig buiten het zicht van de ouders, waardoor die bij gedragsproblemen, criminaliteit of radicalisering van hun kinderen soms volledig verrast reageren.

De Franse psychoanalyticus Lacadée (2010) beschrijft de adolescentie als periode van ontwaken en verbanning: *l'éveil et l'exil*. Deze twee beelden over adolescentie beschrijven er de kracht en de kwetsbaarheid van: het prille ontwaken van seksualiteit en identiteit, het verdreven worden uit oude beddingen en patronen, terwijl het nieuwe nog een tijd nodig heeft om gevonden en geïntegreerd te worden. Wie als kind al moeilijkheden kende en zich nadien in de adolescentie uit beide leefwerelden verdreven voelt, staat in de jongvolwassenheid voor een groot vraagteken. Op dat vacuüm speelt radicalisering in.

Flirten met extreme ideeën is niet ongewoon in de adolescentie. Normaliter helpen ouders en samenleving een evenwicht te vinden, door jongeren niet te snel met de vinger te wijzen en door aan te zetten tot het binnen de perken

houden of matigen van extreme ideeën en handelingen. Maar allochtone jongeren met een fragiel zelfbeeld worden in hun zoeken niet geholpen of getemperd door ouders, leerkrachten en samenleving. Wanneer ze van buitenaf als extremisten worden beschouwd, bestaat het risico dat ze zich hiermee identificeren. Radicale propaganda helpt om de aantrekking tot extremen nog uit te vergroten.

¶ *Zonder gevoel een bijdrage te hebben in de westerse maatschappij ontstaat geen bekommernis om die maatschappij*

Wat ontbreekt, zijn ervaringen van erkenning (Honneth 1992), het gevoel een bijdrage te hebben in de samenleving (*contributing in*, Winnicott 1963). Zonder gevoel bij te dragen of iets te betekenen als migrant in de westerse samenleving, ontstaat geen bekommernis om die samenleving. Bekommernis om het grotere geheel waarin men leeft, ontstaat pas wanneer men in dat grotere geheel zijn eigen bijdrage kan herkennen (*the capacity for concern*, Winnicott 1963). Radicaliserende jongeren ervaren echter een onoverbrugbare kloof tussen hen en de samenleving en tussen hen en de wereld van hun ouders. In de plaats komen vooroordelen: van 'hun' kant dat ze hier uitgesloten en vernederd worden, van 'onze' kant dat ze hier rondhangen, profiteren, mensen lastig vallen, terroristische plannen smeden. Maatschappelijke fenomenen (externe realiteiten) van uitsluiting van islamieten door westerlingen en van agressie door islamitische jongeren tegen westerlingen, maken het moeilijk om er de intrapsychische dynamiek van te zien: de situatie kan niet meer 'gementaliseerd' worden; de angst van moslims voor verwerping/uitsluiting door westerlingen of van westerlingen voor overspoeling/vernietiging door moslims kan niet meer als angst ervaren worden, doch wordt als 'louter realiteit' voorgesteld. Radicale westerse politieke partijen en radicale islamitische groeperingen komen hierin overeen: hun angsten voor de ander worden als werkelijkheid voorgesteld, terwijl enkel nog bepaalde negatieve ervaringen met elkaar in rekening worden gebracht, uitvergroot of zelfs volledig uit de lucht gegrepen. Het lijkt deze politieke partijen en hun kandidaten momenteel voor de wind te gaan: radicale taal waarin waarheid en bekommernis nog maar weinig of niet meetellen.

Maar er zijn ook belangrijke stemmen tegen het chosen trauma narratief. In bepaalde Europese landen beginnen voor het eerst bepaalde moeders van Syriëstrijders zich te verenigen (zoals 'moeders tegen radicalisering', Ben Ali 2016). Ze hebben hun kinderen zien afglijden in de handen van Jihadronse-laars. Vanuit dat pijnlijke en soms onherroepelijke verlies van hun kind vragen ze van hun eigen geloofsgemeenschap een duidelijk signaal van verzoening en integratie, gebaseerd op eigenwaarde (hierin geïnspireerd door moslimtheologen als Kabbani 1999). Ze vragen van de overheid, de samenleving en haar vertegenwoordigers (bijvoorbeeld, preventiewerkers, hulpverleners, leerkrachten,

jeugdwerkers, beleidsmakers) om de uitnodiging tot integratie te laten horen. Ze vragen meer maatschappelijk-politieke investering, bijvoorbeeld via op concrete wijken en gezinnen gerichte initiatieven: investering in vroege ouder-kind zorg, extra ondersteuning van startende leerprocessen in de kindertijd, jongerenwerk dat ingaat op het gevoel van crisis en minderwaardigheid bij deze kwetsbare jongeren. Ook moet de historische bijdrage van moslims in Europa verhelderd worden, plaatsen van samenleven gecreëerd (in plaats van parallel naast elkaar samen in een stad te leven). Tegelijk gaan deze ‹moeders tegen radicalisering› tegen de slachtofferpositie van moslims in; ze vragen om de kansen te grijpen die geboden worden in de westerse samenleving. Ze strijden voor verzoenende en vredelievende radicaliteit, een ‹re-radicalisering› tegen de extremistische radicale Islam die de westerse wereld bestrijdt.

Investing vanuit de westerse samenleving en mentaliteitsverandering in islamitische milieus is volgens deze moeders nodig om hun kinderen hier te houden, in het land waar deze moeders ondanks eenzaamheid, vreemdheid en discriminatie zijn gebleven, vooral om hun kinderen bij te staan. Net die kinderen ontglippen hen nu, naar het strijdtoneel in het Midden-Oosten. Terwijl deze moeders op momenten van wanhoop in nabijheid van hun kinderen wel eens verzucht hebben dat ze in hun leven nog wensten terug te keren naar het land van herkomst en dat hun plaats en die van hun kinderen niet in Europa was, gaan sommige van hun kinderen zonder hun plannen te bespreken naar het geïdealiseerde kalifaat. De ‹moeders tegen radicalisering› voelen zich schuldig om hun achteloos uitgesproken gedachten van hier geen plaats te hebben: meer dan ooit willen ze de eigen geloofsgemeenschap wakker schudden om meer werk van integratie te maken en een einde te maken aan diepe innerlijke overtuigingen als ‹zich de mindere voelen›, ‹zich buitengezet en niet welkom voelen›, ‹zichzelf altijd gekwetst voelen›, ‹zich tweederangsburger voelen›. Die confrontatie met de eigen binnenwereld is nodig om de nostalgische terugkeer van jongeren naar het kalifaat minder kans te geven.

¶ *Conclusie*

Volkans concept ‹chosen trauma› gaat over een proces waarbij moeilijke aspecten van de eigen situatie (in dit geval, de islamitische geschiedenis en actualiteit) aan anderen (de westerse wereld) worden toegeschreven. De narcistische kwetsuur (Tarabishi 1998) door gebrek aan democratie in de Arabische wereld, bestaansonzekerheid in een situatie van dictatuur of wetteloosheid, het ontbreken van toekomstperspectief voor een hoofdzakelijk jonge bevolking, etcetera. vormt een ondraaglijke situatie die op wereldvlak miljoenen op de vlucht drijft. In de migratie en bij de opvang van vluchtelingen kunnen bepaalde begeleidende initiatieven helpen om trauma's te laten helen, verlies te incasseren, nieuwe toekomstperspectieven te ontdekken, eigen wortels

terug te vinden in de vredelievende teksten van de islam en uit te nodigen tot participatie in de westerse samenleving.

Binnen een radicaliserende westerse samenleving is dit anno 2017 echter niet makkelijk; de verharding in de samenleving draagt het risico in zich dat radicalisering extremer wordt en dat ervaringen van agressie en terreur zowel het <zelf> als de <ander> angstiger maken voor elkaar en verder van elkaar doen wegdrijven. Het maakt dat we ons realiseren dat het *chosen trauma* perspectief waardoor we islamitische radicalisering en Jihad kunnen begrijpen, ook een belangrijk perspectief wordt op de radicalisering (met haar veralgemeniseringen, onwaarheden en *fake news*) die vandaag de dag bepaalde radicale westerse politici en groepen wind in de zeilen geeft. Ten aanzien van deze tendensen is psychoanalyse zeer actueel: de moeders tegen radicalisering roepen immers op tot verinnerlijking in plaats van projectie, tot een innerlijk bevragen, eigenlijk een analytische houding die in mediatieke en polariserende tijden een kostbaar goed is.

Literatuur

- ABU BAKR, N. (2004). *The management of savagery*. Gedownload op 17 mei 2016 van: <https://azelin.files.wordpress.com/2010/08/abu-bakr-naji-the-management-of-savagery-the-most-critical-stage-through-which-the-umma-will-pass.pdf>.
- ALDE'EMEH, M. & STOCKMANS, P. (2015). *De Jihadkaravaan: reis naar de wortels van de haat*. Tiel: Lannoo.
- AZZAM, A.Y. (1987). Join the Caravan. In A.Y. Azzam, *The late Sheikh Abdullah Azzam's Books*. New York: Yearman Publications, 2008.
- BANDURA, A. (1990). Mechanisms of moral disengagement. In W. Reich (red.), *Origins of terrorism: psychologies, ideologies, states of mind* (p. 161-191). Cambridge: Cambridge University Press.
- DE KONING, M.J.M. (2013). 'We reject you' — 'Counter-conduct' and the radicalization of Dutch Islamic persons. In M. Herding (red.), *Radikaler Islam im Jugendalter* (p. 92-110). Halle: Arbeits- und Forschungsstelle Rechtsextremismus und Fremdeindlichkeit.
- ERIKSON, E. (1968). *Identity: youth and crisis*. New York: WW. Norton.
- FREUD, S. (1914). Erinnern, wiederholen, durcharbeiten. *Gesammelte Werke Band X* (p. 125-136). Frankfurt: S. Fischer.
- FREUD, S. (1921). Massenpsychologie und Ich-Analyse. *Gesammelte Werke Band XIII* (p. 73-161). Frankfurt: S. Fischer.
- HONNETH, A. (1992). *Kampf um Anerkennung — Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.
- KABBANI, M. (1999). Community resilience against extremism. In M. Waller (red.), *A resounding voice in traditional Islam: Sheik Muhammad Hisham Kabbani* (p. 108-112). New York: Institute of World Press.
- LACADÉE, PH. (2010). *L'éveil et l'exil — Enseignements psychanalytiques de la plus délicate des transitions, l'adolescence*. Parijs / Saint-Etienne: Cécile Defaut.
- MAALOUF, A. (2005). *De ontregeling van de wereld*. Amsterdam: De Geus.
- MILGRAM, S. (1963). *Obedience to authority: an experimental study*. New York: Harper and Row.
- PLATTI, E. (2011). *Christenen in dialog — Islam, van nature een vijand?* Averbode: Altiora.
- S.A.V.E. BELGIUM (Saliha Ben Ali) (2016). *Society against violent extremism*. Gedownload op 16 mei 2016 van: www.savebelgium.org.
- SCHRÖTER, S. (2016). *Gott näher als der eigenen Halsschlagader — Fromme Muslime in Deutschland*. Frankfurt: Campus.

- TARABISCHI, G. (1998). Die anthropologische Wunde in unserer Beziehung zum Westen. In E. Heller & H. Mosbahi (red.), *Hinter den Schleiern des Islams — Erotik und Sexualität in der arabischen Kultur*. München: Beck.
- TARIQ, K.K. (2015). *ISIS and the chosen trauma narrative*. Gedownload op 30 mei 2016 van: www.huffingtonpost.com.
- UMM MANSUR, I. & ALDE'EMEH, M. (2016). *Mijn verlossing van het kwaad — Het verhaal van een jonge vrouw en de lokroep van IS*. Tiel: Lannoo.
- VOLKAN, V. (2001). Transgenerational transmission and chosen traumas: an aspect of large-group identity. *Group Analysis*, 34, 79-97.
- VOLKAN, V. & FOWLER, J. (2012). The intertwining of the internal and external wars. In G. Fromm (red.), *Lost in trans-mission — Studies of trauma across generations* (p. 75-97). Londen: Karnac Books.
- WINNICOTT, D.W. (1963). The development of the capacity for concern. In D.W. Winnicott (red.), *the maturational process and the facilitating environment — Studies in the theory of emotional development* (p. 73-82). Londen: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- WINNICOTT, D.W. (1969). Adolescent process and the need for personal confrontation. *Pediatrics*, 44 (5), 56-77.

SUMMARY

Psychoanalysis in times of Jihad

V.D.Volkan's concept 'chosen trauma' refers to the tendency of a group to selectively rewrite its own history in such a way that a victim identity is created. This process enables some group members to feel entitled to take revenge. A chosen trauma discourse is typical of the extreme factions of political Islam and feeds the hatred of terrorist groups that are linked to it. In this article the defensive function of chosen trauma narratives is shown: denying personal responsibility in the painful episodes of Islamic history and actuality. For some vulnerable young Islamic persons with a problematic self-image the 'victim-and-revenge' discourse is attractive. The problem is how to build up a more reconciling discourse in which good internal representations of self and other can be strengthened.

Key words: chosen trauma, Jihad, interreligious dialogue and the good internal object, radicalisation, vulnerability

Manuscript ontvangen 9 juni 2016

Definitieve versie 5 april 2017