UNIVERSITY OF AMSTERDAM

UvA-DARE (Digital Academic Repository)

# Martelaarschap tussen natie en religie: politieke liefde, poëzie en zelfopoffering in Koerdisch nationalisme

Kanie, M.

**Publication date**
2010

Link to publication

**Citation for published version (APA):**
Kanie, M. (2010). *Martelaarschap tussen natie en religie: politieke liefde, poëzie en zelfopoffering in Koerdisch nationalisme*. [Thesis, fully internal, Universiteit van Amsterdam].

**General rights**
It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

**Disclaimer/Complaints regulations**
If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: https://uba.uva.nl/en/contact, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, P.O. Box 19185, 1000 GD Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

*UvA-DARE is a service provided by the library of the University of Amsterdam (https://dare.uva.nl)*

Download date:13 Nov 2026

Hoofdstuk één

## Martelaarschap, religie en de politiek van de natie

"The specter of death looms large for many if not most humans, larger perhaps at times than the phenomenon of life itself. Immortality ideologies are created to subdue death, to circumvent it, or to outlive it."
(Sheets-Johnstone 2003: 241)

### 1- Inleiding

Dit hoofdstuk concentreert zich op twee noties: het islamitische martelaarschap, shahada, en de natie. In het eerste deel van het hoofdstuk bespreek ik uitgebreid de theologische aspecten van de notie van martelaarschap. Daarin laat ik zien dat shahada een complex en betwist begrip is dat vatbaar is voor tegenstrijdige interpretaties; vervolgens wordt de rol van zelfopoffering in de formatie van de natie en in de theorie over het nationalisme besproken. Dit hoofdstuk laat zien dat de notie shahada als uiting van de radicale nationale zelfopofferende liefde cruciaal is in de moderne conceptualisering van de natie en centraal staat in de ideologie van het nationalisme. De belangrijkste stelling van dit hoofdstuk is dat religie een vormende rol speelt in de creatie van de de nationale politieke subjectiviteit en de notie shahada speelt in dit proces een cruciale rol.

Dit hoofdstuk bespreekt een aantal theoretische standpunten die de secularistische kijk op de relatie tussen religie en de seculiere wereld kritisch benaderen. In deze kritische benadering wordt religie gezien als een kracht die veel meer is dan alleen een privé-overtuiging, zelfs in de meest geseculariseerde samenlevingen. Religie heeft niet alleen het vermogen om de massa te mobiliseren, religie speelt ook een belangrijke rol in het ontstaan van de moderne seculiere noties van natie, nationale identiteit en nationale zelfopofferende liefde voor de natie en vaderland. Religie is de *significante ander* van het seculiere, dat wil zeggen de ander waartegen het seculiere zichzelf vormt, en speelt een belangrijke rol in de creatie van het seculiere zelf (Asad 1999).

### 2- De islamitische shahada: een complex en betwist begrip

Ondanks het feit dat shahada een veelgebruikt begrip is geworden in de wetenschappelijke literatuur en verschillende populaire media, is het niet makkelijk om te bepalen wat dit concept precies inhoudt en wie in de islamitische tradities martelaar wordt genoemd. Shahada is een

veelzijdig begrip dat verschillende betekenissen heeft en steeds van inhoud verandert. Shahada is vatbaar voor diverse interpretaties waarbij vaak de éne interpretatie de andere radicaal bestrijdt. Een voorbeeld dat duidelijk deze tegenstrijdige interpretaties van het begrip shahada laat zien, is de manier waarop de zelfmoordaanslagen van de Palestijnen in de islamitische wereld worden beschreven. De vraag is of de daders van de zelfmoordaanslagen als martelaar, shahid, gezien kunnen worden en hun daad als martelaarschap, shahada, beschouwd kan worden De sheikh van de al-Azhar universiteit in Caïro, één van de meest gezaghebbende islamitische instellingen in de Arabische wereld, gaf in 1996 een fatwa uit waarin hij benadrukt dat Palestijnen die een zelfmoordactie tegen Israëlische civiele doelen uitvoeren en onschuldigen vermoorden geen martelaars, shahid, zijn, maar moordenaars (Center 1998: 28). Volgens deze sheikh tolereert de islam dat soort acties niet en het islamitische martelaarschap is niet van toepassing op deze daders van zelfmoordacties (Center 1998: 28). In een heftige reactie tegen deze sheikh gaf "Het Front van Al Azhar Geleerden", een vereniging van 5000 islamitische geleerden verbonden aan dezelfde universiteit, een tegen-fatwa uit waarin het benadrukte dat Palestijnen die tegen de Israeliërs vechten en zich opblazen, wel martelaars zijn, zelfs "de beste martelaars van de islam" (Center 1998: 28-29).

Deze tegenstrijdige interpretatie van zelfmoordaanslagen heeft niet alleen maar te maken met twee tegenstrijdige politieke standpunten die de zelfmoordaanslagen interpreteren, de ene de onkritische voorstander van het Palestijnse verzet tegen Israël en de andere een kritische visie op de strijd en haar methoden, maar ook met de complexiteit en het betwiste karakter van het begrip shahada en shahid zelf in de islamitische traditie. Shahada in deze traditie is een veelzijdig begrip dat voor verschillende vormen van sterven, pijn en lijden wordt gebruikt die weinig of niets met het gebruiken van geweld of een gewelddadige vorm van sterven te maken hebben. Zowel een gedode militante gelovige strijder in oorlog als een ongehuwde vrouw die als maagd doodgaat, worden shahid genoemd (Cook 2007) . Verder zijn er geen duidelijke, verifieerbare criteria waaraan een daad onbetwist moet voldoen om als shahada benoemd te kunnen worden. De martelaar, bijvoorbeeld, mag niet de intentie hebben om te sterven in de hoop **zo** het paradijs te betreden, dit zou het martelaarschap perverteren tot een zelfmoord, of tot een zoektocht naar het opzettelijk beëindigen van het leven en dit gaat tegen de islamitische overtuiging in dat het recht van het ontnemen van leven alleen aan God is voorbehouden. De intentie van de martelaar is natuurlijk moeilijk zo niet onmogelijk te meten en daardoor kan de juistheid van zijn/haar martelaarschap niet worden geverifieerd. De twee tegenstrijdige posities van de al-Azhar universiteit zijn dus niet alleen maar door de politiek te verklaren, maar die moeten ook gerelateerd worden aan de onduidelijkheid en complexiteit van het begrip shahada in de

islamitische theologie. Een theologische en historische weergave van de notie shahada is nodig om het veelzijdige karakter van deze notie nog duidelijker aan te tonen.

In de islam vormt de Qur'an het startpunt van het begrip shahada en vervolgens wordt dit begrip in de tradities verder uitgewerkt.[9] Shahada en shahid zijn afgeleid van het werkwoord shahada dat "zien" betekent en in de Qur'an wordt het woord shahid in enkelvoud en meervoud 55 keer gebruikt. Shahid in de Qur'an verwijst naar de volgende betekenissen: de getuige, degene die aanwezig is, degene die het weet, degene die het koninkrijk van God ziet en ook degene die lijdzaam en niet opzettelijk voor de zaak van God zich laten doden (Khalid 1978: 25-27). Volgens moslimtheologen betekende het woord shahid voor de islam alleen maar degene die iets gezien had of de getuige. Het idee dat shahid iemand is die zijn leven voor God offerde, kenden de mensen vóór de islam niet; dit begint bij de Qur'an (Khalid 1978: 19). De meningen lopen uiteen over de vraag of shahid in de betekenis van martelaar in de Qur'an aanwezig is of niet. Terwijl sommige onderzoekers dat bevestigen (Khalid 1978; Al-Baghdadi 1993; Cook 2007) wordt dit door anderen ontkend. Degenen dit ontkennen beweren dat de betekenis van shahid als martelaar later in de traditie is uitgewerkt (Wensinck 1922). Er zijn nog anderen die een tussenweg kiezen en beweren dat "de essentie" van het begrip shahada als martelaarschap in de Qur'an te vinden is, maar de verdere uitwerking van dit begrip heeft later vorm gekregen. Zo schrijft Wensinck: "The essence of the later Muslim doctrine of the martyrs is already found in the Qur'an, but the technical term designating the martyr, shahid, does not yet occur as such in the Qur'an" (Wensinck 1922: 147). Volgens Wensinck hebben de tradities en de populaire verbeelding veel toegevoegd aan wat al in de Qur'an aanwezig is. Khosrokhavar beweert hetzelfde als hij zegt dat martelaarschap in de betekenis van "dying a holy death" niet aanwezig is in de Qur'an. "In The Qur'an, the word means bearing witness and not dying a holy death" (Khosrokhavar 2005: 11). Hij schrijft verder over martelaarschap in de Qur'an: "Whenever dying for Allah is mentioned, we encounter expressions such as 'slain in the cause of God' (...) 'fight for the cause of God' or 'fled their homes in the cause of God and afterwards died or were slain'" (Khosrokhavar 2005: 11). De betekenis van martelaarschap als "dying a holy death" is volgens Khosrokhavar later gekomen toen de moslims in de zevende eeuw Palestina hebben veroverd (Khosrokhavar 2005: 11).

In deze verschillende visies op de aanwezigheid of afwezigheid van het begrip martelaarschap in de Qur'an, wil ik geen partij kiezen. Wat ik wil laten zien is dat het begrip geen

[9] De belangrijke Qur'an passages over martelaarschap zijn: "Say not of those who die in the path of God that they are dead. Nay rather they live". "Count not those who were slain in God's way as dead, but rather living with their Lord, by Him provided, rejoicing in the bounty of God has given them, and joyful in those who remain behind and have not joined them, because no fear shall be on them, neither shall they sorrow, joyful in blessing and bounty from God, and that God leaves not to waste the wage of the believers." (Esposito 1995: 55)

eenduidige betekenis heeft in de heilige tekst van de moslims en dat het niet zo eenvoudig is om precies te bepalen wat de Qur'an met shahid bedoelt. Eén punt is wel duidelijk, namelijk dat moslimgeleerden de letterlijke betekenis van het woord shahid als het zien of het getuigezijn onderscheiden van de technische betekenis van shahid als een martelaar. Shahid als martelaar wordt door de vele moderne theologen gepresenteerd als "degene die meedoet aan het gevecht tegen ongeloof, kufr, om het woord van God hoog te houden en de jihad in te gaan om de waarheid van het geloof te bevestigen" (Khalid 1978: 27). In deze interpretatie wordt een direct verband gelegd tussen het begrip shahada en jihad (Al-Baghdadi 1993). Shahid wordt geconstrueerd als degene die zijn/haar leven opoffert in de jihad voor God en de jihad vormt de voorwaarde waarbinnen shahada plaatsvindt. Maar dit verband tussen shahada en jihad lost de complexiteit van het begrip shahada niet op. Om de waarheid van het geloof van God te bevestigen hoeft men niet altijd het gevecht aan te gaan tegen de ongelovigen in militaire zin. Abū Bakr al-Razi, een tiende-eeuwse islamitische filosoof verwijst naar een andere soort shahid en schrijft: "Shahid is degene die getuige is van de geloofwaardigheid van de religie van God, soms door overtuigingskracht en soms door zwaard en pijl en boog" (Khalid 1978: 26). Shahid is dus niet alleen maar degene die meedoet aan de oorlogen van God tegen de ongelovigen, maar ook iemand die een intellectuele rol speelt en argumenten gebruikt om mensen van de juistheid van het geloof van God te overtuigen en daarbij de dood vindt. Jihad zelf is ook een complex begrip met verschillende betekenissen. Ruud Peters bevestigt dit punt en laat zien dat er niet één jihad narratief bestaat; integendeel, moslims hebben dit concept in verschillende tijdperken op verschillende manieren geïnterpreteerd, afhankelijk van de omstandigheden waarin ze zich bevonden (Peters 1996). In de islam is jihad meer dan een militaire confrontatie en wat in het huidige taalgebruik als 'heilige oorlog' aangeduid wordt. De islamitische geleerden onderscheiden twee soort jihad: de grote en de kleine jihad. De grote jihad is de jihad tegen het zelf, nafs, het is een innerlijke strijd tegen het veeleisende nafs die de mens verwijdert van God of geloof. Terwijl de kleine jihad verwijst naar militaire confrontaties van de moslims tegen de vijanden van de islam. De aanduiding "groot" en "klein" in de traditionele islam verwijzen naar het belang en hiërarchie van de beide vormen van jihad, de grote jihad, jihad tegen nafs, is belangrijker dan de kleine jihad, de militaire jihad tegen de vijanden van God. Het feit dat heden ten dage de militaire jihad belangrijker wordt gevonden dan jihad tegen nafs (Al-Baghdadi 1993; Peters 1996), zegt meer over de interpretatiepolitiek van de religieuze begrippen in de moderne wereld dan over de islamitische traditie van jihad en martelaarschap.[10] Kortom, wanneer in de

[10] In zijn boek *Martyrdom in Islam* beweert David Cook dat de notie van jihad zowel in de beginperiode van de islam als vanaf het einde van de negentiende eeuw en begin van de twintigste eeuw geen cruciale rol heeft gespeeld in de mobilisatie van mensen. Met

traditie een verband wordt gelegd tussen het martelaarschap en jihad betekent dat dat degene die doodgaat in een militaire confrontatie met de vijand evenals degene die tegen zijn nafs strijdt, op de titel van shahid kan rekenen (Kohlberg 1995: 204).

In de theologie van het martelaarschap wordt ook een duidelijk onderscheid gemaakt tussen de militante vorm van martelaarschap die "de martelaren van het slagveld" wordt genoemd en de niet militante vorm die "de martelaren buiten het slagveld" wordt genoemd (Kohlberg 1995: 204).[11] Dit onderscheid is belangrijk omdat hierdoor de notie van shahid niet gereduceerd wordt tot degenen die een militaire gewelddadige dood sterven. De martelaren buiten het slagveld bevatten zelfs zo een breed scala van niet militaire martelaren dat deze het gebruik van de notie van martelaar problematisch maakt. De martelaren buiten het slagveld omvatten: degenen die tijdens de pelgrimage of tijdens het zoeken naar kennis of tijdens het bidden zijn gestorven. Of mensen die een vroom leven hebben geleefd, degenen die door ballingschap of door de liefde zijn doodgegaan (Kohlberg 1995: 206). Degenen die ten gevolge van de liefde sterven worden shahidî 'ishq of shahidî mahabbat, de martelaren van de liefde, genoemd. Deze vorm van martelaarschap wordt in de liefdespoëzie in de islamitische wereld erg populair. Ik behandel deze vorm van martelaarschap in de Koerdische liefdespoëzie in hoofdstuk twee van dit onderzoek.[12] Maar de lijst van degenen die in de traditionele islam shahid worden genoemd, omvat nog veel meer: degenen die door brand zijn omgekomen, degenen die in de zee zijn verdronken en degenen die onder het puin van een gesloopt gebouw zijn gestorven, degenen die door de pest doodgingen zelfs degenen die van een hoge plek naar beneden vallen, degenen die door wilde dieren worden opgegeten, door een slang of schorpioen worden gebeten en degenen die van honger of dorst omkomen, worden allemaal shahid genoemd. Volgens een overlevering van profeet Muhammad is zelfs degene martelaar die de oprechte wens van martelaarschap had en wiens wens niet is verwezenlijkt doordat hij/zij in zijn/haar bed sterft. Cook noemt nog veel meer vormen van martelaarschap, bijvoorbeeld een betrouwbare handelaar, een goede vader en echtgenoot, iemand die vriendelijk is in het leven en de vrouw die haar jaloezie bestrijdt (Cook 2007: 35). Er is nog een vorm van martelaarschap die "living martyrs" worden genoemd. Deze groep "include those who, having joined the "greater jihad", succesfully fight their nafs". In sommige soefi tradities

---

name in de laatste periode werden mensen eerder door nationalistische en niet sektarische idealen gemobiliseerd tegen de Europese overheersing, dan door religieuze noties. Alleen vanaf de jaren zeventig van de twintigste eeuw wanneer de nationalistische en seculiere ideologie in diskrediet raakt, wordt opnieuw de religieuze notie van jihad zwaar benadrukt, dit keer door de activisten van de politieke islam (Cook 2007: 135-164).

[11] Achter deze typologie schuilt ook een reeks van rituele verschillen rond de beide type martelaren. De lichamen van de martelaren van het slagveld hoeven niet gewassen te worden. De daad van de opoffering, het martelaarschap, zuivert het lichaam van de martelaar.De martelaar van het slagveld wordt begraven met de kleren die hij tijdens zijn martelaarschap aan had. De kleren met de bloedspatten daarop zullen tijdens het laatste oordeel getuigen van de zelfopoffering van de persoon. Verder wordt voor martelaren van het slagveld gebeden: "het bidden van het martelaarschap" (Kohlberg 1995: 204).

[12] Voor een goede weergave van het martelaarschap van liefde zie Cook (2007: 98-115).

wordt beweerd “that the battlefield martyr is a *shahid* only externally (fi ‘l-zahir); the true martyr (fi ‘l-hakika) is he whose nafs has been slain while he continues to live in accordance with the Sufi rules” (Kohlberg 1995: 206).

Concluderend: de premoderne notie van martelaarschap is een complexe veelzijdige notie die veel meer betekent dan een gewelddadige dood vinden in de oorlog voor God. De militante vorm van sterven is één vorm van martelaarschap naast vele andere vormen in de traditie. In de komende hoofdstukken van dit onderzoek wordt duidelijk gemaakt dat het erkennen van de militante dood als enige vorm van martelaarschap in onze wereld het gevolg is van de seculiere rearticulatie van dit begrip binnen de contouren van het nationalisme en de natiestaat als het dominante politieke kader.

**3- Zulm, mazlum en martelaarschap**

De noties van zulm en mazlum spelen een belangrijke rol in het religieuze discours van martelaarschap, vaak worden de martelaren mazlum genoemd en de daad van doden zulm. Taalkundig betekent zulm de “dingen niet op hun juiste plek zetten”, maar in de sfeer van moraal waar de term vaak wordt gebruikt, zulm “denotes acting in such a way as to transgress the proper limittis and ex-coach upon the right of some other persoon”. Dat wil zeggen onrecht.[13] Zulm wordt ook als synoniem voor i‘tida, overtreding en dhanb, inbreuk of belediging, gebruikt. In het dagelijkse spraakgebruik wordt zulm gehanteerd in de betekenis van een ander zijn/haar rechten ontnemen en hem/haar onrechtvaardig behandelen. Die ander kan een individu zijn maar het kan ook een collectief zijn, een natie bijvoorbeeld. Lewis legt het algemene gebruik van deze notie uit: “ In common usage, zulm has come to signify wrongdoing, evil, injustice, opression and tyranny, particularly by persons who have power and authority.”**[14]** Kortom, zulm heeft een sterk verband met onrechtvaardige en inhumane handelwijzen, met name door de machthebbers. De machthebber die zulm pleegt wordt zalm genoemd.

Van zulm werd de notie mazlum afgeleid. Mazlum is degene die zulm ondergaat, dat wil zeggen iemand of iets die op een verkeerde, onrechtvaardige, beledigende of op een tirannieke manier wordt behandeld. De notie mazlum speelt met name een belangrijke rol in de shi’a islam. In de shi’a traditie is mazlum één van de eigenschappen van de onfeilbare imams die gedood zijn. De shi’itische imams waren mazlum, ze waren onderworpen aan een tirannieke en

[13]Badry, Roswitha; Lewis, B. "zulm (a., verbal noun of form I)." *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman , Th. Bianquis , C.E. Bosworth , E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online. Universiteit Amsterdam. 19 March 2010 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-1393>

[14] Badry, Roswitha; Lewis, B. "zulm (a., verbal noun of form I)." *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman , Th. Bianquis , C.E. Bosworth , E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online. Universiteit Amsterdam. 19 March 2010 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-1393>

onrechtvaardige behandeling die tot hun martelaarschap geleid heeft. Hier is de notie mazlum direct verbonden met de notie van shahid, martelaar, en soms wordt mazlum als substituut voor martelaar gebruikt**.**[15] De shi'a imams worden als een onschuldig slachtoffer gezien die door de tirannieke macht van hun tijd zijn gedood. Imam Hussein, en imam Rida zijn de twee modellen van mazlum. Hussein, die de mazlum van Kerbela wordt genoemd, heeft het geweld, de onrechtvaardigheid en de tirannie van de zulm van zijn tijd ondervonden; zijn martelaarschap wordt als het gevolg van zulm gezien. Imam Rida is mazlum omdat hij in ballingschap moest; hij moest Irak verlaten en naar Iran emigreren en stierf vervolgens daar. Mazlum in het geval van imam Rida wordt als synoniem voor gharib, een balling, gebruikt. Zijn dood als een onschuldige balling maakt hem mazlum of martelaar**.**

De islamitische terminologie zulm en mazlum, is van belang voor de verdere ontwikkeling van het discours van martelaarschap. Zulm geeft de betekenis aan de pijn en het lijden van de individu en gemeenschap. Hussein, bijvoorbeeld, werd voor lange tijd als mazlum en gharib gezien totdat hij in de twintigste eeuw een gedaantewisseling heeft ondergaan tot revolutionair politiek activist.[16] In de twintigste eeuw onderging zulm ook zo een transformatie. Tot aan de eerste helft van de negentiende eeuw werd de notie zulm door de gelovigen gebruikt om een onrechtvaardige en tirannieke macht te omschrijven, bijvoorbeeld, de macht van de Ottomaanse sultan bij de Koerdische dichter Salim. Dit punt wordt in het volgende hoofdstuk uitgebreid behandeld. Later in de twintigste eeuw wordt zulm door verschillende minderheidsgroepen gebruikt die slachtoffer zijn geworden van staatsgeweld, om het gewelddadige karakter van de moderne natiestaat aan te duiden. De Koerden, bijvoorbeeld, beschrijven de onderdrukking door de moderne Turkse, Iraanse en Iraakse staat van hun culturele en politieke rechten als zulm. Dit punt wordt in hoofdstuk zes van dit onderzoek behandeld. Het discours van politiek martelaarschap in de twintigste eeuw verplaatst deze religieuze noties binnen het nationalistische kader en transformeert de betekenissen ervan.[17] Gelijktijdig kent aan de religie een sterke performatieve kracht, een kracht die actief participeert in de creatie van revolutionaire subjecten die tegen politieke zulm proberen te strijden.

Tegenovergestelde van zulm is 'adl, rechtvaardigheid, of de insaf, gelijkheid. Insaf betekent "(to) assure to others the same right that one claims for one's self**"**.[18] Insaf als een

[15] Scarcia Amoretti, B. "Mazlum*."* *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman , Th. Bianquis , C.E. Bosworth , E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online. Universiteit Amsterdam. 19 March 2010 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-5096>

[16] In hoofdstuk drie wordt deze transformatie uitgebreid besproken.

[17] In hoofdstuk één, vijf en zes van dit onderzoek wordt hierop uitgebreid ingegaan.

[18] Arkoun, M. "In̦af." *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman , Th. Bianquis , C.E. Bosworth , E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online. Universiteit Amsterdam. 19 March 2010 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-3575>

rechtvaardige manier van handelen of handelen naar een goed en rechtvaardig geweten wordt in de Koerdische liefdespoëzie van de negentiende eeuw uitgebreid gebruikt. In deze poëzie noemt de dichter zichzelf shahidî ‘ishq of shahidî mahabbat, de martelaar van de liefde. De geliefde voor wie de dichter bereid is zijn leven op te offeren en martelaar van de liefde te worden, wordt vaak als iemand zonder insaf beschreven. In hoofdstuk drie wordt dit punt uitgebreid behandeld.

**4- De economie van het martelaarschap**

Voordat ik de relatie tussen martelaarschap en nationalisme bespreek wil ik eerst de economie van martelaarschap behandelen. Centraal in deze economie staat de beloning voor de dood. Martelaarschap weerspiegelt de speciale affiniteit die religie met de dood heeft en is een manier waarmee religie de fataliteit van het menselijk leven betekenis geeft door de sterfelijke geest onsterfelijk te maken. Het feit dat in de islamitische traditie zo veel vormen van de dood als martelaardood worden genoemd, getuigt hiervan. Martelaarschap is een poging om aan de leegte van de dood te ontsnappen door er betekenis aan te geven en ook om die te overwinnen. Castelli schrijft: “Martyrdom can be understood as one form of refusing the *meaninglessness* of death itself, of insisting that suffering and death do not signify emptiness and nothingness, which they might otherwise seem to imply” (Castelli 2004: 34). De gedode martelaar is in de religieuze verbeelding niet echt dood, de martelaar leeft door en zijn ziel gaat direct na de dood naar het paradijs. De Qur‘an drukt dit als volgt uit: “En zegt niet van hen die op Gods weg gedood worden dat zij dood zijn; zij zijn juist levend, maar jullie beseffen het niet.”[19] Met andere woorden, de martelaarsdood is niet het absolute einde, het is meer een snelle en directe transitie naar een ander leven dat eeuwig en volmaakt is. Dit verbindt het begrip martelaarschap met het idee van de eeuwigheid en van de transcendentie van de dood. De martelaarsdood is een directe stap in de richting van het eeuwige leven bij God. Als de dood het “absolute nothing” zou zijn, zoals Zygmunt Bauman beweert (1992: 2), is het martelaarschap een poging om deze absolute leegte in te vullen met waarde en betekenis. Martelaarschap is in die zin een bewuste samenzwering tegen de dood, tegen die bittere kennis dat de mens een sterfelijk wezen is. Vanuit dit standpunt kan martelaarschap gezien worden als een protest tegen de mortaliteit van het leven of als een poging om te voorkomen dat met onze dood alles in het graf zal verdwijnen. “Mortality”, schrijft Bauman, “is ours without asking, but *im*mortality is something we must build ourselves” (Bauman 1992: 7). Martelaarschap is een poging tot het bereiken van die eeuwigheid.

Pogingen om onsterfelijkheid te bereiken of aan het lot om tot stof te degraderen en in het graf te verdwijnen te ontsnappen, verbinden martelaarschap met een speciale economie van

[19] Qur’an 2: 154 (vert. Leemhuis).

verwachting. De martelaren verwachten het eeuwige leven in het paradijs en de islamitische religieuze teksten zijn niet zuinig in het beschrijven van de economie van plezier waarin de martelaren zullen geraken. Het is deze speciale economie van verwachting die een filosoof zoals Nietzsche ervan overtuigde dat het christelijke martelaarschap geen zelfontkenning maar een zichzelf misleidende wil tot macht is. Het martelaarschap in de woorden van Nietzsche is de uiting van " a will to be more", "to overcome the meaninglessness of life by finding meaning in suffering" of in het sterven (geciteerd in Smith 2006: 171). Volgens Nietzsche zijn "acts of self-denial in fact merely means for self-enhancement and exaltation"; martelaren en asceten presenteren een radicale vorm van de wil tot macht want "it seeks to triumph over the very material preconditions of life" (Smith 2006: 171). Of wij het nu met Nietzsche eens zijn of niet, uit de theologie van het religieuze martelaarschap wordt duidelijk dat achter het idee van martelaarschap een uitgebreide economie van een winst en verliesrekening ligt. Martelaren verwachten beloningen voor hun martelaarschap. De belangrijkste elementen van deze economie van martelaarschap in de islam zijn:

A- martelaren zullen een eeuwig leven leiden, want volgens de Qur'an blijven ze voortleven bij God.[20] Het religieuze discours van martelaarschap veronderstelt dat de martelaren niet dood zijn, of niet gedood kunnen worden. In die zin zijn de martelaren, zoals Jayyusi vooronderstelt, het tegenovergestelde van wat Agamben *homo sacer* noemt. Bij Agamben is *homo sacer* iemand die gedood kan worden, maar niet opgeofferd kan worden. Jayyusi keert dit om en zegt dat martelaren zichzelf transformeren tot degenen die opgeofferd kunnen worden maar niet gedood kunnen worden (geciteerd in Asad 2007: 481). Dus de eeuwigheid is de eerste beloning.

B- martelaren zullen hun eeuwige leven met een ongeschonden lichaam in het paradijs doorbrengen.[21] Wensinck schrijft: "The admiration of martyrs expressed in Allah's Book is developed into a doctrine by tradition and dogmatics, a doctrine the center of which is the close relation between martyrdom and paradise" (Wensinck 1922: 148). In de Qur'an staat "whoever fights for the cause of God, whether he dies or triumphs, on Him we shall bestow a rich recompense" (geciteerd in Khosrokhavar 2005: 11).

[20] In de Qur'an staat een passage die het eeuwig leven van de martelaren bevestigt: "Count not those who were slain in God's way as dead, but rather living with their Lord". In de traditie wordt deze Qur'anpassage vaak letterlijk geïnterpreteerd. "According to some traditions, the spirits of the martyrs will ascend directly to Paradise, there to reside in the craws of green birds near God's throne. During the Resurrection these spirits will return to the martyr's earthly bodies and the martyrs will then be given their abode in Paradise" (Kohlberg 1995: 204).

[21] In de islamitische filosofie, met name bij al-Farabi, overleeft het lichaam de dood niet; alleen de geest komt in het paradijs. Al-Farabi reserveert het paradijs slechts voor de geest van de denkers, de 'onderontwikkelde' geesten overleven de dood niet. Avicenna reserveert wat ruimte voor het lichaam in het paradijs. Volgens hem zullen de 'onderontwikkelde' geesten met een deugdzaam leven een soort van fysiek plezier in het paradijs ervaren, omdat ze niet het nodige vermogen hebben om mentaal plezier te beleven (Rahman 2002: 119).

C- martelaren zullen niet blootgesteld worden aan pijn in het graf. Volgens de traditie is het essentiële verschil tussen shahid en de andere doden dat de ziel van shahid direct na de dood naar de hemel gaat, terwijl die van anderen moet wachten tot het laatste oordeel (Khalid 1978: 92-97). Hierdoor maken de martelaren de pijn van het graf niet mee.
D- martelaren kunnen voor hun familie bemiddelen bij God. Er zijn tradities die beweren dat de martelaren kunnen bemiddelen voor zeventig nabestaanden, zelfs voor personen die zondig hebben geleefd. De martelaren zouden na de profeten de tweede groep zijn die de rol van bemiddelaar bij God kunnen krijgen (Wensinck 1922: 151).

Kortom, het martelaarschap kan niet altijd als een idealistisch winstvrij offer of als een belangeloze daad gezien worden. Het is een complexe daad waarin idealisme en berekeningen van eigenbelang, altruïsme en narcisme hand in hand gaan. Binnen het discours van nationalisme wordt deze religieuze eeuwigheid in verband gebracht met de veronderstelde eeuwigheid van de natie als een collectief project. De ceremoniën van herdenking en de media-aandacht voor de nationale martelaren, d.w.z roem vergaren, zijn een seculiere vorm van de economie van martelaarschap. De nationalistische martelaren gaan waarschijnlijk niet naar het paradijs, maar "ze leven voort in het hart van het volk" zoals de Koerdische dichter Piremêrd het formuleerde (Hawar 1970: 130). Ze spelen niet de rol van religieuze bemiddelaars, maar hun dood geeft materiële en morele privileges aan hun nabestaanden.

**5- Moderne naties en hun martelaren**

Martelaarschap is niet te reduceren tot een fenomeen uit het religieuze verleden, want het is een belangrijk element van het heden en waarschijnlijk van de toekomst van naties en nationaal leven. Net als God eist de moderne natie offers van zijn onderdanen. Moderne natiestaten beschikken over hun eigen martelaren en hebben hun eigen betoog van het martelaarschap. De kerkhoven van de martelaren van de moderne naties zijn groter dan de kerkhoven van de religieuze martelaren van God. Een handvol natiestaten hebben in de twintigste eeuw de dood van tweehonderd miljoen mensen veroorzaakt. Deze massale slachtingen worden hoofdzakelijk in de naam van vaderlandsliefde en de bereidheid om voor het vaderland te doden en gedood te worden, gerationaliseerd. Deze gepolitiseerde vorm van de dood wordt als een uiting van patriottisme beschouwd. De bloedbaden van de twintigste eeuw, van de Eerste Wereldoorlog tot en met de genocide in Rwanda en de bloedige oorlogen in de Balkan, Irak en Palestina, laten zien dat deze zelfopofferende liefde voor de natie en vaderland niet incidenteel is, het staat centraal in de moderne notie van patriottisme (Johnston 2007). Met het ontstaan van de natiestaten in de negentiende eeuw en de ontwikkeling van een wereldorde gebaseerd op de actieve deelname van

natiestaten zijn de categorieën van natie en nationalisme geworden tot wat Billig de universele "common sense" noemt (Billig 1995). Gellner gaat een stap verder door de vanzelfsprekendheid van de natie en nationalisme bij de moderne mens als iets natuurlijks te benadrukken: "Een mens moet een nationaliteit hebben zoals hij een neus en twee oren moet hebben" (Gellner 1983: 15). De vanzelfsprekendheid van de natie houdt de vanzelfsprekendheid van de liefde voor de natie in en de ultieme vorm van deze liefde van patriotten is de zelfopofferende liefde voor de natie. Met natie wordt in dit onderzoek de politieke gemeenschap bedoeld waarmee mensen zich identificeren en ze deze politieke gemeenschap beschouwen als het morele, culturele en politieke kader dat de contouren van hun collectieve leven bepaalt; natie in de betekenis van de "verbeelde gemeenschap" die de mensen het gevoel en idee geeft dat ze tot eenzelfde politieke gemeenschap behoren (Anderson 1991).

Johnston (2007) bekritiseert het onderscheid dat in de politieke theorie wordt gemaakt tussen nationalisme en patriottisme waarin het nationalisme met een negatieve excessieve liefde voor de natie wordt geassocieerd dat tot gewelddadigheden en moorden kan leiden, terwijl het patriottisme met een onschuldige geweldloze liefde voor de natie wordt geassocieerd. Johnston gaat met argumenten in tegen een lange rij van theoretici die het patriottisme als onschuldige liefde verdedigen.[22] Hij beweert dat geweld net zoals bij het nationalisme onderdeel uitmaakt van het patriottisme en dat de patriottische liefde ook de bereidheid inhoudt om voor het object van die liefde, namelijk de natie, te sterven. In de visie van Johnston heeft het patriottisme twee "constitutive elements a willful enmity and a logic of sacrifice" (Johnston 2007: 2). Volgens Johnston wordt de dood voor de natie als de ultieme vorm van patriottisme beschouwd en evenals het nationalisme demoniseert het patriottisme de dissidenten en de anderen die als vijand van de natie worden verbeeld. Johnston geeft als voorbeeld de patriottische sfeer die in Amerika na 11 september ontstond, waarbij dissidente geluiden als vijandig jegens Amerika werden beschouwd en kritiek gelijkgesteld werd met "aiding and abetting the enemy, fratricide" (Johnston 2007: 4-5). Voor het betoog van dit onderzoek ligt het belang van de analyse van Johnston met name in zijn beklemtoning dat patriottisme ook de dood kan eisen ten behoeve van de bescherming van de natie en het vaderland. Men kan inderdaad al vanaf het begin van de moderne staat over de sacrificiale politieke liefde in de moderne natiestaat spreken. De eis van martelaarschap of van zelfopoffering voor de staat en de natie is bij verschillende moderne denkers te vinden. In zijn boek *Leviathan* behandelt Thomas Hobbes het idee van martelaarschap vanuit de logica van de moderne staat (Hobbes 1998: 334). Hobbes onderscheidt "privé" martelaren van "staats"

[22] Ook liberale theoretici zoals Charles Taylor, Richard Rorty, Maurizio Viroli, Ben Barber en nog vele anderen. Zie (Johnston 2007: 21-63).

martelaren en beschouwt de staatsmartelaren als de enige echte en erkende martelaren. Hobbes schrijft: “He, that to maintain every doctrine which he himself draweth out of history of our Saviour's life, and of the Acts, or Epistles of the apostles; or which he believeth upon the authority of a private man, will oppose the laws and authority of the civil state, is very far from being a martyr of Christ, or a martyr of his martyrs (...) To die for every tenet that serveth the ambition, or profit of clergy, is not required” (Hobbes 1998: 334). Hobbes ontkent het martelaarschap niet, hij probeert het te ordenen door de noodzakelijk geachte offers van de burgers aan de staatspolitiek te verbinden. Bij Hobbes is de moderne staat de enige die het recht heeft om de dood van haar burgers te eisen en de gedode burgers als martelaar te benoemen. Hobbes veroordeelt de burgeroorlog, maar hij laat de oorlog tussen staten toe. In die oorlogen “the individual must give up his right to self-preservation and lay down his life for the sake of the nation” (geciteerd in Seery 1996: 11).

Rousseau is een andere vroegmoderne denker die het verband tussen de moderne natiestaat en de bereidheid om offers te brengen, benadrukt. Rousseau benadrukt het belang van een Spartaanse opvoeding voor de creatie van de moderne burger in de moderne staat; volgens hem eist de moderne staat burgers met een spartaanse mentaliteit van strijden voor de gemeenschap of vaderland en met de bereidheid om hiervoor hun leven op te offeren. Rousseau ziet zelfopoffering voor het vaderland als de basis voor de creatie van een goed en deugdzaam burgerschap (Elshtain 1987: 61-62-63). Ook Hegel vraagt het moderne individu zich op te offeren “on behalf of the individuality of the state” (geciteerd in Elshtain 1987: 74) want, Elshtain legt dit punt verder uit, “ with the state comes not simply the possibility but the inevitability of war” (Elshtain 1987: 74). Net zoals individuen hun zelfbesef en zelfidentiteit kunnen construeren door de strijd aan te gaan, “so each state”, schrijft Elshtain in haar commentaar op Hegel, “must struggle to attain recognition. The state’s proclamation of its own sovereignty is not enough: the sovereignty must be recognized. War is the means to attain recognition” (Elshtain 1987: 75). Maar deze oorlogen kosten levens en de burgers moeten bereid zijn om deze offers voor de staat te brengen.

Zelfs de liberale staat eist van zijn onderdanen de bereidheid te sterven. Talal Asad (2007) laat de sterke band zien tussen het ontstaan van de moderne liberale staat en de eis tot bereidheid om voor het algemene welzijn van die staat te sterven. Een liberale vorm van het goede leven heeft mensen nodig die dat goede leven met hun leven verdedigen. Asad schrijft: “The mobilization of individuals within and by the sovereign democratic state and the care devoted to its population have been at the heart of the liberal conception of the good life. And a guarantee of the life is the citizen-soldier who is prepared to kill and die for it” (Asad 2007: 60-

61). Verder benadrukt Asad dat "the absolute right to defend oneself by force becomes, in the context of industrial capitalism, the freedom to use violence globally" (Asad 2007: 62**).**

Zo te zien is de noodzaak om te doden en gedood te worden inherent aan de politieke systemen van de moderne wereld, zowel liberale als niet liberale systemen en wordt sterven voor de natie als een nobele dood gezien. Opvallend aan die dood is dat hij niet wordt verborgen, maar dat hij bewust een publiek karakter krijgt. In de nationale publieke rituelen worden de offers van de patriotten benadrukt en er worden standbeelden, gedenktekens en monumenten voor de gedode patriotten opgericht. De nationale martelaren worden voortdurend herdacht en hun naam, missie en politiek worden levend gehouden. Idith Zertal beschrijft het belang van het herdenken van de martelaren voor de creatie van de nationale identiteit. "When memory and national identity meet,", schrijft Idith Zetral, "there is a grave, there lies death. The killing fields of national ethnic conflicts, the graves of the fallen, are the building blocks of which modern nations are made, out of which the fabric of national sentiments grows" (Zertal 2005: 9). Er is dus een direct verband tussen de kerkhoven waar martelaren begraven liggen en het ontstaan van het gevoel tot een natie te behoren. De kerkhoven van de nationale martelaren onderscheiden zich van de andere kerkhoven door het feit dat de kerkhoven van de natie niet een uitweg zijn van de dood, ze zijn niet de eerste "ghettos", zoals Baudrillard de kerkhoven noemt, die de dood en de doden van het leven en de levenden onderscheidt (geciteerd in: Bauman 1992: 24). De kerkhoven van de nationale martelaren zijn juist een belangrijk deel van het politieke en het publieke leven van de moderne naties geworden. Volgens Bauman wordt in de moderne wereld de alledaagse normale dood als "abnormal, dangerous, those to be shunned" beschouwd en de doden worden verdreven "from the company of the normal" (Bauman 1992: 24). De dood van de martelaren van de natie daarentegen, hun offer voor het vaderland, is juist iets dat zichtbaar, herdacht en levend gehouden moet worden. De zichtbaarheid van de nationale doden is voor het nationalisme de meest normale daad, de afwijking daarvan wordt juist abnormaal gevonden. Martelaarschap heeft in die zin een necrofiel karakter. De vraag is waarom nationalisme, de natiestaat zo'n behoefte heeft aan martelaren? Hieronder wordt deze vraag beantwoord.

**6- Nationalisme, de waarheid en het hoogste offer**

In dit onderzoek wordt met het nationalisme het denkkader bedoeld, waarin de notie van de natie als een politieke gemeenschap centraal staat, nationalisme dus als de ideologie die de verbondenheid met de natie als de belangrijkste vorm van affiniteit beschouwt. In deze betekenis is nationalisme sinds het einde van de negentiende eeuw wereldwijd een krachtige politieke ideologie en beweging geworden (Bayly 2004: 199).

In de theorievorming rond natie en nationalisme wordt een sterk verband verondersteld tussen nationalisme en de dood. Nationalisme wordt als de moderne ideologie gezien die evenals religie sterk met de dood en eeuwigheid verbonden is; het leven opofferen voor de natie en het vaderland behoort tot de kern van deze ideologie (Anderson 1991; Smith 2000; Smith 2001). De centrale vooronderstelling van de ideologie van het nationalisme is dat het eeuwige leven van de natie als collectief belangrijker is dan het tijdelijke leven van het individu. De natie wordt als de ultieme waarheid geconstrueerd waarvoor het individu zijn/haar leven moet opofferen. Het nationalisme construeert de natie als het algemene goed dat uitgaat boven het belang van het individuele leven. Deze conceptualisering van de natie als het goede vitaliseert de ethiek van opoffering. Voor het ultieme goede is het offer noodzakelijk, als de verdediging van het goede dat nodig maakt, en dit offer stelt de eeuwigheid ter beschikking van de individuele patriotten. De gesneuvelde patriotten worden herdacht in de poëzie, liederen, monumenten en in symbolische activiteiten. In die zin is het nationalisme niet alleen maar een dood opeisende ideologie, maar het is, zoals Bauman dat formuleert, de meest succesvolle strategie van "group immortality" (Bauman 1992: 105). Nationalisme maakt van de dood in plaats van een individuele en eenzame gebeurtenis een betekenisvolle en aan het collectieve leven gerelateerde gebeurtenis. De dood van een patriot brengt de zelfactualisering van de natie voort.

De creatie van het vaderland of de natie als object van de liefde en ook als het noodzakelijke kader voor het individuele en collectieve leven staat aan de basis van de bereidheid om een offer te brengen. "Since the group ideal (as an object of love and identification) is fantasied as that which gives life to individuals within the group, the preservation of the common love object is felt as a primary function as compared with the preservation of the individual" (Fornari 1974: 36). In die zin is het offer verankerd in de nationale cultuur voor zover die cultuur de natie als het object van de liefde van individuele patriotten en als ideale groep creëert waarmee de individuen zich kunnen identificeren. De bereidheid om voor de natie en het vaderland te sterven is afhankelijk van de mate van de liefde voor de natie en van de haat jegens de vijanden in iedere specifieke nationale cultuur. Volgens Bauman transformeert het nationalisme de patriottische liefde of de " individual unselfishness (patriotism) into national egoism" (Bauman 1992: 110). Deze combinatie van individuele liefde en groepsegoïsme is datgene waarop het nationalisme zich concentreert.

In tijden van oorlog en vijandelijke confrontaties monopoliseert het nationalisme vaak de toegang tot de eeuwigheid. Dit monopolie creëert een radicale maar simpele tweedeling in de natie. Degenen die bereid zijn om de natie te verdedigen en zich met de natie te identificeren, de martelaren of de proto-martelaren van de natie, staan tegenover degenen die dit niet willen doen

en daardoor het stempel van lafaard zo niet van verrader opgeplakt krijgen. In dit soort momenten treden de martelaren als de enige ware woordvoerders van de natie op. Zo hebben naties in de oorlogen van de afgelopen twee eeuwen hun kinderen relatief makkelijk het slagveld op kunnen sturen. Het argument luidde steeds dat individuen het leven van de natie tegen vijanden en dreigementen van de buitenwereld moeten beschermen en daarvoor bereid moeten zijn te sterven. Benedict Anderson verbindt de eis van zelfopoffering voor de natie met de geboorte van een nieuwe politieke liefde. Hij noemt deze liefde "a profoundly self-sacrificing love" voor de natie en het vaderland (Anderson 1991: 141). Ondanks het feit dat Anderson het verband tussen deze politieke liefde en de dood in het nationalisme niet verder uitwerkt, met name de religieuze wortels van deze liefde-vanwege Andersons secularistische benadering van de natie en nationalisme worden de religieuze elementen in het nationalisme verwaarloosd-blijft dit verband heel belangrijk in het nationalisme. De wil en de wens om het leven op te offeren voor de natie zijn van levensbelang voor de constitutie van de natie (Smith 2001). Smith beargumenteert dat de cult rond de "glorious dead" een belangrijke rol speelt in het leven van de natie want "the cult of the glorious dead gives the most tangible expression to the idea of the nation as a sacred communion of the dead, the living and the yet unborn" (Smith 2000: 809). Voor sommige theoretici van het nationalisme is de natie niet een "community of texts" maar een "community of blood" en "not by accident, ceremonies of nationalism are about death and not literature, though literature may remodel blood sacrifice" (Marvin & Ingle 1999: 27). Volgens deze benadering is datgene wat mensen bij elkaar brengt en hen tot een politieke gemeenschap maakt, niet zozeer hun tekstuele verbeelding, maar het door de patriotten geofferde bloed. "A nation", schrijven Marvin & Ingle, "is the shared memory of blood sacrifices periodically renewed" (Marvin & Ingle 1999: 4).

Zoals bij de religieuze opoffering is de nationalistische opoffering een uiting van het feit dat de zaak waarvoor het leven geofferd wordt, belangrijker dan het individuele leven en die waarde gaat uit boven de waarde van het individuele leven. In beide gevallen is het offer de weg naar de creatie van het heilige, het offer als "the construction of a loss necessary for the creation of the sacred" (Funck 2002 :3). Dus het offer is een instrument om het sacrale te creëren. Door de offers van het leven van patriottische individuen wordt de natie geheiligd. Het nationalisme sacraliseert de natie tot aan het punt dat het evenals God offers eist.

Met dit mechanisme raken wij het hart van de aanwezigheid van het religieuze in het nationalisme. De aandacht van het nationalisme voor de dood en het offer maakt de relatie tussen religie en nationalisme op zo een cruciaal punt duidelijker. Maar desondanks besteden de dominante theorieën over de natie en het nationalisme weinig aandacht aan de religieuze

dimensie van de moderne natie en nationalisme of ontkennen dat zelfs. Natie en nationalisme worden in deze theorieën gezien als een belangrijk deel van de moderniteit, waarbij religie wordt gemarginaliseerd of beroofd van iedere politieke rol van betekenis. De invloed van deze secularisering theses op de dominante theorieën van nationalisme is groot (Van der Veer 1994). De secularisering sthese houdt in dat in de moderne wereld het maatschappelijke en politieke belang van religie is geminimaliseerd. Hoe meer een samenleving zich als een moderne samenleving ontwikkelt, des te meer zal religie verdwijnen. Nationalisme in de moderne samenleving wordt gezien als een seculiere vervanging van de religieuze identiteit. Kortom, de secularisering sthese negeert iedere rol van betekenis voor religie in het vormen van de moderne nationale identiteit en nationale politieke subjectiviteit, terwijl deze rollen in de moderne wereld groter worden. De secularisering sthese is niet in staat om zowel het religieuze verleden als de hedendaagse wereldwijde wederopleving, transformatie of herformulering van religieuze begrippen en vooral de sterke politieke rol die religie heden ten dagen speelt, te verklaren en analyseren. De secularistische lezing van de natie en van het nationalisme is in de afgelopen decennia door verschillende wetenschappers bekritiseerd (Van der Veer 1994; Van der Veer 1999; Asad 2003). In de volgende paragraaf behandel ik deze kritiek en de perspectieven die ze opent voor een andere benadering van de verhouding tussen religie en nationalisme. Ik besteed speciale aandacht aan de positie van het martelaarschap in de relatie tussen religie en nationalisme.

**7- Religie, moderniteit en nationalisme**

Het grote verhaal van de moderniteit ziet het nationalisme als een modern en seculier fenomeen in tegenstelling tot de traditionele-religieuze orde van de premoderne wereld. In deze benadering behoort religie tot het verleden en de traditionele wereld die voorbij is (Van der Veer 1994; Van der Veer 1999). Volgens deze benadering komt het nationalisme tot stand na de neergang van de heilige talen (zoals het Arabisch en Latijn, die de talen van grote, prenationale rijken waren), de ontwikkeling van het kapitalisme en de oprichting van de centrale hegemoniale staat (Anderson 1991; Gellner 1983; Hobsbawm 1990). Deze visie veronderstelt een onvermijdelijk en universeel verband tussen moderniteit, secularisme en de formatie van natiestaat en nationalisme. De 'traditionele' samenleving wordt geassocieerd met de dominantie van religie. De hoofdweg naar de moderniteit die naar de seculiere natiestaat en het nationalisme leidt, loopt door een ruïne van de religieuze gemeenschappen, religieuze verbeelding en ideeën. Iedere aanwezigheid van religie in het moderne politieke leven wordt als een afwijking gezien van de moderniteit. De rol die religie kan spelen in het definiëren en herdefiniëren van de moderne nationale identiteit wordt

ontkend. Nationalisme wordt gezien als een modern discours dat eerdere religieuze en culturele discoursen vervangt of domweg afschaft. Van der Veer (1994,1999) bekritiseert dit veronderstelde verticale onderscheid tussen religie en nationalisme. In zijn visie zijn nationalisme en religie geen twee tegenstrijdige ideologische machtsblokken, waarbij de aanwezigheid van de éne de afwezigheid van de andere zou betekenen. Integendeel, de religieuze concepten, rituelen en tradities kunnen worden ingezet om nationale identiteit te creëren. Van der Veer beargumenteert dat met het ontstaan van de natie de religieuze elementen niet zullen verdwijnen maar juist bijdragen aan de formatieprocessen van de natie. Van der Veer schrijft: "Religious nationalism in the nineteenth and twentieth centuries builds on forms of religious identity and modes of religious communication that are themselves in a constant process of transformation during both colonial and postcolonial periods" (Van der Veer 1994: xiii). Volgens hem kan de vorming van de natiestaten de religieuze identiteiten zelfs versterken. In zijn boek *Religious Nationalism* beargumenteert Van der Veer dat de verbeelding van de natie niet los is te zien van de religieuze verbeelding. Religie is een belangrijk aspect van de nationale identiteit en het belang van de religieuze gemeenschappen is van grote betekenis voor het ontstaan van nationalisme (Van der Veer 1994: 196-197).

Talal Asad brengt deze discussie een stap verder door de complexe constitutieve relatie tussen het seculiere en het religieuze genealogisch te benadrukken. Volgens Asad is het niet correct om over de religieuze oorsprong van het seculiere en politieke nationalisme te spreken en helemaal niet om het nationalisme als een geseculariseerde religie te zien. In dit verband schrijft Asad: "I am not persuaded that because national political life depends on ceremonial and symbols of the sacred, it should be represented as a kind of religion that it is enough to point to certain parallels with what we intuitively recognize as religion" (Asad 2003: 189). Verder benadrukt Asad dat het niet voldoende is om de paralellen tussen de religieuze begrippen en hun seculiere vormen te vinden, maar er moet meer gekeken worden naar wat hij "the differential results" noemt van het secullariseringsproces van religieuze begrippen. In zijn reactie op Carl Schmitt (2001) schrijft Asad: "It is not enough to point to the structural analogies between premodern theological concepts and those deployed in secular constitutional discourse,(...), because the practices these concepts facilitate and organize differ according to the historical formations in which they occur" (Asad 2003: 191). Asad vraagt nauwkeurige aandacht voor wat hij "the historical grammar of concepts" noemt (Asad 2003: 189). Asads argument is dat de moderne natiestaat nieuwe machtsprocessen impliceert ten gevolge waarvan de religieuze concepten en de categorie religie zelf opnieuw worden geherdefinieerd en geherarticuleerd. Ondanks de complexiteit van Asads benadering, komt zijn argumentatie erop neer dat het seculiere het

religieuze opnieuw produceert. In relatie tot het nationalisme betekent dit dat niet alleen religie constitutief is voor het nationalisme, maar ook dat het nationalisme constitutief is voor religie. Nationalisme herdefinieert religie en religieuze concepten.

Van der Veers uitgangspunt dat religie constitutief is voor het nationalisme en Asads argument dat het nationalisme constitutief is voor religie zijn cruciaal om de positie van religie binnen het nationalisme te begrijpen. In navolging van deze theoretische benadering beargumenteer ik dat het religieuze concept van shahada de grondslag vormt voor de moderne en seculiere vorm van het nationalistische martelaarschap en dat het nationalisme op zijn beurt dit religieuze begrip herconceptualiseert. Met andere woorden, nationalisme adopteert dit religieuze begrip en herconceptualiseert het vervolgens. In deze herformulering ondergaat shahada een radicale betekenisverschuiving en wordt in verband gebracht met nieuwe praktijken en processen, namelijk die van nationale strijd voor zelfbeschikkingsrecht en de inzet van revolutionair geweld voor het bereiken van nationale rechten en eisen. Hierdoor wordt de religieuze veelzijdigheid van het begrip shahada gereduceerd tot een gewelddadige vorm van het sterven voor de natie en het vaderland. In relatie tot het Koerdisch nationalisme betekent de herconceptualisering van het begrip shahada de transformatie van een passieve en mystieke vorm van lijden dat sterk verbonden is met het soefisme naar een revolutionair activistisch begrip dat verbonden is met de gewapende strijd voor de nationale rechten.

De manier waarop de notie shahada in het Koerdisch nationalisme werd ingezet en getransformeerd, maakt duidelijk dat dit nationalisme sterke lokale elementen omvat die los staan van pogingen van het Westen om de rest van de wereld zijn eigen ideeën en noties op te leggen. Dit onderzoek bevestigdt dat de vooronderstelling dat het nationalisme “het gevoel van de ontwikkelde witte mensen is” dat naar de rest van de wereld is gebracht, herzien moet worden (Bayly 2004: 205). De rol van de lokale concepten en agencies zijn uitermate belangrijk in het ontstaan van de historische transformaties. De notie van martelaarschap brengt het gevoel bedreigd te zijn, in een conflictueuze toestand beland te zijn en met oorlog en bezetting geconfronteerd te zijn, naar voren. Deze elementen vormen de gevoelstoestand van het late negentiende-eeuwse Ottomaanse Rijk en het ontstaan van Koerdisch nationalisme als ideologie in het werk van de Koerdische dichter Hacî Kader in die periode is aan die omstandigheid te danken. In hoofdstuk vier wordt dit punt verder geanalyseerd.

**8- Martelaarschap en subjectvorming**

Martelaarschap als een heilige dood geeft op collectief niveau de natie haar gemeenschappelijke emotionele eenheid. Even belangrijk is, zo beargumenteer ik, dat de daad van zelfopoffering op

individueel niveau de nationalistische subjecten het gevoel geeft een handelend subject te zijn, de maker van de geschiedenis en de bepaler van hun eigen lot te zijn. Martelaarschap vergroot het geloof in de maakbaarheid van de wereld. In martelaarschap wordt de notie van zelfopoffering verbonden met het beschermen, in stand houden en het bereiken van een politiek ideaal. De pijn van martelaarschap is verbonden met de verwerkelijking van politieke doelen. In die zin is martelaarschap geen uiting van een doodswens en heeft evenmin de intentie om de dood te verheerlijken. Het is juist de uiting van de liefde voor een ideaal, een politieke kwestie en een religieuze of politieke gemeenschap. Door zelfopoffering bevestigt de martelaar zijn/haar liefde voor het ideaal. Hier is pijn, lijden en zelfs dood de uiting van een agency, de uiting van een positie waarin het subject zijn subjectiviteit, zijn agentschap bevestigt en activeert. In tegenstelling tot de seculiere aanname laat Talal Asad zien hoe pijn een expressie kan zijn van agency, om dit punt uit te leggen schrijft hij: "The agency need not be conceptualized in terms of individual self-empowerment, pain could constitute an agency and it can be itself a kind of action" (Asad 2003: 69). Verder benadrukt hij: "One can think of pain not merely as passive state (although it can be just that) but as itself agentive" (Asad 2003: 79). Martelaarschap als een radicale ervaring van pijn kan gezien worden als een daad die individuen het gevoel geeft een actief subject te zijn, een subject die de geschiedenis de baas is. Deze subjectvormende kracht van het martelaarschap in de moderne wereld, beargumenteer ik, is direct verbonden met de ideologie, processen en praktijken van het moderne nationalisme en de oprichting van de natiestaat. Deze praktijken en processen zijn vaak conflictueus en gewelddadig van aard. Ze gaan gepaard met oorlogen, gewapende strijd en vijandigheden tegen interne en externe nationale vijanden.

In het voorgaande heb ik laten zien dat de zelfopofferende nationale liefde in het nationalisme niet alleen maar te maken heeft met uitzonderlijke omstandigheden zoals oorlog of militaire dreigingen; ook het innerlijke leven van de nationalistische subjecten is ervan doordrongen. Bereidheid tot opoffering is een onlosmakelijk deel van het patriottisme. Dit betekent niet dat een bepaalde innerlijke of psychologische karaktertrek het nationalisme voortbrengt, maar juist andersom, het nationalisme brengt een specifieke vorm van subjectiviteit voort waarin de overtuiging om voor de natie te sterven centraal staat. Zonder het nationalisme te psychologiseren kan gezegd worden dat de processen van het nationalisme "lead to a particular kind of 'psychology' because they are oriented towards the construction of a particular kind of social and political subject" (Finlayson 1998: 147). Deze speciale vorm van het sociale en politieke subject wordt geconfronteerd met de ervaring van pijn, angst, bedreiging en verlies als belangrijke onderdelen van het leven van de natie. Deze negatieve ervaring heeft vaak te maken met de aanwezigheid van een vijand die de natie omvormt in een kwetsbare politieke en culturele

entiteit en noodzaakt dat de natie een permanente bescherming vraagt. De bedreiging kan van verschillende kanten komen: het kan het moderniseringsproces zijn, koloniale bezetting of een buitenstaander.[23] De vijanden van de natie zijn ultieme kwaadwillende krachten die het bestaan van de goedwillende natie bedreigen. In het geval van radicale vormen van het nationalisme, bijvoorbeeld het fascisme, spreken sommige theoretici over het kameleontische karakter van de vijand bij het fascisme. Een vijand die in verschillende tijden verschillende vormen kan krijgen en overal vandaan kan komen (Neocleous 2005: 75). De dreigingen zijn niet gericht op het fysieke bestaan van de natie alleen, maar ze bedreigen tevens de eigenheid en authenticiteit van de natie (Finlayson 1998: 147 en 154). De natie is een pijnlijdende collectiviteit en die pijn beweegt haar tot acties en agency. De oorlogen van de natie zijn ook de oorlogen van iedereen, de natie neemt deel aan de oorlog als een verenigde eenheid. De oorlog van de natie is nooit de oorlog van het ene segment van de natie of het andere, of die van de ene klasse of de andere, het is de oorlog van de hele natie. De vijand is ook één verenigd geheel.

Zowel liefde voor de natie als haat jegens de vijanden vormen de emotionele krachten achter de beweegredenen van de patriotten. "The nationalism in personal identity", schrijft Elshtain, "may encourage social commitment to and for one's homeland and its people, on the one hand, or energize fear and hatred of the homelands of others, on the other" (Elshtain 1991: 557). De liefde voor het vaderland en de angst voor de vijand worden vaak samen gepresenteerd. Robert Coles schrijft in zijn boek *The Political Life of Children* dat de gehechtheid van kinderen aan hun land verpersoonlijkt wordt in de vorm van het vaderland of moederland. Coles observeert dat "the entrenched notion of a homeland is double-edged, at once inward-looking, a place where one "gets one's bearings," a domicile, a source of spiritual and social nourishment, and outward-projecting, protecting us from "them," from foreigners who, all too easily, become enemies" (Coles 1986: 60).

Kortom, de creatie van het zelfbeeld van de natie als een lijdende en bedreigde gemeenschap is cruciaal voor het nationalisme. Tegelijkertijd is de hoop en het optimisme om de natie van lijden en pijn te redden een onlosmakelijk deel van de ideologie van nationalisme. Dit optimisme dat gekoppeld is aan lijden en angst geeft het nationalisme de kracht om de pijn te activeren en het als een vormende kracht in te zetten voor de creatie van de nationalistische politieke subjectiviteit. Pijn is in het nationalistische discours niet een ervaring die uitgeschakeld moet worden, zoals het dominante seculiere betoog inhoudt (Asad 2003: 68, 71), maar het is juist

[23] De aanwezigheid van de vijand in de nationalistische verbeelding herinnert ons aan de notie van het politieke bij Carl Schmitt. Tegen de liberale notie van de politiek als consensus, discussie en vreedzame concurrentie introduceert Schmitt het politieke conflict, strijd en vijandschap. Bij Schmitt is de voorwaarde voor politiek het bestaan van een vijand en de mogelijkheid van een conflict (Zie: Schmitt 2001). In die zin behelst een nationalistische politiek een sterk schmittiaans aspect.

een kracht die gevoed moet worden en de massa het gevoel moet geven een actief subject te zijn. Pijn is niet alleen maar de oorzaak van de actie, maar ook een bepaalde vorm van actie (Asad 2003:69). Vanuit dit perspectief kan het martelaarschap gezien worden als pijn in actie of pijn als actie. De pijn van martelaren leent de groep de nodige legitimatie, vergroot het besef van plicht bij de andere leden van de groep en creëert een martelaarscult die anderen tot dezelfde actie zullen uitnodigen.

**9- Martelaarschap en de nationalisering van religie**

Martelaarschap als een modern politiek begrip is het product van de rearticulatie van religie tegen de achtergrond van nationalisme of de natiestaat. Het nationalisme adopteert en bouwt op het religieuze betoog voort met a-religieuze doeleinden. In dit nieuwe kader neemt religie een activistische vorm aan, wordt geïndividualiseerd en in bepaald opzicht geseculariseerd (Khosrokhavar 2005). Ondanks het feit dat de noties van martelaar en martelaarschap in de islamitische traditie voor een breed scala van mensen werden gebruikt, werden deze begrippen in de premoderne hiërarchische islamitische samenlevingen juist als een geprivilegieerde elitaire vorm van sterven beschouwd. Tot aan de negentiende eeuw had martelaarschap een elitair karakter."A holy death", schrijft Khosrokhavar "was meaningless unless it was related to the figures of the saints" (Khosrokhavar 2005: 39). Husayn, de kleinzoon van profeet Muhammad, en Hamzah, de oom van profeet Muhammad en al-Hallaj, de grote soefi heilige, werden als martelaren gezien en herdacht. Normale mensen die in de islamitische theologie 'amma, de massa, worden genoemd, hadden geen toegang tot deze geprivilegieerde vorm van martelaarschap, ze konden de heiligen noch tijdens hun leven noch na en in hun dood imiteren (Khosrokhavar 2005: 39-40). Met andere woorden, ondanks het feit dat de islamitische traditie de titel van martelaar ter beschikking stelde aan een grote hoeveelheid mensen, kon in werkelijkheid slechts een handvol geprivilegieerden op die titel rekenen. Wanneer het nationalisme de religieuze concepten nationaliseert en de religie een activistische vorm geeft, wanneer de natiestaat de zelfopofferende politieke liefde voor de natie en het vijandbeeld van de buitenstaanders creëert, wanneer de lijdende natie wordt gekoppeld aan de hoop en het optimisme dat het nationalisme creëert om dat lijden te boven te komen, wordt het mogelijk voor normale mensen om patriotten te worden en als martelaren van de natie te sterven. Nationalisme democratiseert de streng hiërarchische heilige dood van de pre-moderne tijd en stelt het beschikbaar aan iedere loyale patriot, vooral de patriotten die een eind willen maken aan het lijden van de natie door hun leven op te offeren. Zoals reeds beweerd, stelt het nationalisme de eeuwigheid ter beschikking aan iedere patriot en democratiseert het hiermee de toegang tot het

martelaarschap. De transformatie van het martelaarschap van een elitair privilege tot een gedemocratiseerde mogelijkheid voor iedereen, vormt de basis voor de democratisering van de toegang tot de nationale eeuwigheid. Binnen de contouren van de natie zal iedere patriot in de positie zijn om geschiedenis te maken. De biografie van de martelaar maakt deel uit van de biografie van de natie en de individuele geschiedenis van de martelaar wordt als een organisch deel van de nationale geschiedenis gepresenteerd. Zonder de notie van de nationale geschiedenis is er geen sprake van een egalitaire notie van het individuele martelaarschap. De belofte van een eeuwig leven als martelaar wordt door de natie gedaan en de nationale geschiedenis is de plek waar deze belofte wordt nagekomen.

**10- Conclusie**

Dit hoofdstuk concentreerde zich op het islamitische martelaarschap, shahada, en de relatie met de moderne zelfopofferende liefde voor de natie en het vaderland. De oorspronkelijke religieuze notie van shahada en shahid in de islam zijn complex. Het is moeilijk te bepalen wie als martelaar en welke actie als uiting van shahada beschouwd kunnen worden. In de islamitische tradities wordt de notie shahid voor een breed scala van personen gebruikt. Zowel degene die in religieuze militaire confrontaties voor God sterft als de vele anderen die niets daarmee te maken hebben, worden shahid genoemd. Deze complexiteit verdwijnt als deze notie in het nationalisme opgenomen wordt en het nationalisme deze opnieuw definieert. Het nationalisme gebruikt de notie shahid voor degene die hun leven opofferen voor de natie en het vaderland. De moderne naties beschikken over hun eigen martelaren en net zoals God eisen de moderne naties van de patriot de bereidheid zijn/haar leven voor de natie op te offeren. Deze moderne politieke eis wordt met de termen vaderlandsliefde of patriottisme aangeduid. Het nationalisme presenteert de natie als object van liefde voor wie de loyale patriotten bereid moeten zijn hun leven op te offeren. Dit wil zeggen dat, in tegenstelling tot de visie van de dominante theorieën over natie en nationalisme (Gellner 1983; Hobsbawm 1990; Anderson 1991) de relatie tussen religie en nationalisme veelzijdig en complex is. Terwijl de dominante theorieën deze relatie bagatelliseren en ze het nationalisme presenteren als een moderne seculiere ideologie die niet veel met religie te maken heeft, laat dit hoofdstuk zien dat nationalisme en religie geen twee tegenstrijdige ideologische machtsblokken zijn, waarbij de aanwezigheid van de éne de afwezigheid van de andere zou betekenen. Met Van der Veer (1994, 1999) laat dit hoofdstuk zien dat de religieuze concepten, rituelen en tradities kunnen worden ingezet om een nationale identiteit te creëren. Met het ontstaan van de natie zullen de religieuze elementen niet verdwijnen maar juist bijdragen aan het ontstaan van de natie. Dit betekent niet dat het nationalisme een geseculariseerde religie is en

zoals Asad (2003) duidelijk maakte is het niet voldoende om de paralellen tussen de religieuze begrippen en hun seculiere vormen te vinden. Er moet eerder gekeken worden naar de manier waarop de religieuze concepten en de categorie religie zelf opnieuw worden geherdefinieerd en geherarticuleerd.

In overeenstemming met deze theoretische benadering zal ik in de volgende hoofdstukken laten zien dat het religieuze concept van shahada de grondslag vormt voor de moderne en seculiere vorm van het nationalistische martelaarschap en dat het nationalisme op zijn beurt dit religieuze begrip herconceptualiseert. In deze herformulering ondergaat de islamitische shahada een radicale betekenisverschuiving en wordt die gereduceerd tot een gewelddadige vorm van sterven in de nationale strijd, shahada wordt in relatie gebracht met moderne noties zoals zelfbeschikkingsrecht of revolutionair geweld.

Martelaarschap is ook de uiting van pijn, een collectieve en individuele pijn. Maar pijn werkt hier als een kracht die handelende subjecten creëert. Pijn werkt zoals Asad (2003) beweert, als agency. De collectieve pijn geeft de natie haar gemeenschappelijke emotionele eenheid en op individueel niveau geeft deze pijn de nationalistische subjecten het gevoel en geloof dat ze een handelend subject zijn, de maker van hun individuele en collectieve geschiedenis. Daarnaast democratiseert nationalisme het martelaarschap. Deze vorm van sterven als martelaar was voor de tijd van het nationalisme gereserveerd voor de hogere en geestelijke standen in de samenleving, het nationalisme stelt het beschikbaar aan iedere loyale patriot. Binnen de contouren van de natie zal iedere loyale patriot in de positie zijn om via zijn dood de geschiedenis van de natie mede te vormen.

Bronnen:


Al-Baghdadi, M. (1993). *Al'-shahada, ta'sil la isti'sal*. Libanon, al-Dar Al Islamia.

'Ali, Bakhtiyar (1996). "Komelgaî, Pirse". *Rahand*. Vol 1, nr.1. Rahand Center for Kurdish Studies.

Anderson, B. R. O. G. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York, Verso.

Asad, T. (1999). "Religion, Nation-State, Secularisme". In: Peter van der Veer & Helmut Lehmann (eds): *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton: 178-196.

Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Calif., Stanford University Press.

Asad, T (2007). *On Suicide Bombing*. New York, Columbia University Press.

Bauman, Zygmunt (1992). *Mortality, Immortality and other Life Strategies*. Stanford University Press. Standford, California.

Bayly, Christopher (2004). *The Birth of the Modern World 1780–1914*. Global Connections and Comparisons. Oxford, Blackwell.

Billig, Michael (1995). *Banal Nationalism*. London, SAGE Publication.

Castelli, E. A. (2004). *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. New York, Columbia University Press.

Caton. C. Steven (1990). *Peaks of Yemen I Summon. Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe*. California, University of California Press.

Center for Political & Strategic Studies (1998). *Al-Halla al-Diniya fi Misr*. Cairo.

Coles, Robert (1986). *The Political Life of Children*. Boston, Atlantic Monthly Press.

Cook, David (2007). *Martyrdom in Islam*. Cambridge University Press.

Elshtain, J. B. (1987). *Women and War*. New York, Basic Books.

Elshtain, J. B. (1991) "Sovereignty, Identity, Sacrifice." *Social Research* 58 (3): 545-464.

Esposito, J. L. (1995). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (V.3). New York, Oxford University Press.

Finlayson, A. (1998). "Psychology, Psychoanalysis and Theories of Nationalism." *Nation and nationalism* 4 (2): 145-62.

Fornari, Franco. (1974). *The Psycho-Analysis of war*. New York, Anchor Books, Anchor Press/Doubleday.

Funck, M., G. Eghigian, et al. (2002). *Sacrifice and National Belonging in Twentieth-Century Germany*. College Station, Texas A&M University Press.

Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.

Hawar (1970). *Diwani Piramêrd*. Bagdad, Al Zaman.

Hobbes, Thomas (1998). *Leviathan*. New York, Oxford University Press.

Hobsbawm, E. J. (1990). *Nations and Nationalism Since 1780 : Programme, Myth, Reality*. Cambridge [England]; New York, Cambridge University Press.

Johnston, Steven (2007). *The Truth about Patriotism*. USA, Duke University Press.

Kedourie, Elie (1966). *Nationalism*. London: Hutchinson University Library.

Khalid, H. (1978). *Al-Shahid Fi al-islam*. Beiroet, Dar al-'ilm.

Khosrokhavar, F. (2005). *Suicide Bombers : Allah's New Martyrs*. London, Pluto Press.

Kohlberg, L. (1995). "Shahid". In C.E. Bosworth et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam* (IX). Leiden, E.J. Brill.

Killilea, Alfred G. (2006). “The Political Impact of Death: A Reappraisal”. *Midwest Quarterly*; Autumn 2006, vol. 48 issue 1, 29-36.

Marvin, C. and D. W. Ingle (1999). *Blood Sacrifice and the Natio : Totem Rituals and the American Flag*. Cambridge, UK. ; New York, Cambridge University Press.

Neocleous, M. (2005). *The Monstrous and the Dead : B*urk*e, Marx, Fascism*. Cardiff, University of Wales Press.

Peters, Rudolph (1996). *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader*. Princeton Series on the Middle East. Princeton, NJ : Markus Wiener.

Rahman, Fazlur (2002). *Islam*. The University Chicago Press, Chicago.

Schmitt, Carl (2001). *Het begrip politiek*. Uitgeverij Boom.

Seery, John Evan (1996). *Political Theory for Mortals: Shades of Justice, Images of Death*. Cornell University Press. USA.

Sheets-Johnstone, Maxine (2003). “Death and Immortality Ideologies in Western Philosophy”. *Continental Philosopy Review*. 36: 235-262.

Smith, A. D. (2000). “The 'sacred' Dimension of Nationalisme”. *Millennium: Journal of International Studies*. 29 (3): 791-814.

Smith, A. D. (2001). “Will and Sacrifice: Images of National Identity”. *Millennium: Journal of International Studies*. 30 (3): 571-584.

Smith, J. Warren (2006). “Martyrdom: Self-denial or Self-exaltation? Motives for Self-Sacrifice from Homer to Polycarp a Theological Reflection”. *Modern Theology.* volume 22, Issue 2, 169– 96.

Veer, Peter van de (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, University of California Press.

Veer, Peter van de (2001). *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

Veer, P. v. d. and H. Lehmann (1999). *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

Wensinck, A. J. (1922). *The Oriental Doctrine of the Martyrs*. Amsterdam, Koninklijke Akademie van Wetenschappen.

Zertal, Idith (2005). *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*. Cambridge Middle East Studies. UK, Cambridge University Press.