

De legitimatie van verscheidenheid



Wereld en Zending

2001.3



Wereld en Zending

**Oecumenisch tijdschrift voor missiologie
en missionaire praktijk, voor Nederland en België**

redactie
uit Nederland en België

kernredactie

Dr. Frans Damen
Drs. Jan Dumon
Drs. Mechteld Jansen
Dr. Karel Steenbrink, vz
Ype Schaaf, eindred.

redactie

Dr. Dick Akerboom
Drs. Jan Brock
Dr. Bert Broeckaert
Drs. Kathleen Ferrier
Dr. Gerrie ter Haar
Drs. Wout van Laar
Dr. Heleen Murre- van den Berg
Drs. Rogier van Rossum
Ds. Truus Schouten
Dr. Gerard van 't Spijker
Drs. Verry Patty
Drs. Johan Temmerman
Dr. Lieve Troch
Dr. Jeroen Vis
Dr. Hans de Wit
Dr. Rob van der Zwan

adres redactie

Ds. Y. Schaaf
De Dijk 26
9101 MN Dokkum
tel. (0519) 29 81 04
fax (0519) 22 06 82
Voor toezending artikelen (in tweevoud) en boeken ter recensie)

directie

Wim Pepers
Theo Stevens
Nico Vriend

Wereld en Zending verschijnt
viermaal per jaar en wordt uitge-
geven door

Uitgeverij Kok Kampen
Nederlandse Missieraad,
's-Hertogenbosch
Nederlandse Zendingsraad,
Amsterdam
Missio België, Brussel
Comité van de Missionerende
Instituten, Brussel
Verenigde Protestantse Kerk in
België, Brussel

administratie

Voor opgave abonnement en
bestelling losse nummers:
Uitgeverij Kok, Postbus 130, 8260
AC Kampen; of bel (tussen 9.00u
en 12.00u) 038-3392578

abbonementen voor België:

Missio
Vorstlaan 199
1160 Brussel
P.R. 000-0042110-12

abbonementsprijs

f 58,50 /Bfrs. 1170 per jaar
Buiten Benelux f 75
Studentenabonnement f 48,50 /
Bfrs. 950 per jaar
Buiten Benelux f 65
Losse nummers f 18,90/Bfrs. 380
Losse nummers buiten Europa
f 21,50 incl. portokosten

copyright

Overname van artikelen alleen met
toestemming van de redactie en
met bronvermelding

VISIES VAN MOSLIMS EN CHRISTENEN

Ype Schaaf	Ten geleide	1
Kathleen Ferrier, Gerrie ter Haar en Ype Schaaf	Multicultureel en dus multireligieus	4
Omar L. van den Broeck	De situatie van de islam in België	12
Suleyman T.K. Damra	Kunnen de islam en de Islamitische Universiteit 14 Rotterdam een bijdrage leveren aan een multiculturele samenleving?	14
Pim Valkenberg	Christelijke identiteit en religieuze verscheidenheid	20
Emilio Platti	Ontmoeting als zoektocht naar gezamenlijke waarden	28
Jan Slomp	Een nieuwe droom voor de islamzending	34
Henk Vreekamp en Ane Mulder	Over de relatie met andersgelovigen Het beleid van de Nederlandse Samen- op-Wegkerken	39
Lode Vermeir	Het beleid van de katholieke kerk van België ten aanzien van moslims	46
Farid Esack	Moslims en andersgelovenden	51
Josien Folbert	Moslim en christen vrouwen op zoek naar waarden	62
Cokkie van 't Leven	Spiritualiteit als vindplaats voor dialoog	67
Theresa Adamu	Sjarie'a en de religieuze coëxistentie in Nigeria	77
Karel Steenbrink	Is er nog hoop voor Pancasila harmonie in Indonesië?	84
	De tien beste boeken over de Islam	95
	Kortweg	96
	Boekbesprekingen	103

DE LEGITIMATIE VAN VERSCHEIDENHEID

Nederland is christelijk gesproken altijd een veelkleurig land geweest, terwijl België na de Contrareformatie sterk katholiek gestempeld is. Nederlanders hebben belangrijke bijdragen geleverd aan de nationale en internationale oecumenische beweging via mensen als Visser 't Hooft, kardinaal Willebrands en de anti-oecumenische Maris, terwijl in België de katholieken om zo te zeggen door het Tweede Vaticaanse Concilie de kleine groepen protestanten in hun land echt ontdekt hebben.

De situatie is nu gans anders geworden door enerzijds secularisatieprocessen en anderzijds de migratie van andersgelovenden. Nederland en België zijn nu multicultureel en dus multireligieus. Hoe om te gaan met religieuze diversiteit in een geïndividualiseerde wereld, waarin ook religie eigenlijk alleen als persoonlijke hobby getolereerd wordt? Wat wordt de plaats van de snelst gegroeide groep gelovigen, de moslims? Wat wordt de plaats van minderheden? Hoe spelen universaliteit en particula-

riteit in een wereld waarin de civiele basisrechten als afspraken tussen mensen overal dezelfde moeten zijn?

Protestanten, katholieken en moslims schrijven hierover in dit nummer. Kathleen Ferrier en Gerrie ter Haar leverden materiaal voor een situatietekening. De Belgische moslim Omar Luc van den Broeck verschaft informatie over de plaats van de islam in België, terwijl Suleyman Damra de functie van de Islamitische Universiteit in Rotterdam definieert.

Pim Valkenberg heeft nagedacht over christelijke identiteit in relatie tot religieuze verscheidenheid. Emilio Platti filosofeert over de ontmoeting tussen christenen en moslims als vindplaats van gezamenlijke waarden, terwijl Jan Slomp met een beroep op de verklaring over de niet-christelijke godsdiensten van het Tweede Vaticaanse Concilie een nieuwe plaatsbepaling van de islam-zending geeft.

Henk Vreekamp en Ane Mulder geven een overzicht van het beleid ten aanzien van andersgelovenden van de protestantse Samen-op-Wegkerken in

Nederland, Lode Vermeir doet hetzelfde ten aanzien van de katholieke kerk en de moslims in België en de Zuid-Afrikaanse moslim Farid Esack schrijft over moslims en andersgelovenden. Josien Folberts en Cokkie van 't Leven vertellen van concrete ervaringen van ontmoetingen tussen christenen en moslims.

Tenslotte komen nog twee specifieke situaties elders aan de orde, namelijk de problemen met de sjarie'a in Noord-Nigeria beschreven door Theresa Adamu en die van de Pancasila in Indonesië door Karel Steenbrink.

In dit nummer wordt ernaar gestreefd

om de Arabische termen weer te geven in de Nederlandse schrijfwijze zoals gebruikt in het standaardwerk onder redactie van Jacques Waardenburg: Islam, ideaal, norm en werkelijkheid. Fibula-Unieboek 5e herziene druk, 2000.

Kortweg streeft andermaal naar gevarieerd nieuws en bij de boekrecensies bespreken onder anderen twee schrijvers elkaars boeken.

De themaredactie bestond dit keer uit Cokkie van 't Leven, Kathleen Ferrier, Emilio Platti en Gerard van 't Spijker.

The legitimization of diversity

The Netherlands have always known christian religious diversity, whereas in Belgium the catholic church was strongly dominating.

This situation has changed because of a secularisation process which has reduced Christianity to be the private conviction of still a good part of the population, and also by the arrival of many migrants from abroad, who often profess other religious convictions than Christianity. By far the biggest group are the Muslims.

How to handle this religious diversity?

What is and will be the place of the still rapidly growing group of Muslims?

Protestants, Catholics and Muslims give their answers in this issue.

Kathleen Ferrier and Gerrie ter Haar inform about the consequences of the fact that multicultural means multi-religious.

Omar Luc van den Broeck tells about the official recognition of Islam as an organized religion in Belgium.

Suleyman Darma defines the aims of the Muslim University in Rotterdam and Pim Valkenberg writes about Christian identity and religious diversity. Emilio Platti has intriguing insights about the search for common values of Christians and Muslims.

Jan Slomp comes with a new definition of mission amongst Muslims.

Henk Vreekamp and Ane Mulder provide a survey of the policies of the Uniting Protestant Churches of the Netherlands towards people of other faiths. Lode Vermeir

*explains the policy of the roman-catholic church in Belgium towards Muslims.
Farid Esack writes about Muslims and the 'Religious other'. He underlines our common
responsibility for the future of mankind.*

Josien Folberts and Cokkie van 't Leven tell about experiences in dialogue.

*We also go worldwide: Karel Steenbrink evaluates the threats against the Indonesian
state ideology: 'Pantacila' and Theresa Adamu the problems with the 'Shari'ab' in
Northern Nigeria.*

*Missiological news and a variety of book reviews complete the issue which was compiled
by Kathleen Ferrier, Cokkie van 't Leven, Emilio Platti and Gerard van 't Spijker.*

Ype Schaaf, editor

Multicultureel en dus multireligieus

Nederland is eigenlijk altijd religieus een verdeeld land geweest, terwijl de Belgen lange tijd in overgrote meerderheid katholiek waren. Die situatie is veranderd door een secularisatieproces, maar ook door de komst van grote aantallen niet-christelijke gelovigen. Hoe het feit serieus te nemen dat Nederland en België nu niet alleen multicultureel, maar ook multireligieus zijn?

Cuius regio, eius religio

Nederland en ook België zijn historisch een product van de Tachtigjarige Oorlog. Toen daar een streep onder gezet werd bij de Vrede van Munster van 1648 waren er de calvinistisch gedomineerde Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden in het noorden en het in het kader van de Contrareformatie opnieuw gekatholicideerde door Oostenrijk bestuurde België in het zuiden.

Breder gesteld bood de Vrede van Munster de oplossing van het probleem van de relatie kerk – staat, die door de Hervorming problematisch was geworden. Na het Romeinse wereldrijk was er ondanks ingebakken spanningen de vanzelfsprekende verbinding gekomen tussen de pausen en de keizer van het heilige roomse rijk, waarbij beide partijen hun eigen verantwoordelijkheid hadden. Alleen dat klopte niet meer toen er vorsten en volken kozen voor de lutherse dan wel de calvinistische reformatie. Na veel strijd werd in Munster op dit punt de stelregel: 'cuius regio, eius religio' aanvaard, de religie van de vorst is die van het land. Zo konden er in Duitsland lutherse, calvinistische en katholieke 'Länder' ontstaan. In Frankrijk kreeg een economisch belangrijke calvinistische minderheid eerst een soort gedoog-situatie in een verder katholiek land tot Madame de Maintenon, naar men zegt als boetedoening voor haar zonden, koning Lodewijk de Veertiende ertoe wist over te

halen alle rechten van de protestanten af te schaffen. De Hugenoten doken onder in de Ardèche en de Dordogne en vluchtten in groten getale naar de Nederlanden, Engeland, Pruisen en zelfs Zuid-Afrika. Ze namen zoveel kennis, handelsrelaties en geld mee, dat de armoe die daarvan in grote delen van Frankrijk het gevolg was een eeuw later een belangrijke oorzaak werd van het slagen van de Franse Revolutie.

Het 'cuius regio, eius religio' gold ook overzee. Toen Jan Pieterszoon Coen Ambon veroverde in 1609 verjoeg hij de Portugese Franciscanen en deelde hij de 40.000 Ambonese katholieken mee dat ze voortaan protestants dienden te zijn. De Portugezen en Spanjaarden namen naar Zuid-Amerika priesters mee en de Verenigde Oostindische Compagnie was niet alleen verantwoordelijk voor handel, maar ook voor de geestelijke verzorging ginds. De VOC stuurde dus predikanten en ziekentroosters naar Formosa en Ceylon en Indië en ook naar El Mina op de kust van Ghana.

Het calvinisme dat de overhand had gekregen in de Noordelijke Nederlanden kwam uit Vlaanderen. In centra als Antwerpen en Mechelen en Brugge ontstonden de Nederlandse Geloofsbelijdenis, het Wilhelmus en het geuzenliedboek: Valerius' Gedenckklank. Toen in de loop van de Tachtigjarige Oorlog de Spanjaarden de Zuidelijke Nederlanden meer en meer vast in handen kregen vluchtten vele Vlaamse protestanten naar het noorden. Ze kregen een belangrijke invloed niet alleen in de economie maar ook in de kerk. Aan hen hebben de Nederlanders in hun klassieke Statenvertaling van de bijbel het woordje 'Gij' te danken.

In het kader van de Contrareformatie, die de katholieken bij het Concilie van Trente als antwoord op de Hervorming lanceerden, werden de Zuidelijke Nederlanden weer helemaal katholiek. Toen in 1830 het land als België onafhankelijk werd, was er nog één Vlaamse protestantse plattelandsgemeente over in Maria Horebeke.

In het noorden werd de Republiek op papier calvinistisch, alleen een echte staatskerk werd de 'Nederduits Gereformeerde Kerk' nooit. Wel moesten alle ambtenaren tot die kerk behoren en kregen de predikanten van die kerk een staatsinkomen.

In het geheel van West-Europa weken de Nederlanden op twee punten af. Ten eerste was calvinisme een stadsbeweging en ging de groei van de 'Nederduits Gereformeerde Kerk' op het platteland heel langzaam. Het aantal kerkgangers was wel hoog, maar het aantal belijdende lidmaten bleef lange tijd laag.

In Friesland had Menno Simons de radicale Wederdopers 'verbouwd' tot de Doopsgezinde stillen in den lande. In hun streven naar de 'gemeente zonder vlek of rimpel' leden zij sterk onder verdeeldheid ten aanzien van de definiëring van die zuivere gemeente, maar het was wel zo dat midden zeventiende eeuw 25 procent van de Friese bevolking doopsgezind was en er ook vele gemeenten in Noord-Holland waren.

Aan de andere kant bleven de zogenaamde Generaliteitslanden in het zuiden in Brabant en Limburg vanaf 1648 een katholiek deel van de Nederlanden, terwijl er verder ook katholieke enclaves waren. Dus was ongeveer dertig procent van de

bevolking van de Republiek katholiek en leefde in een soort gedoogsituatie voornamelijk in het zuiden.

De 'Vaderlandse Kerk' waar de gereformeerde gezindte in Nederland graag over praat is dus nooit de kerk van alle Nederlanders geweest.

De tweede afwijking werd veroorzaakt door het feit, dat weliswaar de calvinistische dominees van de Nederlanden een echt calvinistisch land wilden maken, maar dat de macht van het begin af aan niet bij hen berustte maar bij de regenten, de bestuurders van de steden, en de adel en de grote boeren van het platteland.

Zij waren in de geest van Erasmus van Rotterdam en Hugo de Groot humanistisch ruimhartiger, 'rekkelijker' in hun opvattingen dan vele 'precieze' dominees. De Franse filosoof Descartes was hier als vluchteling om des gewetens wil welkom en de visies van de joodse filosoof Spinoza werden door de rabbijnen van Amsterdam fel veroordeeld, maar niet door de overheid.

De werkelijke machthebbers van de Republiek waren tegelijk realistische kooplieden, die voordelen zagen in gastvrijheid jegens economisch belangrijke andersgelovenden als joden, katholieken, lutheranen en doopsgezinden. Zij gaven hen ruimte mits hun kerkgebouwen als zodanig aan de straatzijde niet zichtbaar waren, en mits ze een bepaalde belasting betaalden en accepteerden om nooit ambtenaar of bestuurder te worden. Daarom staan er in de Nederlandse steden zoveel doopsgezinde en remonstrantse en katholieke kerken achter de huizen. Met een eigenlijk onjuiste term worden ze 'schuilkerken' genoemd.

Verzuiling

Wanneer in de negentiende eeuw, geïnspireerd door de Verlichting, de autonome mens naar voren komt, worden kerk en staat gescheiden. Ook het uitdragen van de christelijke boodschap wordt een zaak van individuen die zich protestants organiseren in zendingsgenootschappen of katholiek in missiecongregaties. De politieke bewustwording krijgt gestalte in meerdere partijen, waarbij weer religie een rol speelt. Het moderne Nederland kan niet anders dan geregeerd worden door coalities van meerdere partijen. De historische verdeeldheid loopt in de twintigste eeuw maatschappelijk uit in de verzuiling. Men gaat leven en lieven, kiezen en onderwijs ontvangen, sporten en zich amuseren in het kader van de eigen kring, die – en dat is opvallend – een boodschap heeft voor allen. De liberalen voelen zich als denkend deel van de natie superieur. De socialisten zetten zich in voor de levensverbetering van de arbeiders en daarmee voor allen. De gereformeerden willen een herkerstening van de hele samenleving. De orthodox-hervormden dromen van het herstel van Gods heerschappij over alle terreinen van het leven en de katholieken zien heel Nederland als missiegebied.

Het merkwaardige daarbij is dat de zuilen niet onverdraagzaam jegens elkaar zijn. De protestanten preken tegen de 'paapse mis', maar werken in de politiek met de katholieken samen als het om de uitbouw van het christelijk onderwijs gaat. Zo ook lopen er lijnen van de sociale bewogenheid van een deel van de gereformeerde ARP

naar de socialisten. En in het dagelijks leven respecteren de 'openbaren' de zondag van de 'christelijken'. De katholieken eten op vrijdag vis en de joden vieren op zaterdag hun sabbat zonder dat een andersdenkende dat veroordeelt.

Echter, geen van de zuilen weet met haar boodschap Nederland te veroveren en dus worden ze omstreeks 1930 tot behartigers van belangen van de eigen aanhang én tot emancipatiebewegingen. Dat laatste geldt in het bijzonder voor de socialisten, de gereformeerden en de katholieken.

Het zuilensysteem is in Nederland pas in de jaren zestig van de vorige eeuw verdwenen, wanneer de gereformeerde, de katholieke en de socialistische emancipatie voltooid zijn. Het samen één lijn trekken was nodig geweest om aan de bak te komen en blijkbaar niet meer dan dat.

Een bijkomende factor is dat het secularisatieproces van mondig geworden mensen, die zich niet meer laten gezeggen door het gezag van een kerk of ideologie, ook gemaakt heeft dat religie teruggebracht is tot een privé-overtuiging. Dat de boodschap van een religie vrijwel altijd in strijd is met deze minimalisering is een andere zaak.

De conclusies kunnen zijn:

België heeft gedurende lange tijd te maken gehad met een sterk dominerende katholieke kerk, waarbinnen in het bijzonder rond het Tweede Vaticaanse Concilie vele gelovigen mondig zijn geworden en waarnaast ook een secularisatieproces heeft plaatsgevonden.

Interessant is dat door Vaticanum II de katholieken van België belangstelling zijn gaan tonen via plaatselijke oecumenische ontmoetingen voor hun kleine protestantse minderheid. In het openbaar onderwijs heeft de gelijkheid van religies een geaccepteerde gestalte gekregen in naar keuze van de leerling gesubsidieerd katholieke, protestantse, joodse en humanistische lessen in godsdienst, c.q. levensovertuiging. Nederland is vanaf het begin godsdienstig verdeeld geweest, wat uitgelopen is op het systeem van de verzuiling met ook niet-religieuze participanten. Dat alles is nu voorbij. Godsdienst is een privé-zaak geworden voor nog 50 procent van de bevolking. Tegelijk is er een veel grotere openheid gekomen tussen de verschillende kerken. In de Nederlandse Raad van Kerken zitten de Samen op Weg zijnde hervormden en gereformeerden samen met de katholieken. De kleinere zich 'bijbelgetrouw' noemende kerken van de Gereformeerde Gezindte houden zich nog afzijdig.

Religie was en is bij dit alles de christelijke godsdienst. België en Nederland hadden alleen met andere religies te maken in hun koloniën. Wat de Republiek Démocratique du Congo (het oude Zaïre) betreft was dat simpel. De Afrikaanse traditionele religies waren primitief en dus was christianisering de opdracht. Op verzoek van Koning Leopold II, die eerst persoonlijk eigenaar van Congo was, werden er grote missiecongregaties als de Paters van Scheut opgericht, die onder andere via hun inzet voor onderwijs bij moesten dragen aan de kolonisatie.

In Nederlands-Indië en in Suriname, waar moslims en hindoes en boeddhisten woonden, naast aanhangers van traditionele godsdiensten en christenen, was de koloniale politiek pragmatisch: daar waar christelijke prediking spanningen kon opleveren, kregen zending en missie geen werkvergunning (bijv. in Atjeh en Minangkabouw op Sumatra). Bovendien diende in het kader van 'cuius regio, eius religio' ook de religie van de eigenlandse vorst gerespecteerd te worden.

Verder was er het algemene verschijnsel dat de rust en orde van de kolonie in het bijzonder de moslimkooplieden de ruimte gaf om veilig te reizen en om overal waar ze handel dreven vijf keer per dag publiekelijk te bidden, wat wervend werkte.

Terwijl in Suriname de arbeidsvoorziening na het afschaffen van de slavernij maakte dat er moslim-Javanen binnenkwamen en hindoe-Indiërs.

Andere verscheidenheid

In onze dagen is er zowel in België als in Nederland sprake van een gans ander soort verscheidenheid, waarmee zowel de overheid als de media als ook de christelijke kerken het moeilijk schijnen te hebben.

Als gevolg van migratie zowel uit de voormalige koloniën als uit andere landen in het Zuiden, is de bevolking van zowel België als Nederland multicultureel geworden met Congolezen en Rwandezes; Surinamers, Antillianen, Molukkers, Marokkanen, Turken, Kaapverdianen, Irakezen, enzovoorts, enzovoorts. De geseculariseerde maatschappij zoekt wegen om om te gaan met wat heet de multiculturele samenleving en ontdekt daarbij dat het niet opgaat om het religieuze aspect daarvan af te doen als een privé-aangelegenheid. Multicultureel is ook multireligieus en dat is meer dan een minaret van een moskee in onze steden of een boeddhistische tempel in de weilanden van Noord-Friesland.

Daarbij is veruit de grootste groep andersgelovenden die van de moslims. Vrijwel alle Marokkanen en Turken onder ons zijn moslim, een aantal Surinamers en Zuid-Molukkers zijn het ook. Hun voorgangers, hun imams, zijn vaak afkomstig uit Marokko of Turkije en hebben meestal nog banden met hun vaderland, die soms ook een ideologisch karakter hebben.

Hun islam komt in de Nederlandse media niet alleen naar voren in een uitspraak van een imam uit Marokko die de homoseksualiteit veroordeelt, maar ook in berichten over de fanatieke Taliban uit Afghanistan; over de aanslagen van de Hezbollah; over de moorden plegende fundamentalisten in Algerije en de burgeroorlog in de Soedan, waar de moslims uit het noorden al jaren proberen de niet-moslimminderheid in het zuiden te onderwerpen, en in de oproepen van de ayatollah's uit Iran om de schrijver Salmon Rushdie toch maar te vermoorden.

En dat klopt allemaal natuurlijk niet. De 'islam' is het stempel dat staat op velerlei bewegingen, die allemaal te maken hebben met de koran en met de profeet Mohammed. Zo goed als 'christendom' een verzamelwoord is voor alles en allen, die iets met Christus hebben.

Historisch kregen gedurende de eerste eeuwen van verbreiding van de islam in moslimgebieden de aanhangers van de twee andere boekreligies, de joden en de christenen, een onder voorwaarden getolereerde plaats.

'In het moorse Spanje van de tiende tot de veertiende eeuw ontstond daarbij in Cordoba tussen geleerden een bijzondere ontmoeting tussen de drie boekreligies. En terwijl in de Middeleeuwen in het christelijke Europa het klassieke Grieks (en ook het Hebreeuws) goeddeels vergeten waren, bewaarden de Arabische schrijvers de klassiek Griekse literatuur en filosofie zodat die doorgegeven konden worden in Latijnse vertalingen. Voor moslims en christenen beiden werd de hernieuwde kennisgeving in de dertiende eeuw een confrontatie met een wereldbeschouwing waarin niet Gods openbaring het sturend beginsel was maar het menselijk denkvermogen' (K. Ferrier, die William Montgomery Watt aanhaalt).

Daarnaast en daartegenover werd in de periode van de kruistochten door de christenen een vijandbeeld van moslims geschapen als de veroveraars van het Heilige Land. De littekens van wat er toen gebeurd is, doen nu soms nog pijn.

Tenslotte werd in de koloniale periode in de Maghreb – dus in Marokko, Algerije en Tunesië – de islam een toevluchtsoord tegenover de Franse cultuur en religie.

Dat is goed om te weten, maar waar we nu mee te maken hebben zijn christelijke kerken met een specifiek Belgisch of Nederlands verleden én met moslims met verschillende eigen achtergronden. En het nieuwe is dat die twee moeten leren om samen te leven in een sterk gesecculariseerde maatschappij.

Dat heeft praktische aspecten. Zo krijgen in België op de openbare scholen nu moslimkinderen islamitisch godsdienstonderwijs en is er op televisie in Nederland zendtijd voor een moslimomroep. Het systeem van de 'Worldservice' van de BBC van multireligieuze godsdienstige uitzendingen uitgaande van de situatie in Engeland kennen we nog niet. Het houdt in dat de dagelijkse korte religieuze uitzending op vrijdag door een moslim wordt verzorgd, op zaterdag door een jood, op zondag door een christen en ergens verder in de week door een hindoe. In die uitzendingen wordt de boodschap van de betreffende religie verkondigd of uitgelegd en wordt nooit gepolemiseerd.

'Omdat religie op vele terreinen in de samenleving een rol speelt, en we nu niet alleen meer te maken hebben met de verschillende families van het christendom maar ook met de islam en in mindere mate met het hindoeïsme, boeddhisme en de traditionele religies in hun Afrikaanse en Afro-Amerikaanse (winti) vormen, is het aan te bevelen om in het onderwijs systematisch aandacht te besteden aan religie als maatschappelijk fenomeen. Dit is iets anders dan godsdienstonderwijs of religieuze opvoeding, die deel uitmaken van de verantwoordelijkheid van de individuele gelovigen en hun religieuze organisaties. Bij religie-onderwijs gaat het in feite om godsdienstwetenschap op basisniveau. Religie-onderwijs is van fundamenteel andere aard, met fundamenteel andere doelstellingen. Religie-onderwijs moet erop gericht zijn om kinderen en jongeren kennis bij te brengen over het verschijnsel religie: wat is religie eigenlijk en welke betekenis heeft het in het bestaan van mensen, zowel van

gelovigen als ongelovigen. Religie-onderwijs betekent: kennisnemen van verschillende wereldbeelden; zowel van religieuze als van seculiere visies op de werkelijkheid. Nederland kan in dezen een voorbeeld nemen aan Zuid-Afrika, waar religie-onderwijs onlangs tot een basisverantwoordelijkheid van de burgerlijke overheid in de multiculturele samenleving is verklaard' (G. ter Haar).

Als het om religies gaat stuiten we in België en Nederland op drie basisproblemen: 'Er zijn ongelovigen, die religie veelal associëren met een tijdperk van obscurantisme, dat wij in West-Europa achter ons hebben gelaten. Sommige ongelovigen zal het moeilijk vallen om serieus aandacht te geven aan de rol van de traditionele christelijke kerken en de nieuwe christengemeenschappen van de allochtonen en de moskeeën van de moslims, de tempels van de hindoes, enzovoorts. Zorgelijker is de categorie van actief-gelovigen, die hun eigen door traditie en cultuur bepaalde uitleg van religie even expliciet als vanzelfsprekend aan anders-gelovenden proberen op te leggen. In het oude christelijke Nederland betekent religie gods-dienst, dat wil zeggen de dienst aan één bepaalde god; een zeer specifieke uitleg, die het monotheïstisch exclusieve onderwerpingskarakter van een bepaalde religie tot algemene norm verheft. Dit soort gelovigen vindt men ook in de islam.

Zij belemmeren in hoge mate een goed begrip van de religieuze beleving van het gros van de gelovigen wereldwijd, voor wie religie in de eerste plaats een vorm van communicatie betekent, namelijk met de onzienlijke wereld waarin zij geloven. Die wereld wordt in hun optiek bevolkt door onzienlijke wezens van allerlei aard, een wereld van geesten waarmee de gelovige effectief kan communiceren ter bevordering van het eigen welzijn. In de Nederlandse doorsnee uitdrukkingsvorm daarvan is de onzienlijke wereld zodanig versmald dat zelfs de ene grote geest uit deze traditie: de Heilige Geest in feite tot een ondergeschoven kind van de goddelijke drie-eenheid is geworden. Het is nuttig te beseffen dat voor gelovigen elders op de wereld, en dus ook voor gelovigen afkomstig uit andere werelddelen, de actieve omgang met de onzienlijke wereld een normaal gegeven is.

Dit geldt voor de migrantenkerken, maar ook voor de gelovigen uit andere tradities zoals moslims en hindoes, alsook de Surinaamse winti-gelovigen, voor volgelingen van traditionele Afrikaanse godsdiensten of van populair spirituele bewegingen uit Latijns-Amerika.

Voor de omgang met anders-gelovigen, óók binnen de eigen religieuze traditie, is het belangrijk om zich bewust te zijn van de wijze waarop culturele verscheidenheid zich ook op spiritueel niveau vertaalt. Anders verstaan mensen elkaar niet, ook al denken ze over hetzelfde te spreken. En wat nog belangrijker is: men verwacht elkaars sociale werkelijkheid. Voor tal van gelovigen, ook in Nederland en België, beperkt de werkelijkheid zich niet tot de zichtbare werkelijkheid, maar wordt ook de onzienlijke wereld, de wereld van geesten en geestes- of geestelijke krachten, daartoe gerekend. Dat betekent ook een feitelijke uitbreiding van de sociale wereld van de gelo-

vigen, wier omgang met de onzienlijke wezens even alledaags en vanzelfsprekend is als die met wezens in de zintuiglijk waarneembare wereld. Met andere woorden: hun visie op de werkelijkheid is een andere, aangezien de onzienlijke wereld daar inherent deel van uitmaakt. Ook kinderen en jongeren worden met een dergelijk besef van die ondeelbare werkelijkheid grootgebracht en leren van een proces van opvoeding en socialisatie de technieken voor een effectieve communicatie met de onzienlijke kant van het bestaan' (G. ter Haar).

Dreiging

'De individualisering en de complexiteit van de multiculturele dus multireligieuze wereld maken dat de samenhang van de maatschappij rammelt, waardoor de samenleving als geheel in gevaar komt. Dat wordt als bedreiging ervaren, zoals blijkt uit de metaforen die men gebruikt als het om migranten gaat. Er wordt water-taal gebruikt. Men spreekt van golven van migranten en stromen vluchtelingen. Er zit iets van de dreiging van een natuurramp in dergelijke terminologieën (K. Ferrier citeert hier P. Muus: *De wereld in beweging: Internationale migratie, mensenrechten en ontwikkeling*, Utrecht 1995).

Dat gebeurt in landen, die al eeuwenlang te maken hebben met migratie en die daar zelfs een belangrijk stuk van hun welvaart aan te danken hebben. Denk aan de joodse diamantslijpers van Antwerpen en de Hugenoten in het noorden. Het is onzin de indruk te wekken dat er nog nooit zoveel migranten naar Nederland en België zijn gekomen als tegenwoordig. Het verschil met vroeger zit hem alleen in de culturele achtergrond en daarmee in huidskleur en religie. Intussen vraagt de situatie op de arbeidsmarkt ook gewoon om veel meer migranten.

Natuurlijk gelden voor elke Nederlander en Belg en net zo goed voor elke migrant, voor elke multiculturele en dus multireligieuze samenleving twee bottom lines: de wetgeving van Nederland en België en de Universele Rechten van de mens. Die behoort iedere inwoner van de beide landen te respecteren, dus ook de migranten. Verder mag hij of zij zichzelf zijn in zijn of haar eigen leefwereld en ook tegenover zijn of haar god, of machten of spirituele wereld.'

In dit artikel is vooral in de tweede helft vooral geciteerd uit de teksten van lezingen die door prof. dr. Gerrie ter Haar, hoogleraar Religie en Mensenrechten aan het 'Institute of Social Studies' in Den Haag, heeft gehouden ter gelegenheid van Tien jaar VN verdrag voor de rechten van het kind op 6 september 2000 in Rotterdam en drs. Kathleen Ferrier, coördinator bij SKIN, bij het Multatulidebat van 14 maart 2001 te Breda. De citaten zijn aangegeven.

Because of secularisation and the arrival of many migrants the Netherlands and Belgium are no longer Christian countries. Christians belonging to smaller churches now have to learn how to live and to witness in a multi-religious society.

De situatie van de islam in België

De moslims in België hebben een erkend Executief en lerarenopleidingen.

In Brussel wonen 150.000 moslims, in Wallonië 100.000 en in Vlaanderen misschien ook 150.000. Omdat godsdienst in België niet meer geregistreerd wordt, zijn deze cijfers schattingen. In het verleden telde men eenvoudig de migranten uit islamitische landen, maar aangezien er onder hen een groeiend aantal de Belgische nationaliteit heeft of krijgt, klopt dat ook niet meer.

Erkenning

Nadat al in 1976 de islam in België als cultus door de overheid was erkend, is er na verkiezingen in de moskeeën van België een 'Executief' gekomen in 1999, dat als erkende gesprekspartner van de overheid optreedt. Voor de overheid verschaft dit orgaan een legitiem hoofd moslim-eredienst.

Een volgende stap dient de individuele erkenning door de overheid te worden van de plaatselijke gebedsplaatsen als plaatsen van eredienst. Dan kan er gesproken worden over subsidiëring van moskeeën en van voorbidders. Het is mogelijk dat de overheid daarbij bepaalde eisen zal gaan stellen.

Godsdienstonderwijs

Sinds 1976 is er de mogelijkheid van door de staat gesubsidieerd moslimgodsdienstonderwijs op de staatsscholen, op dezelfde wijze als katholieken, protestanten, joden en humanisten daar al recht op hadden. De overheid vraagt daarbij van de docenten in het basisonderwijs alleen een pedagogisch getuigschrift, dat op drie scholen in Vlaanderen gehaald kan worden. Een twintigtal studenten volgt op dit ogenblik

deze cursus. Het 'Executief' verschaft deze studenten een cursus islam. De meesten van deze godsdienstleraren zijn in België geboren nakomelingen van migranten. Voor het voortgezet openbaar onderwijs is er een Nederlandstalige islam lerarenopleiding gecreëerd aan de Erasmus Hogeschool in Brussel. Gedurende deze driejarige studie dienen de studenten naast de godsdienststudie islam nog twee andere vakken te kiezen. Dat betekent, dat door bijvoorbeeld Frans en geschiedenis te nemen, ze ook in aanraking komen met andere vakgebieden en met studenten uit andere vakgebieden. Nadeel van deze aanpak is dat maar eenderde van de tijd gedurende die drie jaar aan de islam besteed kan worden.

De godsdienstige basisvakken zijn:

- het lezen en uitleggen van de koran;
- het leven van de profeet en de geschiedenis van de islam;
- de geloofsleer;
- de aanbiddingspraktijken en de rechtsregels.

Er wordt aandacht gegeven aan de verschillen tussen de Turkse en de Marokkaanse rechtstradities, omdat vele moslims in België van Turkse of Marokkaanse komaf zijn. En natuurlijk ligt er pedagogisch nadruk op de communicatie van de islam aan moslims in de westerse samenleving van Vlaanderen.

Aan de Erasmus Hogeschool volgen vijftien studenten de moslim-lerarenopleiding; zij zijn ook vrijwel allemaal in België geboren.

De onderwijsgevende moslims zijn dus veelal in België geboren, terwijl de imams van de ruim 250 moskeeën vrijwel allemaal uit Marokko of Turkije komen. Op dit ogenblik geeft dat geen problemen omdat ze in twee verschillende circuits functioneren: dat van de school en dat van de gebedsplaats.

Deze gegevens zijn telefonisch verschaft aan Ype Schaaf door Omar L. van den Broeck, die verbonden is aan de centrale moskee van Brussel, lid is van het 'Executief' en lector aan de Erasmus Hogeschool.

Islam has its legal position in Belgium and has schooling facilities for Muslim school-teachers.

Kunnen de islam en de Islamitische Universiteit Rotterdam een bijdrage leveren aan een multiculturele samenleving?

*In Rotterdam is een Islamitische Universiteit geopend.
Met welk doel?*

In een recent verschenen rapport van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) behandelt de Nederlandse islamdeskundige prof.dr. J. Waardenburg de vraag of de instituties waarbinnen de nieuwe bewoners van Nederland (lees moslims) hun geloof beleven, zich kunnen aanpassen aan de in Nederland bestaande institutionele vormgeving. Temeer daar deze gekenmerkt wordt door een scheiding van kerk en staat. Tevens merkt hij op dat er in Nederland een gebrek is aan 'een moslimse intelligentsia' die de verdere integratie kan helpen bevorderen. Hij onderkent dat de moslimgemeenschap in Nederland zich ook met dit soort vragen bezighoudt, door te stellen dat:

Met name onder tweede- en derdegeneratie immigranten is er een stijgende belangstelling waar te nemen om de islam als eigen cultureel en religieus erfgoed en als bron van normen en waarden beter te leren kennen... De oprichting en opening van de Islamitische Universiteit Rotterdam (IUR) in september 1998 is hiervan een goed voorbeeld...¹

Ondanks een beleid gericht op ontmoediging, krijgt het emancipatieproces van moslims in Nederland langzaam maar zeker vorm.

Het aantal moslims in Nederland is de afgelopen jaren fors gestegen. De meerderheid van hen heeft een migratieachtergrond. Een groot deel wordt gevormd door moslims met een Turkse of Marokkaanse achtergrond, waaraan onder meer gezinshereniging in belangrijke mate heeft bijgedragen. Volgens de nieuwe gegevens leven

er in Nederland ongeveer 950.000 moslims. De steeds nadrukkelijker aanwezigheid van moslims in niet-islamitische samenlevingen zoals Nederland, brengt nieuwe juridische, sociaal-maatschappelijke, religieuze en culturele problemen en knelpunten met zich mee. Hoewel steeds meer moslims, waaronder ook Nederlandse geloven dat de islam een aanzienlijke bijdrage kan leveren aan de ontwikkeling van een Nederlandse multiculturele samenleving, heeft het denken in deze richting zich in beperkte mate verder bewogen.²

De vraag is in hoeverre de islam, als universeel geloof dat het welzijn van de gemeenschap en het individu nastreeft, ongeacht de sociale omstandigheden, daadwerkelijk een bijdrage kan leveren aan de sociale ontwikkelingen van niet-islamitische landen, zoals die in Europa.³

De in Nederland levende moslims delen eenzelfde lot en status als minderheid met de driehonderd miljoen andere moslims die elders in een niet-islamitische samenleving leven.

Uitgaande van de bronnen van de islamitische wet- en regelgeving, de koran en de soenna, willen deze minderheidsgroeperingen algemene richtlijnen formuleren om als verantwoordelijke burgers binnen de samenleving waarin ze leven te kunnen functioneren. Hoewel de migratieachtergrond nog sterk bepalend is voor de huidige situatie van moslims, is er in Europese landen een trend waarneembaar, waaruit blijkt dat moslims zichzelf steeds minder beschouwen als 'migrant' of 'allochtoon' en steeds meer als volwaardige burgers van de samenleving.⁴

Oprichting Islamitische Universiteit Rotterdam

Als gevolg van een verantwoordelijk burgerschap hebben moslims het initiatief genomen om diverse instituties, waaronder de IUR, in het leven te roepen. Deze instituties zijn instrumenteel voor de bevordering van de emancipatie van deze bevolkingsgroep binnen de samenleving. Met name de IUR zou een aanzienlijke bijdrage kunnen leveren aan het verder ontwikkelen van gedachten en kaders ten aanzien van de contributie van de islam aan een Nederlandse multiculturele samenleving. De IUR stelt zich ten doel (jonge) mensen op te leiden tot goede moslims, dat wil zeggen het bewustzijn van de verhouding van de mens en zijn schepper, Allah, te versterken. Vanuit dit bewustzijn ontstaat dan vanzelf een visie ten aanzien van de rol van de mens in relatie tot de schepping en dus ook de samenleving. De samenleving kan zich beperken tot een gebied gedefinieerd door de grenzen van een land of een gebied gedefinieerd als werelddeel, zoals Europa. Een goede moslim respecteert de door de samenleving geformuleerde wetten en probeert op constructieve wijze een bijdrage te leveren aan de binnen de samenleving aanwezige sociale omstandigheden.

De IUR, hoewel gevestigd in Rotterdam, heeft daarom in potentie een uitstraling naar heel Europa. Daarnaast heeft de universiteit als meerwaarde dat zij bijdraagt aan de diversiteit van het academisch onderwijs en onderzoek in Nederland. Deze twee kwaliteiten van de IUR zullen een effect hebben op de ontwikkeling van een multiculturele en multireligieuze samenleving.

Op het ogenblik heeft de IUR twee faculteiten, te weten de faculteit Islamitische Theologie en de faculteit Islamitische Kunst en Media. De eerste faculteit zal een aanzienlijke invloed uitoefenen op het ambt van imam, islamitisch geestelijk verzorger, en het werk van andere islam-deskundigen in de toekomst.

Imamopleiding aan de IUR

De islam in Nederland is een sociaal gegeven. Er zijn naar schatting ongeveer 380 moskeeën. Het overgrote deel van deze moskeeën heeft een imam in loondienst. In de overige moskeeën worden de taken van de imam door een vrijwilliger uitgevoerd.⁵ De taken die de imam vervult zijn ook aanzienlijk uitgebreid. Vandaar dat er, om de kwaliteit te waarborgen, een aantal specialisaties zijn waar te nemen. Onder de noemer 'imam' vallen niet alleen de voorgangers in de moskeeën, maar ook geestelijk verzorgers en/of islamitische raadsliden in dienst van penitentiaire inrichtingen, zorginstellingen en andere instellingen. In tegenstelling tot de imam in de moskee en de collega christelijk geestelijk verzorger worden imams in instellingen veelal op ad hoc basis aangetrokken. Instellingen stellen dat het werven van goed toegeruste imams en/of islamitisch geestelijk verzorgers als knelpunt moet worden gezien.⁶

Mede om dit knelpunt te helpen oplossen is de mogelijkheid om in Nederland een opleiding tot imam te volgen gestart. Immers, de meeste in Nederland werkzaam zijnde imams zijn noodgedwongen in het buitenland geworven, in Turkije of Marokko. In de meeste gevallen kan worden gesteld dat de imams over een adequate theologische opleiding beschikken. Wat er met de 'toerusting' wordt bedoeld is dat deze imams naast de theologische opleiding ook de Nederlandse taal machtig zijn en over voldoende kennis en ervaring beschikken om in de Nederlandse context maatschappelijke ondersteuning te bieden. Een dergelijk toegeruste groep imams zal in juni 2002 van de IUR afstuderen.

Hoewel in Nederland en daarbuiten gediscussieerd wordt over de rol die de imam moet hebben in verhouding tot de maatschappelijke participatie van moslims, is het opmerkelijk dat daarbij de mening van moslims amper is gepeild. Een gegeven is dat de imam geen deel uitmaakt van een hiërarchische organisatie zoals die van de christelijke kerk. Daar de imam in loondienst is van de moskee, bepaalt het bestuur van de moskee in veel gevallen wat er gebeurt. De mening van de imam is vaak ondergeschikt aan de mening van het bestuur. Dit heeft ook gevolgen voor de wijze waarop de imam participeert in het maatschappelijke leven. Dit is in de meeste gevallen direct het gevolg van hoe het bestuur van de moskee zich in het maatschappelijk leven opstelt.

De rol van de imam beperkt zich vaak tot religieuze taken, zoals het voorgaan in het gebed en leidinggeven aan discussiegroepen over het geloof. Binnen de geloofs-gemeenschap komt echter steeds nadrukkelijker naar voren dat ook op maatschappelijk terrein een inbreng van de imam wordt verlangd. Enerzijds staan moslims voor de vraag hoe zij binnen de Nederlandse samenleving op een constructieve manier

invulling kunnen geven aan de islamitische waarden. Aan de andere kant speelt een rol dat er in de islam een nauwe relatie bestaat tussen het geloof enerzijds en de maatschappelijke verantwoordelijkheid en de sociale rechtvaardigheid anderzijds.

Wat is het overheidsbeleid ten aanzien van imams?

Lange tijd heeft de Nederlandse overheid een beleid gevoerd dat gericht was op het gescheiden houden van de samenleving van Turkse en Marokkaanse gastarbeiders. Dit beleid heeft ertoe bijgedragen dat men zich vooral op de eigen groep heeft geconcentreerd. Zowel de overheid als de migranten gingen ervan uit dat het verblijf in Nederland van tijdelijke aard zou zijn. De rol van imams was dus beperkt tot de eigen groep en gericht op het gebeuren in het land van herkomst. Dit beleid en de oriëntatie van de groep liggen ten grondslag aan een aantal maatschappelijke problemen van vandaag de dag.

Niet zo lang geleden is de overheid gestart met een 'experiment' om een aantal imams als geestelijk verzorger in justitiële inrichtingen te laten werken. Ook werd er op projectbasis een imam aangetrokken om geestelijke zorg aan arrestanten in een tweetal politiebureaus in Amsterdam te bieden. Bij dat laatste project merkte de politie Amsterdam-Amstelland op dat er onder de arrestanten die met de imam hadden gesproken sprake is van een opmerkelijk lage recidive.

Hoewel de overheid erkent dat moslims die in aanraking komen met justitie baat hebben bij en een beroep moeten kunnen doen op geestelijke verzorging door een imam, is deze vorm van zorgverlening nog steeds niet structureel georganiseerd. Het resultaat van het 'verdeel en heers' beleid wordt vervolgens gebruikt als argument dat er binnen de moslingemeenschap geen 'representatief orgaan' van de grond is gekomen dat kan optreden als 'zendende instantie' voor het inzetten van imams.⁷

Omdat het minderhedenbeleid de meervoudige achterstandssituatie van migranten niet heeft kunnen wegwerken, is de overheid op zoek naar alternatieven, zoals het inzetten van imams op andere terreinen dan als geestelijk verzorger in penitentiaire instellingen. Dit was aanleiding om na te gaan in hoeverre de effectiviteit van het beleid vergroot kan worden door nadrukkelijker ook aandacht te besteden aan culturele en religieuze waarden.⁸ Als uitwerking van deze gedachtegang is in 1998 een notitie verschenen waarin een aantal scholings- en trainingstrajecten worden beschreven die kunnen bijdragen aan de toerusting van imams voor het vervullen van een maatschappelijke functie.⁹ Belangrijke aspecten voor het slagen van deze trajecten zijn dat het opleidingstraject toegesneden moet zijn op het niveau van de imam (maatwerk) en dat er oog is voor randvoorwaarden die uitval tegengaan.

Een imamopleiding of bijscholing

Het is zinvol om onderscheid te maken tussen perspectieven op de volledige imamopleiding en op de bijscholing van huidige imams. Om met het eerste te beginnen,

in september 1998 is de IUR met de colleges gestart. In tegenstelling tot bovengenoemde criteria die het opleidingstraject doen slagen, geldt hier dat de imamopleiding door de moslimgemeenschap gedragen en gewaardeerd moet worden. Gezien de aanmeldingen is de IUR in dit laatste in grote mate geslaagd. Een ander aspect dat belangrijk is voor het welslagen van een imamopleiding is dat het initiatief van moslims komt. Eveneens principieel zal voor inhoudelijke religieuze zaken – zoals het studieprogramma voor een imamopleiding of de representatie van de islam als godsdienst in Nederland – het initiatief van moslims zelf moeten komen. Hier liggen tevens uitgangspunten voor een integratiebeleid dat niet – zoals in sommige landen gebeurt – van buiten of van bovenaf wordt opgelegd, maar dat in overleg met de betrokkenen en hun organisaties gevoerd wordt. Dus er is geen verschil van mening met de heer Waardenburg, die dit ook in zijn WRR werkdocument stelt.¹⁰ Naast een volledige imamopleiding zal het noodzakelijk zijn om bijscholingstrajecten aan te bieden aan imams die reeds in Nederland werkzaam zijn, of aan imams die in het buitenland worden geworven om te werken in Nederland. Een notitie van Binnenlandse Zaken richt zich vooral op dergelijke trajecten die gericht zijn op oplossingen op de korte termijn. Ten behoeve van imams die reeds in Nederland werkzaam zijn, zijn kaders geschetst voor een algemene bijscholingscursus voor imams en voor een applicatiecursus voor geestelijk verzorgers en islamitische raadslieden. Ten aanzien van imams die in de toekomst in het buitenland worden geworven, wordt gedacht aan het aanbieden van een voorbereidingscursus in het land van herkomst en een introductieprogramma in Nederland, vergelijkbaar met reeds bestaande inburgeringstrajecten.¹¹

De rol die de overheid in het geheel speelt moet duidelijk zijn. Belangrijk is dat er afstemming plaatsvindt tussen overheid en een brede vertegenwoordiging uit de moslimgemeenschap. De overheid kan een stimulerende en faciliterende rol spelen ten aanzien van initiatieven uit de moslimgemeenschap waaraan vanuit maatschappelijke oogpunt belang wordt gehecht. De verantwoordelijkheid van moslimorganisaties is om met initiatieven die een aanzienlijke kans van slagen hebben te komen. Inderdaad zijn er verschillende dergelijke initiatieven in voorbereiding. Nu deze initiatieven steeds meer concrete vorm krijgen, is het belangrijk om een discussie te voeren om te voorkomen dat er overspannen verwachtingen worden gewekt, en om randvoorwaarden te creëren, die de bijdrage van de imam optimaal tot zijn recht laten komen. Het afgelopen jaar is de discussie in een stroomversnelling gekomen. Het denken van zowel de moslimgemeenschap als de overheid begint steeds duidelijkere vormen aan te nemen. Het is nu van belang om de verschillende ontwikkelingen op een rijtje te zetten en na te gaan welke concrete initiatieven het meest levensvatbaar zijn.

Er is een tekort aan imams die geestelijke verzorging kunnen geven. Moeten die imams naast hun religieuze taken ook nog worden opgezadeld met een maatschappelijke taak? Waarom moeten we imams inzetten voor het integratieproces? Ga je de beschikbare imams dan niet te zwaar belasten? De christelijke kerken houden zich

toch ook niet met dit soort werk bezig: protestantse en katholieke geestelijk verzorgers leggen zich juist steeds meer toe op vragen die zich specifiek met zingeving bezighouden. En zijn er eigenlijk niet al genoeg instellingen die zich bezighouden met maatschappelijk werk.¹² Nederland kent al geruime tijd maatschappelijk werk op levensbeschouwelijke grondslag. Moslims in Nederland zijn dit jaar voor het eerst in Den Haag begonnen met maatschappelijk activeringswerk. De nieuwe werksoort zal op zich een maatschappelijke beweging binnen de moslimgemeenschap in Nederland teweegbrengen. De rol van de imam moet tevens in het kader van dit gegeven bekeken worden.

Verder moet het opleiden of bijscholen van imams losgekoppeld worden van een representatief orgaan. Hoewel een dergelijk orgaan een rol kan spelen in het werven van participanten is de noodzaak om imams op te leiden en bij te scholen uiterst urgent geworden. Om te kunnen voortborduren op initiatieven uit de moslimgemeenschap zou het goed zijn dat bestaande initiatieven grondig geëvalueerd zouden worden en, afhankelijk van de uitkomst, waar nodig bijgesteld. Zoals reeds aangegeven zullen volgend jaar de eerste imams van de IUR afstuderen. Ongeacht hoe er over deze groep gedacht wordt, deze groep zal een belangrijke rol spelen in de noodzaak tot het ontwikkelen van een imamopleiding en/of bijscholingstrajecten.

1 WRR – *Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, Werkdocument*, J.D.J. Waardenburg Den Haag, mei 2001.

2 Syed Z. Abedin (1993), 'Muslim Minorities', Khaled Abou el Fadl (1994), *Islamic Law and Muslim Minorities*.

3 Syed Z. Abedin (1993), 'Muslim Minorities', Khaled Abou el Fadl (1994), *Islamic Law and Muslim Minorities*.

4 S.T.K. Damra (1997), *Muslims as citizens of European society*.

5 Nico Landman (1996), *Imamopleiding in Nederland*.

6 D. Kloosterboer en C. Yilmaz (1997), *Justitie, islam en de imam*.

7 Zie bijv. Jan Rath e.a. (1996), *Nederland en zijn islam*.

8 Ministerie van BiZa (1996), *Verslagen rondetafelgesprekken integratiebeleid*.

9 Ministerie van BiZa (1998), *Het integratiebeleid betreffende etnische minderheden in relatie tot hun geestelijke bedienaren*.

10 WRR – *Werkdocument*, J. Waardenburg, Den Haag, mei 2001

11 Ministerie van BiZa (1998), *Het integratiebeleid betreffende etnische minderheden in relatie tot hun geestelijke bedienaren*.

12 *nir* (1997), *Verslag conferentie Moslims en Geestelijke Verzorging*.

Suleyman Damra tells what the aims are of the new Islamic University Rotterdam.

Suleyman T.K. Damra is geboren in Turkije. Hij werd in 1986 doctorandus in de oosterse talen en culturen aan de Universiteit van Amsterdam. In 1979 behaalde hij het diploma voorbereidend wetenschappelijk onderwijs, lyceum in Turkije.

Hij richtte de Islamitische Universiteit van Rotterdam op in 1997; was van 1998-1999 conrector van dit instituut en vervolgens rector en is sinds 2000 voorzitter van het College van Bestuur van de IUR.

Hij werkte als consulent ouderenbeleid in Amsterdam in het Centrum Buitenlanders van 1993-1999 en was van 1986-1988 leraar islamitische culturen aan verschillende basischolen in Vlaardingeng.

Verder is hij de oprichter van de Turks-Islamitische Ouderenbond (TISBO) van de Nederlandse Islamitische Raad (NIR) in 1997; van de Nederlandse Islamitische Bond van Ouderen (NISBO) in 1995.

Christelijke identiteit en religieuze verscheidenheid

Een drie-enige benadering van het christelijk geloof kan ruimte scheppen in de Geest voor het recht doen aan de eigenheid van de andersgelovende.

In deze bijdrage ga ik uit van het feit dat het christendom een slechte naam heeft als het gaat om het recht doen aan religieuze verscheidenheid. In de loop der eeuwen is de opdracht die Jezus aan het slot van het evangelie volgens Matteüs aan zijn leerlingen gaf, 'Ga en maak alle volkeren tot leerling; doop hen in de Naam van de Vader, de Zoon en de heilige Geest' opgevat als een aansporing om de vele culturen en religies te bekeren tot het christendom. Daarbij zag met name de Rooms-Katholieke Kerk zich als de enige ware moederkerk onder wier rokken alle verloren zielen verzameld zouden moeten worden. Deze opvatting komt niet alleen in de oude zegswijze *Extra Ecclesiam nulla salus* (buiten de Kerk is er geen heil) tot uiting, maar wordt ook heel recentelijk nog ingeprent in het document *Dominus Iesus* van de Vaticaanse Congregatie voor de geloofsleer.¹

Het geloof ter sprake brengen

De Romeinse congregatie staat daarin niet alleen. Onlangs moest ik op een bezinningsdag voor lokale interreligieuze organisaties, georganiseerd door de Raad van Religies en Levensbeschouwingen, vanuit de christelijke theologie een inleiding houden over het vraagstuk of alle religies gelijkwaardig zijn. Mijn bijdrage werd voorafgegaan door een drieluik waarin een moslim, een christen en een hindoe gevraagd werden te spreken over de vraag, wat het samenleven met andersdenkenden hun gedaan had. De organisatoren hadden aan SKIN, een organisatie van allochtone christenen in Nederland, gevraagd een spreker te leveren. En zo gebeur-

de het dat een Ghanese dominee het lichtelijk verbouwereerde publiek kwam vertellen dat het concept interreligieuze dialoog, bedoeld om een atmosfeer te scheppen waarin men elkaar beter verstaan kan, in theorie wel prachtig klinkt maar in de praktijk niet mogelijk is. Zulk een dialoog is namelijk in zijn opvatting onmogelijk zonder radicale veranderingen aan te brengen in de geloofsopvattingen van de gesprekspartners. En dat is voor een bijbelse christen niet acceptabel: we kunnen met anderen samenwerken inzake sociale vraagstukken, maar ons geloof is onbespreekbaar. Zouden wij dit ter sprake stellen, dan zouden we verraad plegen aan de bovengenoemde grote zendingsopdracht van de Heer zelf. We moeten anderen als mensen respecteren, maar met hen geen geloofsgesprek aangaan. Het enig mogelijk gesprek is de verkondiging van het evangelie.

Gelukkig geven de zojuist genoemde voorbeelden een eenzijdige kijk op de omgang van christenen met religieuze veelkleurigheid; de geschiedenis van missie en zending leert dat er naast modellen die leerden dat de culturele eigenheid van de ontvangers vernietigd moest worden om hen geschikt te maken voor het evangelie, andere modellen in zwang waren die zeiden dat het evangelie alleen maar vrucht kon dragen als het ook werkelijk zou ingaan in de culturele leefwereld van de ontvangers. Het meest werkzaam was wellicht nog het model van de 'aanknopning-in-tegenspraak', waarbij men weliswaar uitging van de basisbeginselen van de ontvangende cultuur, maar deze tegelijk wilde zuiveren om ze voor missie en zending geschikt te maken. Het was als het ware een praktische uitwerking van de manier waarop men zich de verhouding van natuur en genade dacht volgens klassiek scholastiek model: de genade vernietigt de natuur niet, maar veronderstelt en vervolmaakt deze.

Mijn bijdrage gaat echter niet over de geschiedenis van missie en zending, doch over de manier waarop hetzelfde probleem van de verwoording van de christelijke identiteit te midden van de vele culturen en godsdiensten speelt in de huidige christelijke theologie van de godsdiensten. Daarbij wil ik in het bijzonder ingaan op een trinitarisch model dat recht tracht te doen aan beide polen: christelijke identiteit en religieuze verscheidenheid.

Is de religieuze verscheidenheid door God gewild?

Het document *Dominus Iesus* wil duidelijk maken dat de zendingsopdracht van Jezus aan zijn apostelen nog steeds actueel is, omdat nog niet alle volkeren tot leerlingen van Jezus Christus gemaakt zijn. Aan het begin van het derde millennium moet deze zendingsopdracht daarom nog eens opnieuw onder de aandacht gebracht worden, zo meent de Congregatie voor de geloofsleer, zeker nu er een aantal tendensen bestaan in de christelijke theologie die een dergelijke zendingsopdracht zouden kunnen ondermijnen. Deze tendensen worden samengevat met de term 'relativisme': 'Het voortbestaan van de missionaire verkondiging van de Kerk wordt in onze tijd in gevaar gebracht door relativistische theorieën, die de religieuze pluraliteit niet alleen *de facto* maar ook *de jure* (of principieel) willen rechtvaardigen.'² Hierna volgt nog een hele opsomming van relativistische zienswijzen en een weerlegging daarvan, maar

het kernpunt is eigenlijk aan de orde gesteld in de woorden 'de jure'. Dat religieuze veelkleurigheid een feit is, daarover is iedereen het wel eens. Maar het is de vraag hoe we dit feit theologisch moeten duiden. Is het feit dat de meerderheid van de mensheid geen christen is – en dat ook waarschijnlijk wel niet zal worden – een probleem dat zo snel mogelijk moet worden opgelost door een verdubbeling van het zendingselan? Of is het zo dat deze verscheidenheid aan religies onderdeel vormt van Gods schepping en dus wellicht door God zo gewild is? Ondanks de schijn van het tegendeel zijn er in de gezaghebbende teksten van jodendom, christendom en islam enkele aanwijzingen te vinden voor de laatste mogelijkheid: denk aan het verhaal van de toren van Babel of het verhaal van Pinksteren waar ieder Petrus door de Geest in zijn eigen taal hoorde spreken. Maar de meest krachtige verdediging van religieuze veelkleurigheid is toch wel in de koran te vinden: 'En als God het gewild had, zou Hij jullie tot één gemeenschap gemaakt hebben, maar Hij heeft jullie in wat jullie gegeven is op de proef willen stellen. Wedijvert dus in goede daden.'³ In deze visie zijn de culturele en godsdienstige verschillen tussen mensen door God gewild als een middel om hen nieuwsgierig te maken naar elkaar en aldus te wedijveren in dienst aan God.

Bij twee Belgische theologen (een Vlaming en een Waal) vond ik deze nadruk op religieuze verscheidenheid als uitdrukking van Gods wil terug. Edward Schillebeeckx stelt de vraag 'of het pluralisme van godsdiensten een *feitelijk* dan wel een *principieel* verschijnsel is', en hij geeft daarop het antwoord dat 'de veelheid van godsdiensten niet een nodig op te heffen kwaad is, maar veeleer een door allen te verwelkomen, bevruchtende rijkdom' omdat niemand de volheid van Gods rijkdom voor zichzelf alleen kan opeisen: God is te rijk om in zijn volheid door één bepaalde en beperkte religieuze ervaringstraditie uitgeput te kunnen worden.⁴ Meer recent heeft de in Rome werkzame jezuïet Jacques Dupuis op grond van zijn jarenlange ervaringen in India hetzelfde gezegd. Omdat hij zijn theologische stellingname uitbouwt tot een christelijke theologie van het religieus pluralisme, wil ik op zijn gedachten in het volgende wat nader ingaan.⁵

Dupuis: recht doen aan identiteit en verscheidenheid

In de christelijke theologie van de godsdiensten wordt dikwijls een drietal benaderingen onderscheiden.⁶ De benadering die in de geschiedenis dominant geweest is, en die het christendom de slechte naam bezorgd heeft waarover ik zojuist sprak, wordt doorgaans exclusivisme genoemd. Deze benadering is al eerder ter sprake gekomen bij monde van de Ghanese dominee: interreligieuze dialoog heeft geen zin wanneer dit betekent dat de christen zijn geloof ter sprake zou moeten brengen, want het geloof in Jezus Christus als weg naar Gods heil voor de hele wereld kan niet ter discussie staan. Binnen de rooms-katholieke traditie kent deze benadering nog een variant waarin de Kerk als enige weg tot het heil gezien wordt. In beide gevallen zetten christenen die deze benadering voorstaan al hun kaarten op het instandhouden van de christelijke identiteit, en zij willen deze niet verwaterd zien door een

begin van openheid naar andere religieuze tradities. Men kan met andere mensen samenwerken in praktische zaken, maar geloofszaken zijn onbespreekbaar. De tweede benadering wordt doorgaans inclusivisme genoemd, omdat hier de centrale positie van Jezus Christus als verlosser van de hele mensheid overeind blijft, maar tegelijk de mogelijkheid wordt opgehouden dat Jezus Christus als heiland ook in andere religieuze tradities werkzaam kan zijn. Op deze wijze worden andere godsdiensten als het ware ingesloten in het christelijk model van heil-in-Christus. De derde benadering is van mening dat men hierdoor nog te weinig recht doet aan de eigenheid van andere religies, en stelt dat verschillende godsdiensten in beginsel gelijkwaardige wegen zijn tot het heil van God. Deze benadering wordt doorgaans de pluralistische benadering genoemd.

Terwijl het exclusivistische standpunt dominant geweest is in grote delen van de geschiedenis van het christendom, wordt het debat in de hedendaagse christelijke theologie van de godsdiensten vooral gevoerd tussen voorstanders van de inclusivistische en van de pluralistische benadering. Dupuis tracht in zijn boek een tussenpositie in te nemen omdat hij beide benaderingen eenzijdig vindt. Van het inclusivistische standpunt vindt hij dat dit nog te zeer gevangen blijft in een eenzijdige nadruk op de christelijke identiteit die wordt vastgehecht aan de persoon van Jezus Christus als Woord en Zoon van God. Hoewel Dupuis zich in deze hoogkerkelijke christologie kan vinden, is hij toch van mening dat God zijn Woord niet alleen in Christus aan de mensheid geopenbaard heeft, maar dat dit Woord zich net als de Geest van God op velerlei plaatsen en tijden in de wereld openbaart. Verder is hij van mening dat het uiteindelijk heilsperspectief niet de Kerk kan zijn, maar enkel het Rijk van God dat Jezus verkondigde. En hoewel er een nauw verband is tussen dit Rijk en de persoon van Jezus, en tussen Jezus en de kerkelijke traditie die zich op Hem beroept, is het toch mogelijk de religieuze tradities te zien als elkaar aanvullende wegen die uiteindelijk samenkomen in het eschatologisch perspectief van het Rijk van God.

Tegen de pluralistische positie heeft Dupuis juist het bezwaar dat deze te zeer voorbijgaat aan de christelijke identiteit waarvoor toch de persoon van Jezus Christus als Gods heil voor de wereld centraal staat. Vanuit zijn jarenlange ervaring met cultuur en theologie in India, wijst Dupuis hierbij op de neiging van veel Aziatische denkers om het historische te zien als relatief oppervlakkig: wat telt is de eeuwige waarheid die uiteindelijk voor mensen onkenbaar is, en die zich nooit restloos in een concrete historische gebeurtenis kan uitdrukken. Maar het is, zo werpt hij tegen, eigen aan het christendom om te stellen dat God zich juist wel definitief en beslissend heeft laten zien in de persoon Jezus van Nazaret; je mag dus geen al te grote scheiding maken tussen de concrete mens Jezus van Nazaret en de abstracte Christus van het geloof. Een dergelijke denkwijze leidt er al snel toe dat Jezus beschouwd wordt als één van de vele mogelijke gezichten van het goddelijke. Zo'n benadering mag dan in het hindoeïsme gebruikelijk zijn, de christelijke identiteit wordt er onvoldoende mee tot uitdrukking gebracht.

Is het dan mogelijk om de voordelen van beide benaderingen te combineren, zodat er een denkwijze ontstaat die zowel recht doet aan de christelijke identiteit als aan de

verscheidenheid van godsdiensten? Dupuis meent dat dit mogelijk is en hij kiest hiervoor, in navolging van onder anderen Karl Rahner, het model van de christelijke triniteit. Een trinitarische benadering binnen de christelijke theologie van de godsdiensten is in staat om recht te doen zowel aan de historisch unieke plaats van Jezus Christus binnen het christelijk geloof als de bron van heil voor alle mensen, als aan de universele werking van het Woord en de Geest van God in de vele culturen en religies der mensheid. Op deze manier, in een 'inclusivistisch pluralisme' denkt Dupuis christelijke identiteit en recht doen aan religieuze verscheidenheid met elkaar in evenwicht te kunnen houden.⁷

De horizon van de dialoog: eenheid of respect?

De theologische poging van Dupuis om identiteit en verscheidenheid in balans te brengen is zeker interessant en waarschijnlijk binnen een christelijke theologie van de godsdiensten de best mogelijke optie. Daarbij maakt Dupuis gebruik van een methode die voor lezers van dit tijdschrift wellicht interessant is, omdat hij de theologie van de godsdiensten presenteert als een nieuwe manier om te theologiseren in een religieus plurale context. In dit opzicht zijn het eigenlijk de Aziaten die deze vorm van theologie naar Europa hebben gebracht, en niet andersom; Dupuis is dus een exponent van de beweging van 'omgekeerde missie' die in dit tijdschrift reeds eerder aan de orde geweest is.⁸ Maar tegelijk vraag ik me af of een dergelijke vorm van theologiseren niet te abstract blijft omdat het uiteindelijk gedomineerd blijft door het perspectief van de christelijke theologie. De vraag hoe we vanuit het christendom over de andere godsdiensten moeten spreken is weliswaar belangrijk, maar het is toch uiteindelijk een vraag die in de interreligieuze dialoog secundair is. Is het niet veel belangrijker om recht te doen aan de eigenheid van de ander? Dit is een vraag die missiologen als mensen van de praktijk terecht aan systematische theologen als Dupuis en mij stellen.

Het valt mij in ieder geval op dat bij veel theologen die de interreligieuze dialoog een warm hart toedragen, toch vaak een overkoepelend eenheidsmodel gezocht wordt, een basiswaarde waaraan alle gesprekspartners zouden moeten voldoen. Zo stelt de Canadese theoloog en godsdienstwetenschapper Wilfred Cantwell Smith dat wij eigenlijk ten onrechte van godsdiensten in het meervoud spreken. Er is naar zijn inzicht eigenlijk maar één godsdienst, en dat is de religie van de mensheid. Deze religie gaat uit van een basisvertrouwen in de bron van de werkelijkheid waarin wij leven. Dit basisvertrouwen noemt Cantwell Smith *faith*, en hij onderscheidt het van *beliefs*, concrete opvattingen of praktijken waarin dit basisvertrouwen tot uiting komt. Wat wij religies of godsdiensten noemen, zijn volgens hem niets anders dan verschillende tradities verbonden met specifieke *belief systems* binnen deze éne godsdienst.⁹ Ook de Amerikaanse oecumenische theoloog Leonard Swidler meende, toen hij in 1984 één van de eerste conferenties over interreligieuze dialoog organiseerde, dat er een soort eenheidsbeschouwing mogelijk zou moeten zijn, waarin de veelheid van feitelijke religies in een soort universele harmonie gebundeld zou kunnen wor-

den.¹⁰ Ditzelfde idee speelt door in een wellicht wat bekendere poging om tot zo'n universele basis te komen, de idee van een wereldethos. Terwijl Leonard Swidler werkte aan een universele verklaring van een wereldwijde ethiek, parallel aan de universele verklaring van de rechten van de mens, ontwikkelde de Zwitserse oecumenicus Hans Küng zijn model van een wereldethos: een stelsel van fundamentele morele waarden en houdingen dat de basis moet vormen voor een wereldwijde vrede tussen de godsdiensten en de volkeren.¹¹ In beide gevallen was het de bedoeling om tot een universeel soort gespreksplatform te komen, en in beide gevallen ging de discussie vervolgens over de vraag of dit niet leidt tot een zelfde westerse dominantie als het geval is bij de globale export van McDonalds en Coca Cola. Met andere woorden: gaat het hier niet opnieuw om een vorm van westers imperialisme?

De discussies die ik hier oproep zijn ingewikkeld. Aan de ene kant gaat het over de vraag van globalisering en de waarde van culturen. Aan de andere kant gaat het over de vraag van centralisme en pluriformiteit, niet alleen binnen het wereldchristendom, maar ook in de filosofische kijk op de wereld die daaraan ten grondslag ligt. Kort gezegd: is het nodig om een gespreksbasis te hebben als een soort gemeenschappelijke taal die beide partners in de interreligieuze dialoog met elkaar verbindt? Of is het juist nodig om in te zien dat mijn gesprekspartner een andere taal spreekt, een taal die ik uiteindelijk niet in de finesses versta? In de theologie van de godsdiensten is er in ieder geval vanuit een postmoderne opvatting kritiek gekomen op de pluralistische benadering: ook deze benadering gaat uit van een eenheidsconcept, en doet daarmee geen recht aan de fundamentele verschillen tussen religies. Toegepast op de heilsvraag: het is nog maar de vraag of het bij verschillende godsdiensten uiteindelijk om hetzelfde heil gaat; wellicht is er sprake van fundamenteel verschillende opvattingen van heil.¹² Als dat zo is, dan lijkt respect voor de andersheid van de ander een veel betere basis voor interreligieuze dialoog dan een streven naar eenheid. Kort gezegd: streven naar eenheid roept agressie en fundamentalisme op. Alle mensen moeten eigenlijk eender worden, en dat willen ze niet omdat ze bang zijn dat ze dan hun eigenheid kwijtraken. Wat dan? Mijn suggestie is: geniet van de verscheidenheid, en respecteer elkaar in die verscheidenheid. Want alleen respect voor het verschil is een gezonde basis voor dialoog; is er geen verschil, dan is dialoog onzinnig geworden.

De grenzen van het westerse christendom en het waaien van de Geest

Ik realiseer me dat dit pleidooi voor verscheidenheid een radicale koerswijziging zou betekenen binnen een christelijke theologie van de godsdiensten. Terwijl Dupuis in navolging van Schillebeeckx de veelheid van godsdiensten in verband brengt met de veelkleurigheid van Gods schepping, blijft hij tegelijkertijd, mede door zijn traditionele christologie, heel voorzichtig bij de uitwerking van deze visie. Is het dan wel mogelijk om vast te houden aan de kern van het christelijk geloof, namelijk dat God zich in Jezus Christus op onnavolgbare wijze geopenbaard heeft tot heil van alle

mensen, en tegelijk los te breken uit het eenheidsdenken dat alle heil met Christus in verband wil brengen? Ik denk dat dit kan door veel sterker de functie van de Geest te benadrukken als een openbaring van God die niet in tegenspraak kan zijn met Gods openbaring in Christus, maar tegelijk ook niet in het verlengde daarvan hoeft te liggen. Juist die visie maakt de andersheid van de ander in dialoog interessant, want zij gelooft dat de Geest mij in andere godsdiensten en andere mensen iets nieuws over God en diens meervoudige heilsaanbod leert.

Bij het nadenken over deze visie realiseer ik me dat het gaat om een brug-in-aanbouw naar andersgelovigen, een brug die mogelijk nog niet betreden kan worden omdat deze al snel gevoeld wordt als bedreiging voor de christelijke identiteit, waarover de Congregatie voor de geloofsleer zo ijverig waakt. Tegelijk is het mijn overtuiging dat dit respect voor verscheidenheid binnen de christelijke traditie zelf tot uiting komt in de vele culturen waarin dit geloof wordt beleefd, bezongen en in praktijk gebracht. Één van de meest uitdagende verschijnselen aan het begin van dit nieuwe millennium is mijns inziens het feit dat het zwaartepunt van de christelijke traditie geleidelijk verschuift van het Noorden naar het Zuiden, zodat de Europese inculturatie geleidelijk aan invloed gaat verliezen.¹³ Het is deze angst voor verlies aan invloed die mensen zich doet vastklampen aan hun identiteit. Maar het is de Geest van God die van oudsher wordt bezongen als een invloed die losmaakt wat is versteend en zo bouwt aan een polycentrische wereldkerk.¹⁴ Bij een kerk die niet langer één normerende inculturatie kent, maar door toedoen van de Geest de woorden van God in meerdere talen weet te verstaan (Hand. 2:8), past ook een visie op dialoog waarin niet het behoud van het eigene vooropstaat, maar de vreugde om de andersheid van de gesprekspartner. Deze vreugde is uiteindelijk gebaseerd op het vermoeden dat God zich door de ander op een nieuwe manier aan ons doet kennen.

1 Zie het korte dossier in *Wereld en Zending* 30 (2001) nr. 1, pp. 106-108.

2 *Dominus Iesus* nr. 4 in de vertaling van F. van Voorst tot Voorst s.j., verschenen in *Een twee een kerkelijke documentatie* 28 (2000) nr. 5, pp. 3-19.

3 Koran 5,48 in de vertaling van Fred Leemhuis. Vergelijk P. Valkenberg, 'Vreugde aan de verscheidenheid: een bijdrage van religies aan de multiculturele samenleving', in J. Gruppelaar / J.-P. Wils (red.), *Multiculturalisme* (CEKUN boekenreeks 3), Best 1998, pp. 85-103.

4 E. Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1989. De citaten staan op de bladzijden 183-186.

5 Jacques Dupuis s.j., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll N.Y. 1997. Dat de theologische stellingnamen in dit boek soms op gespannen voet staan met het standpunt dat in *Dominus Iesus* wordt ingenomen, blijkt wel uit de op 19 januari gepubliceerde *Notificatio* van de Congregatie voor de geloofsleer over dit boek. Deze tekst is te vinden via de website van het Vaticaan: www.vatican.va

6 Voor een eenvoudige presentatie van deze modellen kan men terecht bij P. Valkenberg, 'Jezus Christus ter discussie: een bijdrage vanuit de theologie', in *Begaanbare wegen: christologie en dialoog*, Kampen 1998, pp. 53-80.

7 Zie met name de slotbeschouwing in *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, pp. 385-390; ook zijn bijdrage 'Trinitarian Christology as a Model for a Theology of Religious

Pluralism', in *The Myriad Christ: Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, eds. T. Merrigan and J. Haers, Leuven 2000, pp. 83-97.

8 Zie *Wereld en Zending* 25 (1996) nr. 2. Een verantwoording van zijn methode geeft Dupuis in de inleiding van zijn boek *Toward...*, pp. 13-19.

9 Zie W.C. Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, Basingstoke and London 1981.

10 Zie L. Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll N.Y. 1987.

11 Zie L. Swidler, 'Toward a Universal Declaration of a Global Ethic', in id. (ed.), *Theoria Praxis: How Jews, Christians, and Muslims Can Together Move from Theory to Practice*, Leuven 1998, pp. 201-213; *Erklärung zum Weltethos: die Deklaration des Parlaments von Weltreligionen*, Hrsg. H. Küng / K.-J. Kuschel, München / Zürich 1993.

12 Zie S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion*, Maryknoll NY 1995; id., 'The Depth of the Riches: Trinity and Religious Ends', *Modern Theology* 17 (2001), pp. 21-55.

13 Zie K. Bediako, *Christianity in Africa: the Renewal of a non-western Religion*, Edinburgh 1995.

14 Ik ben op dit punt schatplichtig aan Johannes A. van der Ven, 'Contemporary Christian Theology in a Secularized Society', *Bulletin ET* 9 (1998) 199-219; Robert J. Schreiter, *Theologie en cultuur in een nieuw millennium*, Nijmegen 2001.

A widening of the Trinitarian approach to Christian theology of religion could do justice to the otherness of the partner in dialogue by enjoying variety as made possible by the Spirit.

Dr. W.G.B.M. (Pim) Valkenberg (Tilburg 1954) is universitair hoofddocent aan de theologische faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen op het gebied van de dogmatische theologie, in het bijzonder de theologie van de godsdiensten. In zijn onderzoek houdt hij zich in het bijzonder bezig met modellen van interreligieuze communicatie tussen joden, christenen en moslims, en de gevolgen daarvan voor de christelijke identiteit.

Ontmoeting als zoektocht naar gezamenlijke waarden

Gaat het in het jodendom, het christendom en de islam om dezelfde God? Ja, zegt de Koran. Het universele gaat aan het particuliere vooraf. En verder bewijzen de onheilswegen van de islamtraditie niet dat de koran daarvan de oorzaak is, zoals Jezus ook niet de oorzaak was van de Inquisitie.

Bij gelegenheid van het islamitische feest van het Verbreken van de vasten ('*Id al-Fitr*'), stuurde paus Johannes-Paulus II in 1991 de moslimgemeenschap zijn beste wensen toe. Daarbij citeerde hij een brief die de middeleeuwse paus Gregorius VII stuurde naar de emir Al-Nâsir, waarin het volgende gezegd werd: '*De almachtige God verlangt dat alle mensen zouden gered worden, en niemand zou vergaan... Met de liefde tot Hemzelf, waardeert Hij niets meer dan de liefde tot de naaste*'. Dat God alle mensen tot heil roept, is voor de christen het fundament voor een radicaal respect voor elke mens ter wereld, welke zijn culturele, politieke of nationale achtergrond ook moge zijn. Voor een moderne mens is elk exclusivistisch wereldbeeld trouwens uitgesloten: de universele rechten van de mens zijn in deze eenentwintigste eeuw het sluitstuk voor een humanere wereld. De vooropstelling van de universele roeping tot heil is een conditio sine qua non van authenticiteit geworden voor godsdienstige bewegingen, welke hun particuliere geschiedenis ook moge zijn. Het is ook de voorwaarde voor een respectvolle ontmoeting van mensen van verschillende culturele achtergronden.

De vraag die zich stelt is dan ook of islam deze universele heilsgerichtheid bezit. In een recent onderzoek naar de fundering van een niet-exclusivistische islamitische theologie, verwees een Franse islamologe, Geneviève Gobillot, naar de gekende Tunesische theoloog Muhammad Talbi, en zijn interpretatie van het begrip *fitra* dat vervat ligt in een voor moslims zeer bekende Traditie. Het is een Hadieth die zegt

dat elke mens geboren wordt met een natuurlijke aanleg tot het moslimzijn; een Traditie die onder meer voorkomt in de traditieverzameling van Boekhârî: '*Naar Aboe Hoerajra: De Gezant Gods heeft gezegd: Ieder kind wordt geboren met een aanleg tot de 'fitra' en het zijn zijn ouders die het tot jood of christen of heiden maken...*'.

Met Talbi denk ik niet dat deze Traditie wil zeggen dat de mens door geboorte eigenlijk deel gaat uitmaken van een particuliere gemeenschap of religieuze groep, dat de nieuwgeborene in die zin 'moslim' zou zijn. De Traditie gebruikt trouwens niet de term *islam*, maar gebruikt de term *fitra*. En dat betekent dat elk kind wordt geboren *volgens het plan van God*, en niet zoals dikwijls wordt gezegd 'dat het kind als moslim wordt geboren'. Men begrijpt deze Traditie dan in die zin dat *elke mens door God geroepen is tot heil*. Of zoals Talbi het zegt: Het kind wordt geboren naar de oorspronkelijke natuur van de mens waarbij hij bij de geboorte van Godswegen een geestelijk licht in zich draagt. Dát is de aanleg elk kind door God gegeven. In dat geval is ook niemand door geboorte uitgesloten van dat heil, integendeel. Dus ook niet omwille van de natie waarin men wordt grootgebracht, nog het ras, noch de sociale rang, noch de klasse. Het statuut van het menszijn overstijgt elke culturele of identitaire differentiatie. De eenheid van de Scheppende God sticht de universaliteit van het heil.

Een tijd geleden, op een vrijdagmiddag in een volkswijk van Ghiza (Egypte), werd mijn aandacht getrokken door de zachte, jonge stem van een predikant, de *kbatieb*, waarvan de vrijdagspreek door een luidspreker over de hele wijk te beluisteren was. Zijn Arabisch was mooi, maar het meest fascinerende was wel wat hij zei. Hij maakte het onderscheid tussen de *Oekboewa al-'amma*, de algemene broederlijkheid van de mensen, die éérs kwam, en daarna de *Oekboewa al-khâssa*, de particuliere broederlijkheid van de moslims.

In zo'n perspectief ziet islam in zijn geloof in het strikte monotheïsme eerst en vooral de eenheid van God voor alle mensen. De eenheid van God fundeert de eenheid van alle mensen en hun gelijkwaardigheid. De moslim die dat geloof deelt waardeert de ander dan ook als mens en niet omdat hij moslim zou zijn. Alle mensen die nu op aarde leven worden daarbij betrokken, maar ook alle mensen vanaf de eerste mens. Vandaar dat islam principieel elk kastensysteem afwijst, alsook elk racisme, standen- of klassenonderscheid op basis van cultuur of ideologie. Voor moslims is God een universele God en de godsdienst – de eredienst aan God – dus een zaak van alle mensen.

Dikwijls stellen joden, christenen en moslims zich de vraag of hun God wel dezelfde ene God is. Of zij het niet over 'een andere god' hebben. Voor wat de christenen en joden betreft, de mensen die zich door de bijbel laten leiden, zegt de koran duidelijk het volgende: 'Onze God en jullie God zijn één. En wij geven ons over aan Hem...' (Koran 29, 46). Het universele gaat het particuliere vooraf.

Wie heil zegt, bakent ook een weg af die ernaartoe voert; hij stelt zich tegelijkertijd ook op tegen onheil en bestrijdt onheil. Ik ben ervan overtuigd dat op dit punt gelovigen onverzettelijk moeten blijven: het mensonwaardige kan God niet worden toegeschreven, noch het vernietigende intolerabele; men kan het zijn wil niet toeschrijven wie dan ook uit die menselijke waardigheid uit te sluiten. Elk Absolute dat dit attriboot zou missen moet als idolatrie worden ontmaskerd. Als één van de fundamentele criteria van religieuze authenticiteit geldt dan ook die heilsgerichtheid; wordt er een fundamentele onheilsgerichtheid ten overstaan van de ene of andere mens geproclameerd, op welke basis dan ook, dan kan onmogelijk van religieuze authenticiteit sprake zijn.

Wanneer we de geschiedenis bekijken, dan blijkt dat tot voor kort deze universaliteit van het heil zodanig exclusivistisch te zijn verstaan, dat het bijna als een kenmerk van de godsdiensten lijkt dat ze elkaar 'moesten' bekampen in *djihaad* of kruistocht. Het is dan ook geen kleine verdienste van de zogenaamde 'moderniteit' of 'globalisatie' dat velen opnieuw zijn gaan nadenken over de diepere gronden van de universaliteitsclaim die ze in zich droegen, en de nefaste gevolgen die dat met zich meebracht.

De nauwere contacten die heden ten dage mogelijk zijn hebben vele mensen de ogen geopend; en vooral dan de 'ogen' van het hart en de geest. Het valt op hoe de vooraanstaande Franse islamoloog Louis Massignon heil van Godswege heeft ervaren in de islamitische gastvrijheid, op een moment van doodsgevaar, toen hij aan de rand van de fysische en mentale ineenstorting stond ergens verloren in het Midden-Oosten, en daar werd opgevangen. Als in een flits heeft hij de religieuze authenticiteit van de islamitische geloofshouding gepercipieerd in 'het medeleven', *compassio – rabma*, het transcenderen van zichzelf in het opnemen van de onbekende, die als 'vreemde' naar u toekomt. Als grondintuïtie heeft Massignon dit zijn leven lang meegedragen en uitgedrukt in zijn immens oeuvre. Gastvrijheid werd echt 'verwelkomen', 'wel-willendheid' – het 'wel' en wee van de andere mee beleven en hem *wel*-zijn bieden: dé vorm van ontmoeting bij uitnemendheid.

Dit medeleven vindt men ook terug in het meest essentiële attriboot van God, de *Rabma*, zijn barmhartigheid. Elke soera van de koran begint trouwens 'In de naam van Allâh, de barmhartige Erbarmer', *al-Rabmaan*, *al-Rabiem*. Gastvrijheid en medeleven zijn aldus de transparantie van dat 'goddelijk licht' dat in de gelovige tot ontplooiing komt. Deze echte, diepere ontmoeting, van de moslim als moslim, onthult dan ook veel meer dan alle mediaprogramma's over islam samen, de diepere dimensie van het moslimgeloof, het geestelijk licht dat volgens Talbi elke mens in zich draagt, maar dat zich in de moslimgelovige op een bijzondere wijze ontplooit – zoals dat trouwens bij de christen het geval is, of zou moeten zijn.

En hier komen wij aan een tweede aspect van deze beschouwingen omtrent islam en

christendom, ontmoeting van gezamenlijke waarden. Hoe structureert zich bij de moslim deze geloofsact?

Fundamenteel in de geloofsact van de moslim is het bewustzijn van radicale afhankelijkheid ten overstaan van God. De mens is relatief tot de Schepper. Zelfvoldaanheid en zelfgenoegzaamheid zijn gewoon absurd. De act van 'islam' is dan ook de erkenning van die relatie tot God. Dit zich 'overgeven' aan God is het moslimzijn. En de moslim weet dat deze houding God behaagt, en dat God dit als een 'verbond' tussen Hem en de mens goedacht: de koran zegt trouwens dat 'God jullie verbond met Hem aanvaardt, als jullie maar gelovig zijn' (Koran 57, 8). Deze 'onderwerping aan God' wordt de moslim door de autonomiegezinde westerling trouwens dikwijls als een kwaad aangewreven. Maar de gelovige moslim vindt in die gelovige houding rust, 'vrede-salaam', ontvankelijkheid voor de gaven des levens en dankzegging. Zich vertrouwend verlaten op God kan hij de moeilijkste situaties van het leven aan, zonder revolve of depressie. Hij is zich fundamenteel bewust van 'voorgegevenheid' en weet dat hij zichzelf uiteindelijk niet toebehoort. De radicale moslimtheoloog Mawdoedi concludeert daaruit dat niet alleen de rechten van God en van de mensen, maar ook het respect voor het eigen leven en voor de natuur daar als het ware natuurlijkerwijze uit voortspruiten.

Deze, wat ik zou noemen, 'mystieke' kenmerken van de act van islam, die de bijbelse grondhouding van geloven mijns inziens helemaal niet vreemd zijn, verwijzen direct naar wat ik dan noem de 'ethische' kenmerken van de act van islam. De koran dwingt de eerlijke toehoorder zichzelf en de maatschappij waarin hij leeft ter discussie te stellen. Hij wordt radicaal geconfronteerd met de vraag of hij zich ten overstaan van zijn medemens niet zelfgenoegzaam gedraagt:

Soera 107, verzen 1-3: *Heb je hem gezien die de godsdienst loochent? Dat is hij die de wees wegduwt en er niet op aandringt de behoeftige voedsel te geven...*

Soera 96, verzen 6-8: *Welnee, de mens is onbeschaamd, dat hij zich behoefeloos waant; maar tot zijn Heer is de terugkeer...*

Soera 92, verzen 5-11: *Hij dan die geeft en godvrezend is en aan het allermooiste gelooft, hem leggen Wij een gemakkelijke taak op. Hij dan die gierig en zelfgenoegzaam is en die het allermooiste loochent, hem leggen Wij een moeilijke taak op. Zijn bezit baat hem niet als hij in de afgrond stort...*

Zoals hier in deze soera, komen we vier keer in de koran het werkwoord *istaghna* tegen, dat volgens het woordenboek van Kazimirski wil zeggen 'voldoende rijk zijn, of zich voldoende rijk wanen dat men de anderen kan missen of iets kan missen; vandaar: geringschatten of zich minachtend voordoen.' Vandaar dat Leemhuis de verzen 6 tot 8 van soera 96, vertaalt door: 'De mens is onbeschaamd, die zich behoefeloos waant; maar tot zijn Heer is zijn terugkeer.'

Op deze grondhouding heeft de koran dan zijn geboden gebaseerd, die men de fundamentele geboden kan noemen van de koran. Hier ingekort, vinden we ze uitvoerig in soera 19, verzen 22-39:

'En jullie mogen jullie kinderen niet doden uit vrees voor armoe.'

'En geef je naaste wat hem toekomt en ook de behoeftige en wie onderweg is {d.i. de vreemde die op reis is}.' *'Wees echter niet verspilzuchtig.'*

'Wees goed voor de ouders; of nu een van tweeën of allebei bij jou de ouderdom bereiken, zeg dan niet: "Foei" tegen hen, bejegen hen niet onbeus en spreek op een hoffelijke manier tot hen. En wees uit barmhartigheid voor hen nederig en ontvankelijk en zeg: "Mijn Heer, erbarm U over hen, zoals zij mij grootbrachten toen ik klein was"...'

'En jullie mogen niemand het leven ontnemen: dat heeft God verboden, tenzij het volgens recht geschiedt.'

'En jullie mogen niet aan het bezit van de wees komen, tenzij dat op de beste manier gebeurt, totdat hij volgroeid is.'

'En loop niet verwaand op de aarde rond.'

Wat bijzonder opvalt in dit geval is dat de categorieën van mensen, de ouders op leeftijd, de wezen, de reizigers, de behoeftigen... die hier opgenoemd worden, té zwak zijn om hun rechten op te eisen en af te dwingen. De fundamentele geboden spreken de universele menswaardigheid uit en tegelijk dat de mensenrechten niet eerst mijn recht zijn, maar de rechten van de ander, ook al is die zwak. En deze authentieke grondtrek van de ethische act van islam heeft Massignon in zijn ontmoeting met de moslim als het ware aan den lijve ervaren. Het heeft hem dan ook nooit meer losgelaten. In feite voeren deze fundamentele geboden van de koran ons terug naar de vraag van het evangelie, wie dan wel mijn naaste is...: het is de zwakkeling aan de kant van de weg, waar je aan voorbij kan gaan. Alleen de Barmhartige(!) Samaritaan treedt uit zichzelf, volgt als het ware de stem van zijn eigenlijke natuur, 'zijn innerlijk licht' dat hij in zich draagt, overtreft als zodanig zichzelf, en vindt daarin zijn humaniteit.

Muhammad Talbi, in zijn *Plaidoyer pour un islam moderne* (Pleidooi voor een moderne islam) leest de koran op die manier en verwijst daarvoor naar de verzen 12-17 van soera 90: *'De opgaande weg... En hoe kom je te weten wat de opgaande weg is? Het is: vrijlating van een slaaf, of voedsel geven op een dag van hongersnood aan een wees uit de verwantschap of aan een arme behoeftige. En verder, dat hij behoort tot hen die geloven, die elkaar tot volharding aanmanen. Dat zijn zij die (bij het oordeel) aan de rechterkant staan...'* Deze lezing van de koran is niet alleen modern, maar ook fundamenteel gelovig en... zeker niet ver van de Bergrede...

Wie zich op deze weg van de interpretatie van de islam als geloofsact begeeft kan volgens mij de conclusie niet uit de weg gaan dat de koran voor moslims inderdaad heilsbemiddeling kan zijn. Dat de koran inderdaad een goddelijk Woord kan zijn dat de mens optilt in genadigheid. Een Woord dat overduidelijk een bijbels karakter

draagt. Op een of andere wijze heeft de koran dan gelijk wanneer die van zichzelf zegt dat hij de heilsbedoelingen van God voor de mens onthult en die mens de weg wijst die ernaartoe leidt. Een onveranderlijk woord, want God doet zijn heilsbedoelingen gestand. Een uitdagend woord, dat de mens niet loslaat, omdat hij in geweten altijd weet heeft van de waarheid en het heil dat deze voor hem betekent.

Aan de andere kant zal de christen het spijtig vinden dat de moslim, zoals de jood, via het bijbelse woord wel veel van God verneemt, maar geen zicht krijgt op het mensgeworden Woord in Jezus Christus: de ontmoeting met Christus als sacrament van de Godsontmoeting... Een mens als epifanie van Gods liefde... Daarvoor laat de koran geen ruimte. Wat dan ook weer niet betekent dat hetzelfde goddelijke en heilsbemiddelende Woord zich niet in meerdere dimensies manifesteert...

Tenslotte nog dit: in de geschiedenis is het blijktbaar zo dat mensen zich als het ware dat heil van Godswege willen 'eigen' maken, het tot instrument willen maken van macht en het zichzelf ten dienste willen maken. Vele ontsporingen zijn daaraan toe te schrijven. De laatste daarvan, en niet de geringste, is zeker de zogenaamde 'politieke islam', de reductie van islam tot een politiek systeem dat de emancipatie van de mens en zijn vrijheid in de weg staat. De gevolgen zijn intolerabel en zijn in één woord samen te vatten: onheil. Dit betekent dat een gelovige steeds alert moet zijn, kritisch, waarheidlievend, heilsgevoelig... Dat in de ontmoeting steeds het kritische woord ongedwongen aan bod moet kunnen komen... aan beide kanten.

Dat er onheilswegen zijn in de islamtraditie bewijst echter niet dat islam, of de koran, daarvan de oorzaak is. Zoals ook Jezus niet de oorzaak was van de Inquisitie; of de Wet en de Profeten de oorzaak waren van Jezus' kruisdood...

The search for common values can provide surprising results.

On the question if Jews, Christians and Muslims do have the same God the Koran is affirmative. For the universal is more important than the particular.

Emilio Platti

(1943), Vlaamse Dominicaan. Hoofddocent aan de Katholieke Universiteit te Leuven. Docent aan het Institut Catholique de Paris. Lid van het Institut Dominicain d'études orientales du Caire (Egypte). Publiceerde o.m. *Islam... vreemd?* (1996) en *Muslims onder ons* (1998) en talrijke bijdragen over islam en het Westen en de middeleeuwse discussies tussen moslims en christenen.

Een nieuwe droom voor de islam-zending

Vaticanium II heeft een nieuw uitgangspunt voor zending onder moslims verschaft in een opmerkelijk document.

De Kerk ziet ook met waardering naar de moslims, die de ene God aanbidden, de levende en uit zichzelf bestaande, de barmhartige en almachtige, de Schepper van hemel en aarde, die gesproken heeft tot de mensen. Zij leggen zich erop toe zich met heel hun hart ook aan zijn verborgen raadsbesluiten te onderwerpen zoals Abraham, naar wie het islamitische geloof graag terugrijpt, zich aan God heeft onderworpen.

Hoewel zij Jezus niet als God erkennen, vereren zij Hem toch als profeet en zij eren zijn maagdelijke moeder Maria, die zij somtijds zelfs eerbiedig aanroepen. Bovendien verwachten zij de dag van het oordeel, wanneer God alle mensen doet verrijzen en zal vergelden. Daarom houden zij het zedelijk leven hoog en eren God vooral door gebed, aalmoezen en vasten.

Aangezien in de loop der eeuwen tussen christenen en moslims niet weinig onenigheid en vijandschap is ontstaan, spoort de heilige kerkvergadering allen aan om zich, het verleden vergetend, ernstig toe te leggen op wederzijds begrip en in het belang van alle mensen de sociale rechtvaardigheid, de zedelijke goederen als ook vrede en vrijheid gezamenlijk te verdedigen en te bevorderen.

Uit 'Nostra Aetate' de pauselijke verklaring over de niet-christelijke godsdiensten tijdens het Tweede Vaticaanse Concilie van 28 oktober 1965.

De verklaring *Nostra Aetate* van het Tweede Vaticaans Concilie over niet-christelijke godsdiensten van 28 oktober 1965 is mijns inziens de belangrijkste gebeurtenis in de relaties tussen christendom en islam in de twintigste eeuw, misschien wel in de hele geschiedenis die beide religies sedert Mohammeds eerste ontmoeting met christenen doormaakten.¹ Joden in Amerika hadden de paus gevraagd tijdens het concilie iets positiefs over het jodendom te zeggen. Bisschoppen uit het Midden-Oosten verklaarden zich akkoord mits er dan ook een uitspraak kwam over moslims. Zij die te midden van hindoes en boeddhisten leefden bleven niet achter. Maar *Nostra Aetate* gaat vooral over de gelovigen uit de twee religies die ons het naast staan: joden en moslims. De verklaring was ook alleen mogelijk omdat theologische experts binnen en buiten de Rooms-Katholieke Kerk aan een theologische opwaardering van islam en jodendom hadden gewerkt. In beide teksten wordt de God van Abraham genoemd als degene die de drie godsdiensten verbindt. Toen deze tekst verscheen was ik zendeling in Pakistan. Mijn eerste gedachte was: 'Ik wou dat mijn kerk ook met zo'n uitspraak kwam waarin moslims niet primair als adressaat van de christelijke verkondiging voorkomen, maar volwaardig als andersgelovigen worden erkend.' De Vaticaanse verklaring begint met een verwijzing naar Johannes 14:6 over Jezus als de weg, de waarheid en het leven. Aan de orthodoxie van de Rooms-Katholieke Kerk kan natuurlijk ten overstaan van de islam niet worden getwijfeld. Het enige puntje waarmee een enkele protestant moeite kan hebben is de verwijzing naar de Mariaverering die onder moslims voorkomt. Misschien kunnen protestanten in dit opzicht iets van moslims leren! De verschillen worden niet verdoezeld. Moslims erkennen Jezus Christus weliswaar als profeet maar niet als Gods Zoon. Achter dit ene begrip gaat het hele complex aan eeuwenoude verschilpunten over de betrouwbaarheid van de bijbel, het geloof in God, Vader, Zoon en Heilige Geest en de christelijke verzoeningsleer schuil. Nadruk valt tenslotte op de gemeenschappelijke verantwoordelijkheid van moslims en christenen voor vrede en welzijn in de wereld. Moslims toonden zich verheugd over deze uitspraken van de Rooms-Katholieke Kerk en deden alsof de paus namens de hele christenheid had gesproken. Wat zou het inderdaad mooi geweest zijn wanneer na 1965 andere kerken zich bij deze verklaring hadden aangesloten. Zelf heb ik in mijn contacten met moslims geprofiteerd van de sfeerverbetering die er het gevolg van was. Het resultaat van de verklaring is tot nu toe geweest dat er tussen de Rooms-Katholieke Kerk en vertegenwoordigers van de islam een volwassen relatie tot stand is gekomen. Dit blijkt uit het werk van de Raad voor Interreligieuze Dialoog in Rome en bezoeken over en weer. De paus bezocht enkele moslimlanden zoals Marokko en Pakistan en sprak daar grote menigten toe. Toch verklaarde hij telkens dat de bereidheid tot dialoog niets afdeed aan de plicht van de kerk het evangelie te verkondigen. Het ligt er maar aan hoe.

Ook binnen de kringen van de Wereldraad werd aangedrongen op verandering. In dezelfde maand waarin *Nostra Aetate* verscheen, oktober 1965, pleitte Hendrik Kraemer in het sedert 1911 in de islamzending toonaangevende tijdschrift *The*

Muslim World voor een 'radicale andere benadering en vormgeving' in de islamzending.² Het Engelse origineel klinkt sterker: 'radical rethinking'. Hij stelde dat de tijd van de zending als vastbesloten poging om moslims te bekeren voorbij was. Die rekende hij tot de erfenis van de negentiende eeuw en zag hij als een overblijfsel van de koloniale tijd. Kraemer had een groot gezag in de Wereldraad van Kerken, in de eerste plaats vanwege zijn grote bijdrage aan de internationale zendingsconferentie in Tambaram in 1938 en als oud-directeur van het Oecumenisch Instituut Bossey (1946-1955). In 1965 publiceerde hij tevens een boek over *Wereldgodsdiensten en Wereldreligies. De komende dialoog*. De Wereldraad van Kerken pakte die uitdaging op in de nieuwe dialoogafdeling. Maar die moest eerst het vertrouwen winnen van de kerken voor er ook maar sprake kon zijn van een gemeenschappelijke verklaring, zoals het Vaticaan had gedaan. De verscheidenheid is daarvoor binnen de Raad ook te groot. Wel kwam een aantal lidkerken in Duitsland, Engeland en Amerika met eigen richtlijnen voor de ontmoeting met moslims. In Nederland publiceerde de Raad van Kerken een brochure *Anders geloven, samen leven, deel I, 'Handreiking voor ontmoeting tussen christenen en moslims in Nederland'* (1982 - 3). Een poging in 1976 om tot goede afspraken te komen over zending en *da'wab* (= nodiging tot de islam) kreeg niet de steun van de toenmalige secretaris generaal dr. Philip Potter en werd niet ter goedkeuring aan het Centraal Comité voorgelegd.⁴ De Wereldraad was actief met eigen richtlijnen voor dialoog en vele conferenties, samen met moslims, over allerlei praktische zaken vooral in het belang van christelijke minderheden in de moslimwereld. Maar een theologische uitspraak op het niveau van Nostra Aetate zit er voorlopig niet in. Aan dit dialoogwerk van de Raad heeft de Nederlander prof. dr. D.C. Mulder als lid (1973-1991) en voorzitter (1975-1983) van de dialoogcommissie van de Wereldraad een grote bijdrage geleverd. Mulder vertaalde wat hij bij de Wereldraad meemaakte naar de Nederlandse situatie toe, waar hij van 1979-1983 voorzitter was van de Sectie Interreligieuze Ontmoeting van de Raad van Kerken in Nederland. Mulder ziet dialoog als een deel van de zendingsopdracht. Hij verklaarde dat de poging om de ander via de dialoog voor onze overtuiging te winnen het einde van de dialoog betekent.⁵ Binnen de Wereldraad had men al proselitisme van lidkerken onderling als anti-oecumenisch afgewezen.

Uit Mulders betoog leid ik af dat het opbouwen van relaties tussen moslims en christenen niet een bekeringsintentie als uiteindelijk doel kan hebben. Proselitisme tussen kerk en moskee verstoort de verhoudingen. De sectie koos onder leiding van D.C. Mulder uit de drie mogelijke benaderingen:

(1) bekeringsintentie, (2) dialoog en (3) samen pelgrims naar Gods rijk in de praktijk in het bijzonder voor dialoog. Bekering wordt niet uitgesloten omdat ieder de vrijheid heeft van religie te veranderen, maar is geen doelstelling. Trouwens, de meeste bekeringsvindingen vinden plaats zonder opzettelijke pogingen daartoe. Sedert deze woorden werden geschreven is er tussen de Nederlandse kerken en de moslimorganisaties een volwassen relatie ontstaan. De Werkgroep Islam van bovengenoemde sectie

heeft samen met moslimorganisaties reeds vijf conferenties gehouden voor pastores en imams. Op plaatselijk vlak werken door kerken gestarte projecten aan de acceptatie en integratie van de nieuwe landgenoten. Ik noem slechts de Commissie Buitenlandse Werknemers Westland sedert 1974, de Commissie Islam-Christendom in Soest sedert 1974, de Stichting Ontmoeting Buitenlandse Vrouwen in Den Haag sedert 1979, de Stichting Kerken en Buitenlanders in Utrecht sedert 1985 (maar het werk begon al tien jaar eerder), enzovoort. Het abc van hun dialoog is: acceptatie, begrip en coöperatie. Deze organisaties hebben niet een verborgen beke-ringsagenda. Maar men praat natuurlijk wel over het geloof omdat moslims en christenen daar beiden steun aan ontleen. De rooms-katholieke leden van de sectie waren van mening dat ze voor deze nieuwe benadering de nodige ruimte hadden gekregen door Nostra Aetate. In het bijzonder binnen de Gereformeerde Kerken ontstond behoefte aan een eigen verklaring. Dit resulteerde in 1991 in de *Oproep en bemoediging inzake de ontmoeting met moslims in Nederland*. Dit gereformeerde herderlijk schrijven werd zonder discussie door het moderamen van de Nederlandse Hervormde Kerk ook aan haar predikanten en kerkenraden gezonden. Totaal werden 30.000 exemplaren verspreid, ook in het Frans, Duits, Engels en Indonesisch. Sommige synodeleden drongen erop aan dat toch vooral het element van getuigen niet mocht ontbreken. Natuurlijk, elke christen blijft getuige van Christus en hoeft niets van zijn geloof in te leveren ter wille van die dialoog. Moslims zijn dit zelf zeker ook niet van plan en verwachten dat niet van ons. Integendeel, ze verwachten dat hun christen-dialoogpartners op begrijpelijke wijze moeilijke punten van het christelijk geloof kunnen uitleggen. Vergeleken met de verklaring Nostra Aetate vallen mij toch zwakke punten op in de gereformeerde *Oproep*. Nostra Aetate spreekt over moslims en joden als gelijkwaardige dialoogpartners. Binnen de protestantse kerken in Nederland blijven de joden een voorkeursbehandeling ontvangen. Hoe orthodoxer men is hoe positiever men spreekt over het 'gesprek met Israël'. Zending onder joden is uit. Deze nieuwe visie op het jodendom is bijna een nieuw ijkpunt van theologische correctheid geworden.

Het is mijn ervaring dat wie een theologische opwaardering van de islam voorstaat, mede met het oog op het feit dat 700.000 mensen in Nederland tot die godsdienst behoren, al gauw voor minder rechtzinnig wordt gehouden. Soms wordt zelfs aan de christelijke integriteit van iemand die zich positief uitlaat over moslims en hun geloof getwijfeld. Dat wordt door de betrokkenen als pijnlijk ervaren. Vanuit het jodendom gezien hebben christendom en islam de God van Abraham bekendgemaakt onder de heidenen. Op grond daarvan spreekt men binnen de SoW-kerken over een onopgeefbare verbondenheid tussen kerk en Israël. Ter wille van een volwassen relatie tussen kerk en moskee, wereldwijd en lokaal, pleit ik mutatis mutandis voor een onopgeefbare band tussen islam en christendom. Historisch en theologisch horen die bij elkaar. Bekende bezwaren tegen zo'n gelijke behandeling hebben bijna altijd meer met politiek van doen dan met geloof. Maar, zo vraag ik me af, doen joden, christenen en moslims, wanneer ze macht met religie, dat wil vaak zeggen

met goddelijke legitimering, verbinden nu echt voor elkaar onder in gewelddadigheid en onderdrukking? Als we de bekeringsintentie als primair doel van de islamzending opgeven, zal er veel wantrouwen tussen moslims en christenen verdwijnen. Ervaringen met dialoog van de laatste vijftig jaar sterken mij in de overtuiging dat er dan nog genoeg overblijft op de agenda van kerk en moskee om samen te zoeken naar Gods wil en bedoeling in deze wereld. Aan die nieuwe agenda wil ik graag het woord islamzending blijven verbinden. Ik denk aan de strijd voor vrede, tolerantie, godsdienstvrijheid, collectief en individueel, en andere mensenrechten, gezamenlijke inzet tegen honger, ziekte, analfabetisme, vooral ook tegen vooroordelen, onbegrip, wederzijdse angst en haat. We kunnen daar in Nederland mee beginnen door als plaatselijke kerken contacten te leggen met lokale moskeeën, zoals hier en daar reeds gebeurt, voor een gezamenlijke dialoogagenda. Daarop kunnen geleidelijk en voorzichtig ook heikele punten bespreekbaar en behandelbaar worden gemaakt, bijvoorbeeld: hoe vang je ontsporende jongeren op, hoe ga je met gemengde huwelijken om? Laten we vooral de vrees voor moslims en hun godsdienst laten varen. Die blijkt vaker een projectie dan goed gefundeerd te zijn. Deo Volente/Insha Allah breken er dan nieuwe tijden aan voor moslims en christenen. Daar droom ik van (Hand. 2:17).

-
- 1 De volledige tekst over moslims staat in J. Slomp, red., *Wereldgodsdiensten in Nederland*, Amersfoort, 1991, blz. 62.
 - 2 B.J. Brouwer e.a. red., *Uit de nalatenschap van Dr. H. Kraemer*, Kampen, 1970, blz. 89.
 - 3 Herdrukt in J. Slomp op.cit., voetnoot 1.
 - 4 'Christian Mission and Islamic Da'wah' in

International Review of Mission, Vol. LXV No 260, Oct.1976. The Islamic Foundation in Leicester heeft dit nummer herdrukt.

5 D.C. Mulder, *Ontmoeting van gelovigen – Over de dialoog tussen aanhangers van verschillende religies*, Baarn, 1997, blz. 56.

Vaticanium II heeft een nieuw uitgangspunt voor zending onder moslims verschaft in een opmerkelijk document.

Dr. Jan Slomp was van 1977-1994 belast met voorlichting over de ontmoeting tussen christenen en moslims namens de Gereformeerde Kerken in Nederland.

Henk Vreekamp en Ane Mulder

Met een inleiding van Bas Plaisier (secretaris generaal van de Samen-op-Wegkerken)

Over de relatie met andersgelovigen

Het beleid van de Nederlandse Samen-op-Wegkerken

Het beleid van de protestantse 'Samen-op-Weg'kerk werd van een visie op de opdracht ten aanzien van andersgelovenden ginds tot een theologiseren en praktiseren in Nederland.

Het tekent de verandering in Europa en Nederland dat pas in de kerkorden van na de Tweede Wereldoorlog de relatie met joden en mensen van andere geloofsovertuigingen aan de orde wordt gesteld. Ten aanzien van het jodendom waren de kerken vóór en tijdens de oorlog tot andere inzichten gekomen. Jodenzending werd niet meer genoemd en de bijzondere positie van Israël en de joden was een verworvenheid uit een nieuw verstaan van de bijbelse geschriften en de catastrofe die zich in Europa had voorgedaan. De Nederlandse kerken waren voortrekkers op dit gebied. In de visie op Israël en de formulering daarvan in de kerkorde kregen de protestantse kerken in Nederland een voortrekkersrol. De verhouding tot de andersgelovigen kwam pas veel later tot uitdrukking in de orden van de kerken. Weliswaar was door het zendingswerk de islam al meer dan een eeuw op de theologische agenda geplaatst; het bleef echter theologiseren op afstand en praktiseren in de verte. Toen Europa openging en moslims burens in onze straten werden, kwam de verhouding tot andersgelovigen op de synodevergaderingen aan de orde. Niet alleen kwam in Nederland de suprematie van het protestantisme onder druk te staan, ook de positie van het christendom in het algemeen werd in Frage gesteld. De maatschappij veranderde en met haar de kerken. Het navolgende artikel geeft scherp weer hoe zich dit proces in de drie Samen-op-Wegkerken voltrokken heeft en hoe deze kerken op zoek zijn naar nieuwe inzichten en relaties. Duidelijk is dat de samenwerking met andere godsdiensten steeds meer van de grond komt en ook op synodaal niveau als zeer belangrijk wordt gezien.

Bas Plaisier (secretaris generaal van de Samen-op-Wegkerken)

Jodendom

Teksten

Er is sprake van een officieel SoW-beleid ten aanzien van het jodendom. Dit is vastgelegd in de nieuwe ontwerp-kerkorde. De kernteksten, die als *nota ecclesiae* verstaan willen worden, luiden:

Kerkorde Artikel I: De kerk

De Verenigde Protestantse Kerk in Nederland is overeenkomstig haar belijden gestalte van de ene heilige apostolische en katholieke of algemene christelijke Kerk die zich, delend in de aan Israël geschonken verwachting, uitstrekt naar de komst van het Koninkrijk van God.

De kerk is geroepen gestalte te geven aan haar onopgeefbare verbondenheid met het volk Israël.

Als Christus-belijdende geloofsgemeenschap zoekt zij het gesprek met Israël inzake het verstaan van de Heilige Schrift, in het bijzonder betreffende de komst van het Koninkrijk van God.

De kerkorde-artikelen worden nader uitgewerkt in:

Ordinantie 1, Artikel 3: Het gesprek met Israël

1. De kerk is in al haar geledingen geroepen het gesprek met Israël te zoeken en gestalte te geven aan de verbondenheid met Israël.
2. De generale synode – daarin bijgestaan door organen van de kerk die op dit terrein werkzaam zijn – heeft hierbij in het bijzonder tot taak:
 - leiding te geven aan
 - het onderzoek van de Heilige Schrift ten aanzien van de vragen met betrekking tot Israël,
 - de verdieping en verbreding van het inzicht van de kerk in de weg van God met Israël,
 - het gesprek met Israël,
 - het bevorderen van inzicht in en het bestrijden van het antisemitisme,
 - de gemeenten toe te rusten tot de ontmoeting met Israël,
 - de arbeid ten behoeve van Israël in de verschillende geledingen van de kerk te coördineren.
3. De arbeid met en ten behoeve van Israël wordt zo veel mogelijk verricht in samenwerking met organen van andere kerken die in deze arbeid werkzaam zijn.

Theologie

De voorgeschiedenis van deze tekst strekt zich uit over meer dan een halve eeuw. In 1951 typeerde de NHK in haar nieuwe kerkorde de relatie met het joodse volk niet met *zending* maar met *gesprek*. Inspirator was met name A.A. van Ruler, die theologisch verdedigde dat de ontmoeting met Israël uniek is omdat het een gesprek rond het Oude Testament betreft. Dit gesprek met Israël is het scharnier waarom het apos-

tolaat van de kerk draait. Andere theologische voortrekkers zijn in de twintigste eeuw geweest: K.H. Miskotte, O. Noordmans, J.M. Hasselaar, C.W. Mönnich, H. Berkhof, S. Gerssen.

In 1949 was in de NHK een proeve van hernieuwd belijden verschenen, *Fundamenten & Perspectieven van belijden*, waar, in het perspectief van het Koninkrijk van God, de plaats van Israël wordt onderkend.

In 1959 verscheen in de NHK de studie *Israël en de kerk*, waarin de kerk omschreven wordt als gemeenschap van joodse en niet-joodse volgelingen van Jezus.

In 1991 stelde een verdubbelde synode van de NHK de kerkorde bij, door onder meer de toevoeging van het 'delen in de aan Israël geschonken verwachting van het Koninkrijk van God'. In datzelfde jaar nam de synode van de GKN in de kerkorde op de 'onopgeefbare verbondenheid' met het volk Israël.

De beleden verbondenheid met het volk Israël impliceert de band met Israël in de eenheid van thora, volk en land. In dit kader hebben de SoW-kerken ook eerste stappen gezet op de weg van theologische doordenking van de landbelofte.

Praxis

In de Ordinantie worden conclusies getrokken met het oog op de praktijk. De kerken vertalen de Israël-passages in de kerkorde onder andere in een netwerk van werkgroepen voor Kerk en Israël in provincie, classis en gemeente. In de toelichting wordt gezegd dat met de woorden 'in al haar geledingen' wordt aangegeven dat het gesprek met Israël niet alleen een zaak is van de generale synode, maar dat dit gesprek op alle niveaus in de kerk hoort plaats te vinden, omdat dit gesprek ook van belang is voor het verstaan van de identiteit van de kerk zelf.

Sinds 1949 kennen de SoW-kerken de jaarlijkse *Israëlzondag* op de eerste zondag in oktober. Vanaf 1981 bestaat het *Overlegorgaan van joden en christenen in Nederland* (OJEC), waarin de Kerk en Israël-instanties van de drie SoW-kerken vertegenwoordigd zijn.

De SoW-kerken participeren in de christelijke nederzetting *Nes Ammim* in Israël.

De NHK kent sinds 1967 een theologisch vertegenwoordiger met het oog op Jeruzalem, die – intussen in SoW-verband – onder meer studiereizen voor predikanten, theologiestudenten en gemeenteleden naar Israël organiseert.

Wat de bestrijding van het antisemitisme betreft, tijdens de oprichtingsbijeenkomst in Amsterdam in 1948 beleed de Wereldraad van Kerken: 'Antisemitisme is zonde tegen God en de mensen'. In de 'Verklaring van de Raad van Kerken in Nederland betreffende het hardnekkig antisemitisme' van 1981, door de drie Samen-op-Wegkerken mede ondertekend, wordt de schuld van christenen tegenover de joden als volgt beleden: 'Christenen hebben door een verkeerd gebruik van bepaalde teksten uit de bijbel, door discriminatie, jodenhaat en pogroms mede de weg gebaad, die uiteindelijk is uitgelopen op de vernietigingskampen in Nazi-Duitsland. Wij mogen deze trieste geschiedenis tussen christenen en joden niet vergeten. (...) Wat gebeurd is mag niet weer gebeuren.'

Andere godsdiensten

Teksten

Ook ten aanzien van de andere godsdiensten is er sprake van een officieel SoW-beleid. En dat is eveneens vastgelegd in de nieuwe ontwerp-kerkorde. De kernteksten luiden:

Kerkorde artikel 16: Het leven en werken van de kerk in oecumenisch perspectief.

4. De kerk verricht haar arbeid van getuigenis en dienst in respectvolle omgang met andere godsdiensten.

Dit kerkorde-artikel wordt nader uitgewerkt in:

Ordinantie 14, Artikel 6: 'Samenhang en eigenheid' uit deel III Missionaire en diaconale arbeid van de kerk.

5. In haar ontmoeting met andere godsdiensten en levensbeschouwingen verricht de kerk haar arbeid van getuigenis en dienst door het gesprek te voeren op respectvolle wijze en door naar mogelijkheden te zoeken om gemeenschappelijke taken te verrichten.

We constateren dat de kerkorde spreekt over 'respectvolle omgang met andere godsdiensten'. Dat de ordinantie dit vervolgens 'ontmoeting' noemt, er 'levensbeschouwingen' aan toevoegt en tenslotte nader invult met 'het voeren van het gesprek' en met 'het zoeken naar mogelijkheden om gemeenschappelijke taken te verrichten'.

Theologie

Deze kerkorde-tekst is niet van de ene op de andere dag ontstaan, maar heeft een hele ontwikkeling achter zich, die eind jaren zestig begint en via verschillende synodedebesluiten van de drie Samen-op-Wegkerken in de tekst van de ontwerp-kerkorde uitmondt.

Het eerste in deze ontwikkeling is het begrip *pluriformiteit*. Door de (arbeids)migratie die na de Tweede Wereldoorlog opkomt, in het bijzonder in de jaren zestig, worden we in Nederland geconfronteerd met grote aantallen mensen van een ander geloof dan het christelijke. Daarnaast leven deze migranten grotendeels aan de onderkant van de Nederlandse samenleving doordat ze slecht gehuisvest zijn, 'vuil' werk verrichten en de voertaal niet of slecht spreken. Bovendien voelen veel migranten zich vervreemd, ontworteld in en gediscrimineerd door de ontvangende samenleving.

Vanuit de bijbelse begrippen 'gerechtigheid', 'het recht van de vreemdeling in Israël' en 'de naastenliefde' wordt gepleit voor een 'rechtvaardige en vreedzame meervoudige samenleving' door middel van voorlichting, ontmoeting, bezinning, actie en ondersteuning van mensen en groepen die zich hiervoor inzetten (zie b.v. door synode GKN 1984 en NHK 1985 aangenomen beleidsaanbevelingen uit de nota 'Op elkaar aange-

wezen' van de werkgroep Pluriforme Samenleving).

Het tweede in deze ontwikkeling is het woordenpaar *dialogoog en getuigenis*. De relatie met aanhangers van andere godsdiensten stond altijd in het kader van zending, de ander die ver weg was bekeren tot het christendom. Maar na de Tweede Wereldoorlog – als de tijd van het post-kolonialisme aanbreekt – komt er kritiek op zending, dat te veel het tweelingzusje van kolonialisme zou zijn geweest. Bovendien wordt in dezelfde tijd het geloof in eigen samenleving ter discussie gesteld door de versnelde ontkerkelijking en komt, last but not least, de andersgelovige ineens in de eigen samenleving wonen. De relatie met de andersgelovige moet in het licht van deze veranderingen eigenlijk geheel herzien en herdacht worden. Het begrip 'dialogoog' komt op, de ander op respectvolle wijze ontmoeten, met hem op een open en eerlijke wijze spreken. En getuigenis dreigt dan het sijbbolet te worden van een achterhoede, die nog op de oude manier zending of evangelisatie zou willen bedrijven. De nota's die aangeboden worden aan de diverse synoden worstelen ermee (zie b.v. 'Dialogoog en getuigenis' nota van de Raad voor Kerk en School, in essentie overgenomen door synode NHK 1981), de synodes zelf worstelen ermee en de uitkomst is dat dialogoog dé manier wordt om met andersgelovigen om te gaan en dat getuigenis altijd in deze manier van omgaan met andersgelovigen betrokken is:

'Dialogoog duidt eenvoudig op: een levenshouding van kijken, luisteren en spreken; dialogoog heft het getuigenis nooit op. In de dialogoog kan het moment komen dat ons om een getuigenis gevraagd wordt. Ook wanneer dat niet gebeurt kan een getuigende dimensie op allerlei manieren in de dialogoog aanwezig zijn' ('Oproep en Bemoediging', inzake ontmoeting van christenen moslims; toegezonden aan de kerken op besluit synode GKN 1991).

'... wij erkennen dat getuigenis de dialogoog niet uitsluit maar juist tot dialogoog uitnodigt en dat dialogoog getuigenis niet onmogelijk maakt maar juist verdiept' (Besluit verhouding moslims-christenen, door synode NHK 1995).

'Interreligieuze dialogoog is je creatief inlaten met mensen van een ander geloof. ... Dialogoog in een geest van nederigheid en eerlijkheid geeft de mogelijkheid om samen te werken als mensen van verschillend geloof ... Dit verandert de aanspraak op de waarheid van ons geloof in Jezus Christus niet, tot wiens getuigenis wij zijn geroepen tegenover andere godsdiensten' (Besluit synode ELK 1998 over tekst slotdocument 9^e Assemblee LWF Hong Kong 1997).

Het derde in deze ontwikkeling is *de theologie over andere religies*. Daarin bestaan grofweg drie onderscheiden opvattingen: exclusivisme, inclusivisme en pluralisme. Op deze opvattingen moeten we kerken en individuen niet al te stringent vastpinnen; vaak worden verschillende accenten gelegd of zijn opvattingen samengesteld uit meer delen.

Het exclusivisme zegt dan dat de andere religies geen kennis over God bezitten en al helemaal niet verlossing voor de mens teweeg kunnen brengen. Het inclusivisme zegt dat andere godsdiensten nog wel kennis over God hebben ontvangen, maar de weg tot verlossing niet kennen. En het pluralisme zegt dat de wegen van de godsdiensten parallel lopen; ze bevatten dus zowel kennis over God als kennis over de weg tot heil! (Zie brochure 'Bidden tot dezelfde God?' studie van Raad van Kerken uit 1989, aangehaald in handreiking 'Oproep en Bemoediging' GKN 1991.)

De ontwikkeling binnen de verschillende synodebesprekingen en -besluiten laat zien dat de opvatting over andere godsdiensten langzaam van exclusivisme naar een voorzichtig inclusivisme gaat.

De gespreksnota 'Wat is onze roeping t.a.v. moslims in Nederland' (aanvaard op de synode GKN 1984) spreekt van 'een geheel nieuwe en onbekende situatie' waarin we moeten 'oefenen in contacten en ontmoetingen met aanhangers van een totaal ander geloof'. En zegt, dat we vanwege het missen van ervaring in het omgaan met andersgelovigen op eigen terrein in 'verlegenheid' vaak grijpen naar 'theorie, de leer en de dogmatiek' om onze houding en standpunt te bepalen. En ook dat deze dogma's op 'theoretische en afstandelijke wijze' de andere godsdiensten als 'onwaarachtig en gevaarlijk' afwezen (p. 7).

Met andere woorden onze theologie is nog niet gematched anno 1984 aan de realiteit en uitdaging van andere godsdiensten. En daarom eindigt de gespreksnota met een pleidooi om de islam theologisch serieus te nemen (p.12).

De nota *Dialog en getuigenis* van de Raad voor Zaken van Kerk en School (in essentie aanvaard op de synode NHK 1981) spreekt in dat verband over de mogelijke 'ervaring dat de kennis van Christus altijd groter en dieper en breder kan zijn dan wat wij er op een gegeven ogenblik van dachten of geloofden' (p. 6).

De handreiking *Oproep en bemoediging* (toegezonden aan de kerken op besluit synode GKN 1991) noemt moslims 'hen die tezamen met joden en christenen hun geloofsoriëntatie zoeken bij aartsvader Abraham' (p. 6).

En het Besluit verhouding moslims-christenen (genomen door de synode NHK 1995) accepteert de uitspraak van de Wereldzendingconferentie in San Antonio: 'Wij kunnen op geen andere heilsweg wijzen dan op Jezus Christus; tegelijkertijd kunnen wij Gods reddende macht niet inperken...'

Een passage uit het slotdocument van de 9^e LWF assemblee te Curitiba, Brazilië (de synode ELK in 1990 verplicht zich tot uitvoering ervan) zegt hetzelfde: 'onze innerlijke overtuiging ... dat zaligmaking ons wordt gegeven in Jezus Christus alleen. Tegelijkertijd zijn wij ons bewust dat wij geen grenzen mogen stellen aan de reddende kracht van God.'

Praxis

Dit beleid is omgezet in de praktijk door het aanstellen van beleidsmedewerkers op landelijk niveau voor de interreligieuze dialoog met moslims, hindoes, boeddhisten en aanhangers van nieuwe religieuze bewegingen. Zij houden zich samen met Regionale Diensten Centra (RDC) en Stedelijke Diensten Centra (SDC) bezig met

voorlichting, vormen van contextueel kerk-zijn en contacten met organisaties en aanhangers van andere godsdiensten:

Voorlichting, vorming en toerusting naar lokale gemeenten (i.c. tweedelijs via RDC en SDC):

- het ondersteunen van een netwerk van professionals en vrijwilligers, die voorlichting, vorming en toerusting kunnen geven (o.a. commissies Vorming en Toerusting, ZWO, Diaconie, Passage);
- het geven van kadertrainingen voor professionals en vrijwilligers die actief (willen) zijn in de interreligieuze dialoog aan de basis (o.a. dag van voorlichters, postacademiale cursus i.s.m. VU);
- het maken van materiaal in dezen (o.a. handout, video-audio en literatuurlijst) en het doen van publicaties ter ondersteuning van het werk (in o.a. *Woord en Dienst* en *Diakonia*.)

Kerk-zijn in een pluriforme samenleving (i.c. multiculturele context en interreligieuze dialoog):

- Het versterken van praktijksituatie(s) in de interreligieuze dialoog d.m.v. ondersteuning en advisering (b.v. Anders geloven, samen leven – Zwolle; Samen Sterk – Gouda);
- theologische reflectie op de interreligieuze dialoog en verdieping van het geloofsgesprek (o.a. uitgave van blad *Begrip*; symposia over new age);
- participatie in oecumenische netwerken (o.a. Contactgroep islam, Contactgroep hindoeïsme; Beraadgroep Interreligieuze Ontmoeting);
- participatie in het maatschappelijk debat (o.a. ingaan op actuele thema's in de media: 'Islam en Nederlandse seksuele moraal').

Contacten met andersgelovigen en hun organisaties:

- opbouwen van een netwerk onder andersgelovigen en hun organisaties (o.a. Raad van Moskeeën, Nederlandse Hindoe Raad);
- verwerven van kennis, inzicht en vaardigheden in ontmoeting met andersgelovigen (o.a. ontmoetingsdag imams en pastores, ontmoeting moslim- en christenvrouwen);
- participatie in landelijke activiteiten (o.a. werkgroep Islamitische Universiteit Rotterdam, stichting Islam en dialoog).

Attitudes of the Uniting Church of the Netherlands towards believers of other faiths are rephrased for the multi-religious situation at home.

Henk Vreekamp is beleidsmedewerker SoW-kerken Kerk en Israël en **Ane Mulder** is beleidsmedewerker SoW-kerken Ontmoeting met Moslims.

Het beleid van de katholieke kerk van België ten aanzien van moslims

Over het ICBI, het Centrum El-Kalima en het streven naar partnerschap.

Oprichting van Interdiocesane Commissie Betrekkingen met Islam (ICBI)

Sedert de grote migratiestromen van de jaren zestig uit Turkije en vooral Marokko werd de inplanting van de islam in België een feit. Latere immigratie bracht het aantal moslims op ongeveer 300.000 op een totale bevolking van tien miljoen inwoners. Daarmee werd de islam in aantal de tweede godsdienst van het land. Vrij vlug heeft de katholieke kerk de noodzaak onderkend van een goed overwogen beleid ten aanzien van deze werkelijkheid.

In 1974 werd er door de Belgische bisschoppenconferentie op aangedrongen een 'secretariaat voor de niet-christenen' op te richten. Na een reeks gesprekken werd in april 1976 een aantal personen bereid gevonden om deel uit te maken van een Commissie 'ad hoc' in de schoot van de interdiocesane commissie voor migratiepastoraal 'pro Migrantibus'. Haar werd de doelstelling meegegeven: het bestuderen van de problemen voortkomend uit de aanwezigheid van moslimfamilies in België, vooral op het vlak van godsdienstige opvoeding. Wegens het zogeheten Belgisch schoolpact dat het functioneren regelt van officiële en vrije scholen (in dit geval katholieke) werd de vraag naar godsdienstonderricht vrij vlug acuut, mede omdat de islam als cultus door de wet van 1976 officieel door de staat werd erkend. De commissie, die spoedig de naam kreeg 'interdiocesane commissie betrekkingen met de islam' (ICBI), vraagt uitdrukkelijk aan de bisschoppenconferentie

1. een bevoegdheid te krijgen ten aanzien van de administratieve en pastorale instanties van de verschillende bisdommen;

2. de benoeming in elk bisdom van een competent persoon die effectief aan de werkzaamheden van de commissie meewerkt;
3. stappen te zetten naar het Romeins Secretariaat 'pro non-christianis' om officiële accreditering van ICBI voor al wat betrekkingen met de islam betreft.

Tijdens de eerste twee jaren van haar bestaan heeft de commissie verschillende teksten gepubliceerd die de uitspraken van het kerkbeleid op het gebied van islamonderricht in de scholen, vooral theologisch sterk onderbouwden. Ze stond alle christenen ter beschikking, maar vooral de bisschoppen, met documentatie over de islam in het algemeen en over het islamgebed en de cultusplaatsen in het bijzonder. Ze werkte zeer nauw samen met de interdiocesane commissie voor migrantenpastoraal waarbij ze pleitbezorger was wanneer er een vraag kwam van moslimmigranten naar een cultusplaats. De pastores en de gelovigen worden erop gewezen de ontmoeting met de moslims in de christelijke instellingen als scholen, hospitalen, sociale diensten op een christelijke manier te beleven, dat wil zeggen hun eigen geloof bewust te beleven met de islam als spiegel. Het is belangrijk, zo wordt gezegd, het eigen geloof op een significante manier te beleven vóór er over getuigenis of dialoog kan worden gesproken. Deze onderliggende pastorale visie is zeer belangrijk en vraagt een grote inspanning van luciditeit want wij, christenen, en des te meer moslims, zijn niet voorbereid op de ontmoeting en de edelmoedigste bedoelingen kunnen dit gebrek niet wegwerken! Geïnspireerd door deze pastorale visie worden in die tijd tal van vormingssessies voor christenen georganiseerd met de bedoeling zich vertrouwd te maken met de godsdienst en de cultuur van de moslims.

Gemengde huwelijken

In die tijd begon zich de vraag van de gemengde huwelijken moslims-christenen voor te doen. De Belgische bisschoppenconferentie gaf in de jaren tachtig opdracht aan de commissie dienaangaande een document uit te werken dat in 1985 als directief werd uitgevaardigd door elke bisschop in zijn bisdom. Alle aspecten van het gemengd huwelijk kwamen daarin aan bod. In de eerste plaats de specifieke begeleiding van de echtparen door competente personen, in het bijzonder goede islamkenners die in elk bisdom als 'consultoren' werden aangesteld. Eveneens vragen rond huwelijksrecht in de islam, en: wat betreffende de religieuze viering van het huwelijk? Vragen over religieuze opvoeding van de kinderen, enzovoort. Het was een zeer uitgebreid werk van studie maar eveneens van praktijkbeschrijving. Toen dit werk afgerond was werd de commissie minder actief.

Relatieopbouw moslims-christenen

Intussen werd wel in hartje Brussel, mede onder de impuls van dezelfde interdiocesane commissie, in 1978 het permanent centrum El Kalima (het Woord) opgericht. Tot de doelstellingen behoorden vooral: ter beschikking stellen van een vulgarise-

rende documentatie aan christenen of moslims die geïnteresseerd zijn in het kennen van de godsdienst van de ander en dit via contacten met een team van competente personen tijdens de openingsuren van het centrum. Bovendien worden in nauwe samenwerking met de inspectie van het katholiek onderwijs allerlei vormingspakketten over islam uitgewerkt voor het onderwijzend personeel. Ruim aandacht ook voor een aanbod van conferenties voor breed publiek. Een periodiek tijdschrift, telkens opgebouwd rond één thema. Cursussen Arabische taal. Organiseren en begeleiden van groepen gemengde gezinnen. Ook al behoort het centrum tot het aartsbisdom Mechelen-Brussel, het staat ter beschikking van kerkelijke instanties van heel het land en is ook bij hen als dusdanig bekend.

Door de Vlaamse bisschoppen werd in 1993 een nieuwe instantie in het leven geroepen: 'Kerkwerk Multicultureel Samenleven'. Eén van de samenstellende subgroepen van dit werk is 'Relatieopbouw moslims-christenen'. Wat de Vlaamse bisdommen betreft heeft dit in de praktijk het vroegere werk van de 'interdiocesane commissie betrekkingen met de islam' (ICBI) overgenomen. Als werkgroep is er bovendien het voordeel dat het werkteerrein breder kan liggen dan dit bij een commissie het geval is. Ander voordeel is dat elk bisdom zijn diocesane groep heeft zodat de werkbaarheid op het terrein ruim wordt vergroot. Nadeel is echter dat de voorstellen naar de bisschoppenconferentie toe niet dezelfde draagkracht hebben als van de interdiocesane commissie omdat de competentie van zijn leden wellicht niet als van hetzelfde niveau wordt beschouwd als dat van de commissie.

De Rooms-Katholieke Kerk kiest partij

Sedert de oprichting en erkenning in 1994 van het 'Voorlopig Executief van de Moslims van België' door het ministerie van justitie, afdeling erediens, is de Belgische bisschoppenconferentie tot gesprekspartner van deze mosliminstantie geworden. Bij de organisatie van hun eerste congres in 1994, naar aanleiding van de viering van twintig jaar erkenning van de islam door de Belgische staat, werd de aartsbisschop uitgenodigd, naast de verantwoordelijken van de andere erkende godsdiensten, om er zijn visie uiteen te zetten op de erkenning van de islam. Hij gaat daarop in via zijn afgevaardigde, ondertekenaar van dit artikel. In het daar gehouden referaat wordt duidelijk gesteld dat de katholieke kerk mede de eis ondersteunt dat een erkenning, reeds twintig jaar voorheen bij wet gestemd, hoogst dringend moet geïmplementeerd worden met effectieve uitvoeringsbesluiten! Zoals de andere godsdiensten heeft ook de islam recht op subsidies vanwege de staat en mag deze zich niet blijven verschuilen achter het alibi dat de moslims – wegens hun hiërarchieloze structuur – geen aanvaarde gesprekspartners kunnen aanbrenge. In december 1999 werd door de moslims een Executief gekozen van zestien leden dat in mei 2000 werd erkend en geïnstalleerd. Sedertdien zijn er meerdere contacten geweest tussen de voorzitter van dit Executief en de aartsbisschop, voorzitter van de Belgische bisschoppenconferentie, of zijn afgevaardigde. Het Executief vraagt meer een zekere 'hulp' vanwege de kerk en is op z'n minst geïnteresseerd in de mening van

de kerk over dossiers die zij nu volop doorworstelen: erkenning van moskeeën, van imams, godsdienstleerkrachten – steeds met daaraan verbonden budgetten! Dit heeft geleid tot samenwerking op verschillende gebieden. Zo bijvoorbeeld, werd aan de kerk gevraagd haar competentie en ervaring met aalmoezenierschap in hospita- len en gevangenissen ter beschikking te stellen van de vormingsinitiatieven voor moslimaalmoezeniers.

Bisschoppen schrijven twee brieven

Vier jaar geleden namen de Belgische bisschoppen het initiatief een brief met wensen te zenden naar de moskeeën en islamcentra bij het einde van de Ramadan. Deze brief wordt gebracht, niet per post verstuurd, bij voorkeur door vertegenwoordigers van lokale christelijke gemeenschappen, parochies, naar de moskee van de plaats. Een initiatief waarbij twee objectieven worden gerealiseerd: het hoger kerkbeleid stelt een duidelijk teken en aan de basis wordt ontmoeting gerealiseerd. Sedert enkele jaren hebben de bisschoppen in de priester-, diaken- en pastorale werker(ster)oplei- ding een cursus ingebouwd die een basiskennis van de islam verschaft, ervan uit- gaand dat een pastoraal geëngageerde in deze tijd noodzakelijkerwijze de ontmoet- ing met de islam (en andere godsdiensten) zal moeten aangaan.

In november 1995 gaven de bisschoppen van België de verklaring uit: *Migranten en vluchtelingen in ons midden* met daarin een korte intentieverklaring over de relaties met de moslims. Vooreerst een korte oproep tot ontmoeting en dialoog waardoor 'wederzijds misverstanden kunnen worden weggeruimd' en die aanleiding geven tot 'aandacht voor wat ons verbindt' maar ook 'om getuigenis af te leggen van de hoop die in ons leeft'. Anderzijds kan de 'zin voor de verhevenheid van God en de praktijk van bidden en vasten in de islam, ons, christenen, ondervragen en ons helpen om meer bewust te worden van deze aspecten in ons eigen geloof'. Vervolgens ook een oproep tot gezamenlijke actie: 'plaatselijk en regionaal kunnen christenen en isla- mieten zich samen inzetten voor huisvesting, voor leefbaarheid van hun wijken en voor de verkeersveiligheid, vooral voor de kinderen'.

Naar een echt partnerschap?

Uit de evolutie van de islam in België, vooral merkbaar in de uitbouw van associaties en officiële instanties, wordt de relatieopbouw christenen-moslims steeds meer een echt partnerschap. Waar vroeger christelijke islamologen de informatie verstrekten over de islam, zullen we steeds meer moslimvertegenwoordigers moeten uitnodigen om te vertellen hoe de moslim zijn geloof beleeft, wat hij zelf zegt over Mohammed. Steeds minder – en allerminst exclusief – zullen wij ons baseren op christelijke com- mentaren op Mohammed en de koran. Er zal zachtheid vereist zijn want het geloof ligt zeer gevoelig. We moeten ervanaf om de wederkerigheid als eis tot ontmoeting en dialoog te stellen. Vooral volharding zal er worden gevraagd. De kerk moet niet willen realiseren in een paar generaties wat door twaalf eeuwen vijandschap en tot

vóór Vaticanum II nog onmogelijk werd geacht. Er komen nog christenen na ons! In de bijbel vinden we overigens verschillende opeenvolgende verbonden terug: dat met Abraham, Mozes, Jezus. Elk verbond is telkens opnieuw te actualiseren en wordt niet tenietgedaan door het vorige. Het kerkbeleid zal daarom de aan deze tijd aangepaste stappen moeten zetten zoals het dit gedaan heeft bij het begin van de migratie. De christen is het aan zichzelf verplicht de dialoog aan te gaan, hij heeft in deze tijd van feitelijke multiculturaliteit en multireligiositeit voor de groei van zijn eigen geloof de confrontatie nodig. En bovendien: wie echt wil ontmoeten, wil volgens zijn behoefte ontvangen maar ook geven. De omstandigheden spelen vaak niet in het voordeel van zulke toenadering: verscherping van islamstandpunten in vele moslimlanden, groei van fundamentalisme, elders en ook in ons land, terrorisme, dit alles heeft zijn weerslag op de plaatselijke Belgische bevolking. Om dan toch de ontmoeting te blijven voorstaan, tot in het partnerschap voor bepaalde initiatieven, het zal ontegenzeggelijk veel geloof, moed en doorzetting vragen. De moeilijkste en grootste inspanning zal geleverd moeten worden, zowel voor christenen als voor moslims, in de eigen gemeenschap. Gelukkig komen er op dat gebied heel goede signalen uit Rome!

The policy and practice of the catholic church in view of Islam in Belgium.

Lode Vermeir is bisschoppelijk vicaris Migratiepastoraal Brussel, voorzitter Relatieopbouw Moslims-Christenen en voorzitter El Kalima Brussel.

Moslims en andersgelovenden

De situatie in deze wereld is van dien aard, dat we ondanks theologische verschillen samen moeten zoeken naar gemeenschappelijke uitgangspunten voor gerechtigheid en waardigheid voor alle mensen.

Hoe treedt de moslim de andersgelovenden tegemoet in een wereld, waarin meer en meer geografische, politieke, religieuze en ideologische grenzen overschreden worden? De vijand is zelfs vaak in eigen huis te vinden (neem de Saoedi-Arabische, de Iranese, de Sudanese regering of de Sji'iten, de Quadani dan wel de Modernisten) en er wordt asiel verleend door de buitenlander (zoals christelijke hulporganisaties, Amnesty International of gewoon de niet-moslim buurman).

Waar staan mensen als het gaat om het humanum, het essentieel menselijke zoals dat naar voren komt in onvermoeibare inzet voor solidariteit en gerechtigheid ten behoeve van de ander? In hoeverre bevorderen of belemmeren de verschillende vormen van engagement de pogingen om onrechtvaardige sociaal-economische systemen te bestrijden dan wel om mogelijkheden te scheppen voor meer humane alternatieven?

Het eerste deel van dit artikel¹ geeft een breed overzicht over de verschillende benaderingen van de onderscheiden richtingen binnen de islam, als het gaat om de andersgelovende, met daarbij telkens een korte ideologische toelichting. Het geheel wordt tevens in de bredere context van liberalisering en globalisering geplaatst. Een dergelijke context maakt religieus en ideologisch proselitisme problematisch omdat het meestal om niet-materiële zaken gaat (zoals geloof, God, heil, etc.) maar toont duidelijk de verborgen agenda waarvan de doelstellingen materieel zijn in de vorm van marktproducten.

Het tweede deel van dit artikel biedt een alternatief voor proselitering waarbij de ander beschouwd wordt als levend in een wisselende staat van oordeel.

De conclusie wordt dan een oproep tot religieuze en niet-religieuze proselitering

gebaseerd op een bevrijdende praxis en gericht op het scheppen van een wereld van sociaal-economische, alsmede gender-gerechtigheid, waarin alle mensen in vrijheid de unieke vervulling van hun bestaan kunnen zoeken en waarmaken, zoals bij de schepping bedoeld.

Ondanks het risico van schematisering kom ik, nadat ik mijn eigen positie in het debat heb verwoord, met drie generaliserende veronderstellingen, die mijn begrip voor de antwoorden van moslims verhelderen op de vraag naar de relatie tot de andersgelovende en het humanum in het algemeen.

Ik ben een Zuid-Afrikaanse moslim, die in mijn land tot een kleine minderheids-groep behoort, die kans gezien heeft om driehonderdenveertig jaar te overleven te midden van vele andersgelovenden. Tijdens mijn studie moslimtheologie in Pakistan ontdekte ik hoe christenen in een islamitisch land onderdrukt kunnen worden en mijn participatie aan de bevrijdingsstrijd van Zuid-Afrika leerde mij de geloofsovertuiging en de spiritualiteit van andersgelovenden te waarderen. De uitdagingen van de armoede en de aids, waar met name Afrika voor staat, en verder de consumptiementaliteit en de doorgaande plundering van onze planeet en van veel van haar bewoners, in naam van de macht van een God zonder gezicht, die we de Markt noemen, heeft mij tot de overtuiging gebracht dat mijn waardering als Zuid-Afrikaanse moslim voor de andersgelovende twee redenen heeft:

1. De andersgelovenden kunnen zo ervaren hoe moslims omgaan met pluralisme als een uitdaging in een onrechtvaardige wereld.
2. Ik bied hopelijk mijn moslim-medegelovigen elders theologisch een weg waarbij men trouw kan blijven aan de eigen overtuiging en aan de stem van het eigen geweten in een wereld, waarin de deugd duidelijk niet het monopolie is van de medegelovigen en ook niet van de andersgelovenden.

Behalve van mijn eigen sociaal-historische context ga ik in mijn houding ten opzichte van andersgelovenden uit van de volgende veronderstellingen ten aanzien van moslims:

– Ten eerste. De overgrote meerderheid van de moslims is er diep van overtuigd, of ze nu actief of niet actief of zelfs helemaal niet praktiserend gelovigen zijn, dat de wereld een betere plek om in te leven zou zijn als alle mensen de islam zouden volgen. Dus zijn opmerkingen heel gewoon als:

‘Hij is zo intelligent. Hoe kan het dat hij geen moslim is?’ of: ‘Desmond Tutu is een zo prima man. Hoe kan het dat hij geen moslim is?’ De notie van islam als de waarheid en elke andere overtuiging als een dwaling wordt zowel gefundeerd als verdedigd vanuit een ‘hadith’, een traditie van de profeet Mohammed zelf, die gezegd heeft: ‘Elke mens wordt in natuurlijke staat geboren, maar de ouders maken van het kind een christen of een jood.’ Het feit dat christendom en jodendom gepresenteerd worden als niet-natuurlijke religies maakt dat de islam gezien wordt als al-din al-fitrah: de natuurlijke, dat wil zeggen de vanzelfsprekende religie.

– Ten tweede. Het idee dat de wereld zou zitten te wachten op de islam wanneer wij maar een beter voorbeeld zouden geven, is wijdverbreid onder moslims. Zij zijn dan ook oprecht verbaasd iemand te ontmoeten, die de islam bestudeerd heeft maar geen moslim is geworden. Wanneer zij bijvoorbeeld met iemand in aanraking komen, die meer wil weten over de islam, zijn zij eerst geduldig en graag bereid om te helpen. Maar wanneer ze na een tijdje ontdekken, dat die belangstelling de ander niet tot een potentieel moslim-gelovige maakt, blijft er meestal maar één verklaring over: Hij of zij verdiept zich in de islam om ons te bestrijden. Hier ligt een oorzaak van het veel voorkomend wantrouwen dat verborgen zit achter de beleefde oppervlakte van veel interreligieuze en zelfs academische forums ten aanzien van de islamdeskundige die geen moslim is.

– Ten derde. Veel van de bewust religieus gemotiveerde interactie met de andersgelovende gaat uit van de veronderstelling dat men een stabiele eigen overtuiging en gemeenschap heeft, die beschikt over een pakket essentiële en onveranderlijke waarden, principes en overtuigingen tegenover de ander, die minder zeker is. Het gaat erom die ander op basis van de eigen solide overtuiging te destabiliseren om hem of haar zo te interesseren voor de eigen vaste overtuiging.

De verschillende houdingen

Natuurlijk hebben moslims altijd en overal met niet-moslims te maken in verschillende situaties en op verschillend niveau.

1. De andersgelovende als de vijand.

Hierbij worden alle niet-islamitische overtuigingen gekwalificeerd als pervertering van de natuurlijke orde. De definitie van wel of niet islamitisch berust daarbij uitsluitend bij de eigen groep c.q. haar leider. De zogenaamde natuurlijke orde wordt gelijkgesteld met de goddelijke orde. Voor velen, zoals de 'al-Takfir wa'l Hijrah' groep in Egypte² of de Murabitun³ in Spanje, zijn ook de enkel nominale of culturele moslims en zelfs de andersdenkende moslims in strijd met de natuurlijke orde. Op basis van de hadith 'al-kufr millatun wahidah' (verwerping of afwijzing als specifieke gemeenschap) wordt de laatstgenoemde groep nog feller afgewezen omdat zij de 'ware' islam 'verraden' zou hebben.

Het gaat hier gewoonlijk over degenen die gekwalificeerd worden als de 'moslim-fundamentalisten' en ze hebben meestal een uitgesproken ideologisch bepaalde houding. Deze groepen, waarbij de Jordaanse Hizb al-Tahrir, de Egyptische Gama al-Islamiyyah en de Algerijnse Gewapende Moslim Groep (GIA) horen, hebben als doel het vernietigen van de bestaande politieke structuren van de kufr (letterlijk: de verwerping van de islam) en de vervanging daarvan door een islamitische staat. Hoewel ze altijd blij zijn met bekeerlingen tot de ware islam, is hun proselitering goeddeels gericht op andere moslims als voorbereiding op de confrontatie met de kufr.

Een klein deel van de aanhangers van deze visie beschouwen de andersgelovenden in het algemeen en in het bijzonder hun ideologisch leiderschap als verdoemd. Zij trekken zich dus of terug uit de kafir samenleving zoals de Takfir wa'l-Hijra of ze beginnen, zoals de GIA, een actieve vaak gewapende strijd tegen de leiders van kufr. In hun kringen wordt het gijzelen van mensen gerechtvaardigd geacht net als het doden van burgers in de jihad tegen de kufr.

Er is veel geschreven over het religieus fundamentalisme als een reactie op de moderniteit. Hoe verschillend de sociologische omstandigheden ook mogen zijn, het is juist dat velen van deze moslims zich geroepen weten door hun religieuze overtuigingen om hun toevlucht te nemen tot wat zij zien als de laatste zekerheid: een ahistorische opnieuw gestalte gegeven islam.

Redenen om tot deze overtuiging te komen zijn:

- De ongelimiteerde wereldwijde hegemonie van de VS en van organisaties als de Wereldbank en het IMF, die allemaal gekwalificeerd worden als exponenten van het neokolonialisme.
- De duidelijke machteloosheid van de moslimlanden en medewerking van henzelf aan hun eigen onderworpenheid.
- Het morele en vooral seksuele libertinisme van de moderne wereld.
- Het intellectueel en filosofisch experimenteel en voorlopig karakter van het post-moderne denken.

Terwijl veel fundamentalistische activisten de hedendaagse instrumenten als het internet gebruiken, hebben zij niet begrepen hoe onderling verweven het lot van de hele mensheid is geworden. Daarom geloven zij nog steeds dat men bevrijde gebieden gescheiden kan houden als 'dar al Islam' (land van de islam) waar men geen immorele video's heeft, geen CNN en geen minirokjes. Daarbij hebben zij ook geen oog en oor voor de inzet van heel wat andere bewegingen in de wereld, die naast hen staan in hun afwijzing van de manier waarop globalisering synoniem wordt met MacDonaldisering, met de hypocriete en egocentrische houding van de buitenlandse politiek van de VS en het gebrek aan politieke vrijheid en de enorme onderdrukking in hun eigen samenlevingen.

In dit gebrek aan erkenning van de zorgen die ze met anderen delen ligt zowel hun grootste zwakte als hun grootste kracht. Als geïsoleerde groepen zijn zij voorbestemd om marginaal te blijven hoewel zij zo nu en dan het wereldnieuws halen met acties van rauwe terreur zoals de massamoord op toeristen in Luxor of het uitsluiten van vrouwen van medische zorg in Afghanistan onder de Taliban. Tegelijk kunnen zij als geïsoleerde groepen doorgaan zonder in verwarring gebracht te worden door vragen over de humaniteit van de andersgelovende, die naar voren zullen komen zodra zij gezamenlijke doelstellingen bij de ander ontdekken, gericht op het tot stand brengen van een rechtvaardiger wereld.

2. De ander is als ik ben.

Een heel andere benadering van de andersgelovende is die van de actieve proselitering met de bedoeling zielen te redden en het aantal 'gelovigen' te vergroten. Deze houding vindt men vaak bij mensen met een traditionele en vermeend apolitieke visie op de islam. Zij richten zich op de persoonlijke zonde, op reformatie en heil met oog op het hiernamaals. Zo nu en dan zijn er sociale programma's ter ondersteuning van deze boodschap. Het besef van sociaal-economische rechtvaardigheid en inzicht in structurele oorzaken van onrecht ontbreken bij deze benadering. Geloof wordt beperkt gedefinieerd als het verbale getuigenis van een aantal geloofswaarheden en moraalregels in de persoonlijke sfeer, met nadruk op alles wat met seks te maken heeft. De groep beperkt zich tot een redelijk vrijblijvend engagement.

Terwijl de Tablighi Jama'ah⁴ zich beperkten tot het aankloppen bij degenen, die niet bidden of bij 'onrechtvaardige' eenlingen, gebruiken de verkondigers van deze boodschap vele methoden. Zoals bonkaarten voor voedsel als machtsmiddel in dorpen in Pakistan; de voortdurende antichristelijke propaganda via luidsprekers op moskeeën in Indonesië en Bangladesh; het misbruiken van sociale problemen door medische zorg en onderwijs aan te bieden samen met een da'wah (letterlijk uitnodiging) door het Africa Muslim Agency in Zuidelijk Afrika en de regelmatige publieke debatten met christelijke evangelisten van de wereldberoemde Zuid-Afrikaanse polemist Ahmeed Deedat, die een uitzondering is omdat de da'wah zelden op die wijze geïndividualiseerd wordt.

Deze laatste vorm van engagement heeft veel betekenis voor moslims, die zich machteloos voelen door de koloniale ervaring en de schijnbare religieus-culturele hegemonie van het Westen. Het is daarom geen uitzondering om in huizen van moslims in Engeland of in Abu Dhabi vijftig videobanden aan te treffen van Deedats debatten. De verklaring hiervoor schijnt te zijn dat 'wat we dagelijks verliezen in de wereld aan economische en culturele macht gecompenseerd wordt door deze overwinningen in het gooien met slijk in religieuze gevechten'.

3. De andersgelovige als de niet te vermijden buurman.

Heel wat moslims zijn in verschillende delen van de wereld betrokken bij interreligieuze dialoog. Met als uitzondering het Al al-Bayt Institute in Jordanië krijgen dit soort activiteiten zelden de steun van de belangrijke mosliminstituten in de Arabische wereld. Heel wat van dit soort initiatieven wordt echter genomen in landen als Nigeria, Indonesië en Maleisië en nog meer in landen met een moslimminoriteit. Anders dan in het geval van de goeddeels symbolische bijeenkomsten van de Wereld Conferentie voor Religie en Vrede, heeft veel interreligieuze dialoog op plaatselijk niveau de volgende kenmerken:

- het verschaffen van basisinformatie met oog op proselitering;
- het bevorderen van goede verhoudingen met de burens;
- kennisnemen van de basisgegevens over elkaars religie.

In het laatste geval grenst die informatie vaak aan apologetisch bezigzijn waarbij

beide partijen de mooiste kant van hun godsdienstig erfgoed tonen en behoedzaam vermijden om te praten over actuele feiten of over hedendaags gedrag van de gelovigen.

Toch is het aantal moslims dat veelal als individu participeert in een dergelijke dialoog laag, terwijl de echt georganiseerde forums meestal opgezet zijn door christenen. Wel is er op dat niveau een stuk waardering voor de andersgelovende, en ook voor het nut van de ontmoetingen alsmede de bereidheid om mee te doen.

(‘Het zijn goede mensen, ze zouden nog betere mensen zijn, als ze ook moslim waren.’) Terwijl er een expliciete erkenning is van plicht om het goede nieuws of da’wah te verkondigen, erkennen de deelnemers de noodzaak om van de ander te leren met oog op religieuze tolerantie en/of proselitering. Een aantal moslims is begonnen om mee te doen aan dergelijke dialogen vanuit de verkeerde veronderstelling dat hun meestal christelijke gesprekspartners willen praten omdat ze twijfel hebben over hun eigen overtuiging, wat vruchtbare grond zou betekenen voor hun eigen da’wah.

Terwijl veel deelnemers aan interreligieuze dialoog op deze wijze starten, maken de voortgang en de onvoorspelbaarheid van de resultaten van echt naar elkaar luisteren, dat bij sommige deelnemers opvattingen over de ander veranderen en daarmee ook de doelstelling van de dialoog. Degenen die niet echt kunnen luisteren, verdwijnen meestal gewoon na een paar gesprekken met het argument dat het allemaal tijdverspilling is.

Op meer wetenschappelijk niveau is er een aantal moslimintellectuelen, dat participeert in het dialoogcircuit. Sommigen van hen, zoals Jamal Badawi, een wetenschapper uit Toronto, en Mohammed Ayoub, een Libanees die werkt in Philadelphia, zijn ervan overtuigd dat de andersgelovende in aanraking brengen met het intellectuele gezicht van de islam op zich een invitatie tot de islam impliceert. Deze intellectuelen zijn zich er amper van bewust, dat hun intellectualisering van de islam een transformatie van deze religie met zich meebrengt, die neerkomt op een ontkennen van de essentie van de islam.

Ondanks de schijnbaar objectieve aard van deze benadering wordt die toch, als het erop aankomt, gekarakteriseerd door een veronderstelde superioriteit. Ten eerste komt het in deze kringen voor dat men suggereert dat de christelijke en joodse partners – ‘de nobele inboorling’ – in feite moslim zijn zonder zich dat te realiseren. Deze notie van de anonieme moslim veronderstelt dat goedheid synoniem is met – zo niet exclusief is voor – de islam. Heel wat moslims die in aanraking komen met goedheid kunnen dat niet combineren met de integriteit van een persoon als mens of als christen. In plaats daarvan willen zij hem tot een moslim maken.

Terwijl de activiteiten bij deze benadering in het algemeen geen politieke betrok-

kenheid kennen, steunen ze vaak gematigde politieke actie voor 'rechtvaardige doelen'. In andere omstandigheden kunnen participanten in deze ontmoetingen ook gaan samenwerken in acties voor goede doelen, zoals het planten van bomen of alfabetiseringswerk. Hoewel ze vrijwel nooit vooroplopen in het uitdagen van onrechtvaardige politieke systemen of praktijken, spelen zij vaak een belangrijke rol op de agenda van nationale staten die proberen meer eenheid tot stand te brengen tussen de verschillende religieuze culturen en groepen.

4. De ander als intellectuele en theologische collega.

Ghrab zegt dat in onze dagen het doel van dialoog enkel kennis moet zijn (...) van de ander, zoals de ander wil zijn en niet zoals wij hem graag zien, en op basis van zijn teksten en zijn erfgoed en niet enkel op basis van onze teksten.⁵ Deze wetenschappelijke en 'objectieve' benadering van de andersgelovende wordt door een groeiend aantal individuele moslimintellectuelen nagestreefd, zoals Mohammed Arkoun en Ebrahim Moosa, die elke verwijzing naar een da'wah agenda, hoe subtiel ook, vermijden. Deze mensen werken vaak in de marge van de moslimsamenleving maar streven toch een roeping na 'om een nieuwe ruimte te scheppen van begrip en vrijheid'. Door zo te werk te gaan kunnen zij idealen aanhangen, die hen gemeenschappelijke gebieden doen vinden. In vele opzichten gaat het hier om een klassiek liberale benadering, die individuele vrijheid en ruimte onderstreept en een intellectuele zoektocht in het belang van de zaak zelf.

Maar wat men vaak niet weet is dat liberale ideologie ook idealen van hegemonie kent. Leonard Binder is met de pertinente vraag gekomen in hoeverre kritiek van liberale moslims niet eigenlijk 'een vorm van vals bewustzijn is, een abjecte onderwerping aan het hegemonistisch discours van de dominante westerse kapitalistische en imperialistische samenlevingen, een oosters oriëntalisme en wat het verder maar praktisch, rationeel en emancipatorisch mag voorstellen'.⁶ De roep om 'kennis als een autoriteit, die unaniem aanvaard moet worden en gerespecteerd, een kennis, die losstaat van de ideologieën en in staat is hun opkomst te verhelderen en hun effect te beheersen'⁷ is weinig meer dan het ideologisch belang versterken dat in een dergelijke kennis verborgen zit en erdoor geformuleerd is. Kennis kan kritisch zijn maar is, als elk ander sociaal hulpmiddel, nooit neutraal. Het is zoals Segundo het heeft gezegd: 'Elke hermeneutiek kent bewuste en onbewuste elementen. Zij kiest partij in haar standpunten, ook wanneer zij pretendeert neutraal te zijn en probeert in die geest te functioneren'.⁸

Terwijl deze geleerden meestal worden gezien als de interessantste gesprekspartners in het dialoogcircuit, deel ik het enthousiasme niet van degenen die een miljoen gedachten willen laten opbloeien omwille van de diversiteit en het pluralisme in een soort sociale happening, die pretendeert niet te kiezen, omdat dit 'de perfecte ideologie' is voor de geest van de moderne burgerlijkheid. Een dergelijk pluralisme schept een sympathieke verwarring waarin een ieder de vreugde kan ervaren van het ver-

schil van mening zonder zichzelf te binden aan een specifiek standpunt van verzet, bevrijding of hoop'.⁹

Een ander probleem bij de dialoog op dit niveau is dat die in principe beperkt blijft tot wat de moslims beschouwen als 'de mensen van het Boek': de joden en de christenen. In bepaalde opzichten komt de betrekkelijke vriendelijkheid van de koran hier naar voren jegens de mensen van het Boek, jegens de bestaande politiek-economische hegemonie en de sociale positie van de denkers zelf. Echter, ik geloof dat deze voorkeur ook een meer serieus vooroordeel verraadt, waarop ik later terug wil komen, namelijk, dat de mensen van de Vierde Wereld, die vaak aanhangers zijn van 'heidense' tradities, vrijwel van geen belang zijn.

5. De ander als spirituele partner.

Voor een aantal moslimgeleerden, zoals David Chittick, Fritchhoff Schoun, Martin Lings en Sayyed Hoosein Nasr en ook voor moslimorganisaties als de Deutsche Muslim Liga en een aantal soefigroepen op verschillende plaatsen in de wereld, is 'dialoog' ook een daad van wederzijdse geestelijke verrijking tegenover wat gezien wordt als de opmars van moderniteit en post-modernisme in een wereld waarin God als de heilige wordt onttroond en gemarginaliseerd. Ten aanzien van de negatieve invloed van de westerse opvoeding stelt Martin Lings bijvoorbeeld dat het onderwijs 'zoveel mogelijk de hele waarheid moet omvatten, wat zou impliceren het onderwijzen van vele waarheden die in betere tijden niet aan bod kwamen, omdat de behoeften van het elfde uur anders zijn dan die van het zesde of zevende uur'. Lings spreekt ook over de mate waarin het anders zijn aanvaard zou moeten worden door te stellen dat de glorie van God één van de belangrijkste doelstellingen van de religie is. 'Voor degenen die niet bereid zijn om die glorie op te offeren aan menselijke vooroordelen is het zeer duidelijk geworden dat geen van de zogenoemde wereldgodsdiensten door de Voorzienigheid uitverkoren is om zich over de hele aarde te verbreiden.'¹⁰

Kan dit alles zonder politieke en economische keuzen?

Alle hierboven beschreven vormen van engagement vermijden een bewust politiek discours en sommigen zouden zich verzetten tegen diegenen, die zoeken naar een politieke expressie van hun islamitische overtuigingen, hoewel zijzelf wel degelijk vaak pionnen zijn in het politieke spel. In situaties van onrecht op sociaal-economisch terrein of ten aanzien van gender, oproepen tot politieke afzijdigheid is op zich een politieke daad. Immers, het betekent medewerking aan het handhaven van de politiek-economische voorrechten van degenen die afzijdig blijven en van de heersende klasse. Dit type religieuze groepen verspeelt daarmee haar geestelijke neutraliteit en wordt een deel van het heersende politiek-ideologische discours. Kuzmic zegt het zo: 'Onverschillig zijn ten opzichte van de sociale ordening van de samenleving betekent in feite kiezen – kiezen voor tirannie en reactionaire machten, omdat

dit sociale onrecht de onverschilligheid van gewone mensen versterkt en er van uitgaat dat het zo doorgaat.¹¹

Wij leven in een wereld waarin mensen steeds minder gevormd worden door de rijkdom van hun tradities en hun eigen culturen. De Markt is zo oppermachtig dat onze zogenaamde vrije keus in zeer bepaalde richtingen gestuurd wordt, met als enig doel het dienen van de Markt en het verarmen van de menselijke geest.

Natuurlijk moet gewaakt worden tegen het verabsoluteren van enige gemeenschap of cultuur en vooral ook tegen de veelsoortige onrechtvaardigheden variërend van xenofobie tot homofobie, die vaak aan elkaar gerelateerd zijn. Maar waar is, dat de globalisering en de inhoud van de individuele vrijheid ideologisch bepaald en dus niet neutraal is. Voor mij als moslimtheoloog is dit het belangrijkste ideologische en spirituele probleem. Ik kan alleen maar echt mijn aldoor veranderende zelf zijn binnen de context van persoonlijke vrijheid. In onze wereld van vandaag is deze vrijheid intrinsiek verbonden met alle ideologische bagage van de moderne industriële staat, inclusief de Coca Cola kolonisatie van het wereldbewustzijn door een proces van onweerstaanbare MacDonaldisatie. Met andere woorden: mijn vrijheid is verworven in de boezem van het kapitalisme, samen met alle andere elementen die tot dominantie geneigd zijn over mijn evenzeer gewaardeerde culturele en religieuze waarden en tradities.

Het heersende moslimdiscours reduceert dit probleem nogal simplistisch tot de islam tegenover het Westen, of moslims tegenover christenen en joden, met als onderliggende veronderstelling dat dit 'de vijand' is. In het boek *Qur'an, Liberation and Pluralism*¹² heb ik betoogd dat voor degenen, die strijden om te overleven in een marginale situatie onder het juk van onderdrukking, met naast zich aanhangers van andere religies die ook onderdrukt worden en hopen op bevrijding, een pluralisme dat bestaat uit fraaie intellectuele neutraliteit of vriendelijke coëxistentie in een wereld vol onrechtvaardige sociaal-economische en persoonlijke relaties, geen waardevolle alternatieven zijn. We moeten de vraag stellen om welke zaken het gaat bij onze inzet voor pluralisme en gedeeld bestaan.

Wanneer 'objectieve' geleerden er niet in slagen of weigeren te erkennen dat alle menselijke antwoorden en weigeringen om te antwoorden binnen een sociaal-economische context functioneren, dan wordt 'begrip' en 'samenleven' in feite een extensie van de heersende ideologische status-quo. Wanneer die situatie gekarakteriseerd kan worden als onrechtvaardig met de exploitatie van mensen, met het reduceren van mensen tot producten, die sterven aan gebrek of overconsumptie, dan is het zoeken naar begrip gereduceerd tot collaboratie en ondersteuning van het algemene ideologische stramien van de machtigen. Ik pleit dus voor een theologisch en concreet engagement met de ander dat de intrinsieke menselijke waarde van elk individu erkent en dat participeert in de worsteling om onze wereld tot een meer rechtvaardige plaats te maken.

Ten tweede is de wereld waarin wij leven en is de macht van onze vernietigingswapens van dien aard dat het lot van de hele mensheid verweven is. Er zijn geen aparte bestaansmogelijkheden meer voor welke bijzondere gemeenschap dan ook. De cake van de mensheid zit in de oven en we kunnen de suiker en het water en het meel niet meer scheiden. We verdrinken of we zwemmen samen. Maar voor diegenen, die vasthouden aan de beste kant van hun godsdienstig erfgoed gaat het niet alleen meer om het overleven van henzelf. In onze dagen hangt mijn overleven af van dat van de ander, zo goed als het overleven van de mensheid afhangt van het overleven van ons ecosysteem. Een vage en sentimentele verbondenheid met de clan zal ons niet redden in een roerige toekomst die bedreigd wordt door een opleving van het nazisme, verwoesting van het leefmilieu, een triomfalistische Nieuwe Wereldorde, gebaseerd op economische exploitatie van de Twee-Derde Wereld en een wereld, waarin vrouwen alleen in de marge erin slagen om te overleven.

Men kan op vele manieren sterven maar slechts op één manier leven, namelijk door te ontdekken waar het bij mijzelf en bij de ander werkelijk om gaat. Door in te zien in welke mate de ander in ons gereflecteerd wordt en door te ontdekken wat we gemeenschappelijk hebben in de strijd om een wereld van recht en waardigheid voor alle bewoners van de aarde.

Dit doen vraagt het overstijgen van theologische categorieën van onszelf en van de andersgelovende, die bedacht zijn en bedoeld voor andere tijden in een andere context.

In spite of all religious differences and pretensions the struggle for a common ground for justice and dignity is a condition for the survival of mankind.

Dr. Farid Esack is een Zuid-Afrikaanse moslim. Hij volgde een deel van zijn opleiding op een traditionele madrasah in Pakistan en was daarna actief in de islamitische studentenbeweging in Kaapstad, die met christenen samenwerkte tegen de apartheid. Hij promoveerde in Birmingham in Engeland op een proefschrift over een islamitische theologie voor bevrijding en tolerantie. Hij doceert islam aan de Universiteit van Westkaap en werd door Mandela in 1996 benoemd tot lid van de de Zuid-Afrikaanse gendercommissie.

(Vertaling Ype Schaaf)

1 Delen van dit artikel zijn eerst gepubliceerd in 'Muslims engaging the other and the Humanum' in John Witte en Richard C. Martin ed. *Sharing the Book – Religious Perspective on the Rights and Wrongs of Proselytism*. Orbis, New York 1999 blz.118-143.

2 Oorspronkelijk bekend geworden als 'Jama'ath al-Muslim' (moslim-genootschap) ontstond deze groep in de gevangnissen van Egypte omstreeks 1967, waar een aantal activisten van de Moslim Broederschap gevangen gezet was door Anwar Sadat. Deze afsplitsing van de Broederschap, gesticht door de landbouwkundige Shukri Mustafa streeft naar mufassalah al-kamilah (de absolute scheiding) van jahiliyyah (het heidendom) waarmee ze alle andersdenkenden kwalificeren. Ze waren verantwoordelijk voor de moord op Sadat in 1981. Hun centrum is in de grotten in het gebied van Asyut.

3 Deze groep is gesticht door Abd al Qadr al-Murabit, een lid van de Darqawi Sufi orde. Ze houden vast aan een strikte islam zoals die gepraktiseerd werd in de stad Medina gedurende het leven van Mohammed en beschreven is in de werken van Anas ibn Malik (gestorven in 795), één van de vier geleerden op wiens inzichten de Soenni jurisprudentie is gebaseerd. De groep propageert de suprematie van de wet van Allah boven alle menselijke wetten; onderlinge broederschap en hard optreden tegen Kufr (*Muslim Views* febr. 1994 blz. 4).

4 Gesticht in het begin van de 20e eeuw door

Mohammed Ilyas, een Deobandi geleerde in India, is dit ongetwijfeld de meest internationale moslimorganisatie met miljoenen aanhangers, die zich inzetten voor de terugkeer naar een enge en traditionele islam zoals de puritein Indo-Pak die ziet. Gekleed in korte tunieken reizen zij de wereld rond en verkondigen aan moslims de verleidingen van de materiële wereld te weerstaan en terug te keren naar God door veel aandacht voor de verplichte gebeden.

5 Sa'ad Ghrab, 'Islam and Christianity: From opposition to dialogue'. In *Islam-Christianity* 13, 1987 blz. 107.

6 Leonard Binder, 1988, blz. 5.

7 Arkoun, Mohammed: New perspectives for a jewish-christian-muslim dialogue in WCRP Informationen – Weltkonferenz der Religionen für den Frieden. Rondzendbrief no. 26 van juni 1990.

8 Juan Louis SJ Segundo, *The Liberation of Theology*, Orbis New York 1991, blz. 25.

9 David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. San Francisco Harper and Row, 1987, blz. 90.

10 Martin Lings, 1988: blz. 34 en 63-64.

11 Kuzmic History and Eschatology. Evangelical Views in BJ 1985 blz. 153.

12 Farid Esack, *Qu'ran, Liberation and Pluralism*. Oxford Oneworld, 1997.

Zie ook Lawrence B., *The Defenders of God: The fundamentalist revolt against the modern age*. San Francisco, Harper and Row.

Moslim- en christenvrouwen op zoek naar waarden

Heel gewoon open ingaan op nieuwsgierigheid van moslim- en christenvrouwen geeft verrassende resultaten.

Een zoektocht wordt soms in gang gezet omdat mensen nieuwsgierig naar elkaar zijn: waarom gedraagt zij zich zoals zij zich gedraagt, of waarom handelt ze op die manier, óf waarom gelooft ze zoals ze gelooft? Vragen die opgeroepen worden omdat mensen vanuit verschillende tradities en religieuze achtergronden met elkaar in aanraking komen. Mensen wonen in eenzelfde wijk, delen hetzelfde trappenhuis in de flat, kopen bij dezelfde kraam op de markt of komen elkaar tegen op een georganiseerde gespreksavond. De interesse is gewekt en de zoektocht naar wie de ander is begint.

Sinds de komst van de eerste generatie moslimvrouwen zijn er pogingen gedaan om ontmoetingen tussen moslim- en christenvrouwen tot stand te brengen. In het begin is dat vooral door het nauwelijks spreken van de Nederlandse taal een niet geringe opgave geweest. Vrouwen wilden graag contact, wilden ervaringen delen op het gebied van vrouw zijn, moeder zijn, praten over opvoeding of over geloof. Waarschijnlijk wilden de Nederlandse vrouwen in het begin te veel: vanuit een praatcultuur waarin vooral de waaromvragen werden gesteld, belandden ze in een cultuur waarin veel dingen vanzelfsprekend waren. Juist waaromvragen werden niet begrepen: 'waarom vasten jullie?' of 'waarom bidden jullie vijf keer per dag?' In de Turkse of Marokkaanse cultuur was het vanzelfsprekend dat je vastte. Veel eerste generatie vrouwen hadden niet of nauwelijks een opleiding. Bovendien hadden veel van de eerste generatie mannen er problemen mee dat hun vrouwen in contact kwamen met Nederlandse vrouwen. De angst voor de hun onbekende wereld was groot. Ondanks deze belemmeringen gebeurde er meer dan werd verondersteld. Nieuws-

gierigheid en interesse van vrouwen wonnen het van patriarchale regels. Daarbij kwam dat een aantal moslimvrouwen wél in hun land van herkomst gewend was zelfstandig naar buiten op te treden. Een prachtig voorbeeld hiervan werd vorig jaar door een moslimvrouw verteld op een ontmoetingsdag voor moslim- en christenvrouwen. Mesude komt ongeveer twintig jaar geleden in een dorp in Nederland te wonen. Zij gaat graag in op het aanbod van Nederlandse vrouwen om te leren fietsen. Ze krijgt Nederlandse les en probeert zo snel mogelijk zich de taal eigen te maken. Ze zou graag contact willen met haar buurvrouw, maar ja, hoe doe je dat? Op een dag roept ze: 'Buurvrouw, mag ik bij jou koffie drinken?' Natuurlijk mag dat. Mesude ontdekt dat zij ook initiatief moet nemen en dit niet alleen aan de Nederlandse vrouwen moet overlaten. Nog later wordt er een groep gestart die wekelijks bij elkaar komt: Nederlandse en Turkse vrouwen; ze drinken koffie en praten over verschillende zaken – zover de taal dit toelaat. Na verloop van tijd stoppen de Turkse vrouwen deze bijeenkomsten, want het bleef te veel een initiatief van de Nederlandse vrouwen en het ging te weinig over hun agenda. Zij hadden het vermoeden dat er andere mogelijkheden waren voor hen om zich te ontwikkelen en om zelfstandig te worden. Toch is er voor Mesude al een nieuwe wereld opengegaan. Ze ontdekt dat de kerk een prominente rol in het dorp speelt. Na wikken en wegen belt ze de pastoor met de vraag of ze eens langs mag komen, want ze heeft vele vragen. Er groeit een levendig contact tussen deze twee mensen. In een groot respect naar elkaar worden geloofsvragen uitgediept. Beiden worden verrijkt door dit contact. Haar man volgt haar ontwikkelingen op de voet, stelt haar kritische vragen, is solidair met haar, maar gaat er niet in mee. Wanneer de pastoor na een aantal jaren afscheid neemt van de parochie, zit Mesude op de eerste rij.

Een voorbeeld van een christenvrouw. Corry vertelt dat zij uitgenodigd is door een imam om over het geloof te praten. Ze zitten op de grond in de moskee. Het gaat aanvankelijk over de punten die geen heftige discussie oproepen. Als het over Jezus gaat, raken de gemoederen verhit. Beiden beginnen ze met stemverheffing te spreken. Het respect voor elkaar is tot het nulpunt gedaald. Een wijze man treedt in het gesprek en zegt: 'Kom, laten we thee gaan drinken, want op deze manier maken we God te schande.'

Onderzoek

Een paar jaar geleden is door Alie Brandwijk – in opdracht van de toen nog bestaande Emancipatieraad van de Gereformeerde Kerken in Nederland – een beperkt onderzoek gedaan naar groepen moslim- en christenvrouwen. Wat is de motivatie van vrouwen om aan een interreligieuze of interculturele groep deel te nemen? Wat verwachten vrouwen hiervan? Wat willen ze met zo'n groep bereiken? Kun je als vrouwen delen met elkaar vanwege het vrouw zijn? Wat levert deelnemen aan een groep op? Wat is de reden dat een groep stopt? Had dit ook voorkomen kunnen worden?

Na wat rondgebeld te hebben ontdekte Brandwijk al snel dat er zeer verschillende

soorten groepen bestaan: kookgroepen, leesgroepen, taalgroepen en theologische discussiegroepen. Combinaties ervan bestaan ook. In de interviews kwam ze veel enthousiasme tegen: vrouwen hebben van elkaar geleerd, ze hebben elkaar ontdekt. Maar er waren ook veel kritische noten van beide kanten: waarom wordt er nog zo vaak over ons gepraat en niet met ons? Autochtone vrouwen klaagden dat een groep slecht liep omdat allochtone vrouwen regelmatig verstek lieten gaan zonder bericht. De positie van de autochtone vrouwen is over het algemeen veel sterker en beter dan die van de allochtone vrouwen. De vraag dringt zich steeds meer op: op welke manier kunnen we als gelijkwaardigen met elkaar optrekken?

Belangrijke voorwaarden om te komen tot een gezamenlijke activiteit:

- Een activiteit zal vanaf het begin samen moeten worden gedragen: moslim- en christenvrouwen moeten met elkaar om de tafel zitten.
- Over het thema, de doelstelling en het te behalen resultaat moet een consensus bereikt worden.
- In de voorbereidingsgesprekken zullen vrouwen zich steeds af moeten vragen of ze elkaar begrijpen: bedoelen we hetzelfde en willen we nog steeds hetzelfde? Zitten we nog op dezelfde lijn?
- Het is belangrijk om een pas op de plaats te maken als er sprake is van miscommunicatie.
- In een respectvolle houding is het goed mogelijk kritisch naar elkaar te zijn. Christen- én moslimvrouwen hebben veel mogen en kunnen leren (en dat is een continu proces) van elkaars culturele gewoontes.

Ontmoetingsweekenden

Kerk en Wereld, de afdeling Ontmoeting met Moslims van de Samen-op-Wegkerken en Al Nisa (een islamitische vrouwenorganisatie bestaande uit vooral Nederlandse moslimvrouwen) organiseren sinds begin jaren '90 een jaarlijks ontmoetingsweekend. Sinds twee jaar participeren ook vrouwen van de stichting Islam en Dialoog (vooral van Turkse afkomst) in deze bijeenkomsten. Ieder jaar wordt een thema gekozen dat relevant is voor vrouwen die elkaar willen ontmoeten vanuit de eigen traditie zoals 'Maria in bijbel en koran', 'Sara en Hagar', 'Rechten van vrouwen in christendom en islam', 'Feministes in beide tradities', 'Hildegard von Bingen en Rabi'a, de plaats van mystici in christendom en islam'.

Het weekend in 2001 had als thema 'Maria in de drie Abrahamitische tradities'. Belangrijke onderdelen tijdens deze bijeenkomst waren:

- Tijd nemen voor een uitgebreide kennismaking met elkaar en een directe koppeling naar het onderwerp. Welke betekenis heeft Maria/Maryam voor jou? De meeste christenvrouwen brachten iets mee: een icoontje, een rozenkrans of een beeldje en vertelden erbij welke betekenis dit voor hen had. Moslimvrouwen hadden nauwe-

lijks een beeld over Maria vanuit de islamitische traditie of het was nog ingekleurd door hun vroegere protestantse of rooms-katholieke achtergrond.

– In het programma wordt veel tijd ingeruimd voor het lezen van bijbel en koran in relatie tot het thema. Daarin stuiten vrouwen op de plaats en positie van bijbel en koran in de eigen gemeenschap, want welk gezag hebben de Schriften voor de lezers? Is de maagdelijke geboorte letterlijk uit te leggen? Welke schrijfkritiek mag toegepast worden? Met welke bril lees je passages over Maria? Welke rol speelt de context daarin? Wat is er met Maria in de werkingsgeschiedenis gebeurd? De teksten worden gelezen als teksten: wat doen ze met ons? Wat zijn de verschillen in de twee Schriften? Wat zijn de overeenkomsten?

Komend uit verschillende tradities met een onderscheiden taalgebruik en invulling van woorden zoeken vrouwen naar betekenis en zin. Ontmoeting bij woorden uit de Schriften maakt dat je je verstaanbaar moet maken. Gelijkkluidende woorden kunnen een geheel andere betekenis hebben voor iemand komend uit een andere traditie. Er moet 'vertaald' worden. 'Begegnung braucht Übersetzung, ein "Über-setzen" auf das Ufer des anderen, über den Fluss, der uns trennt.'¹

In de koran is Maria de enige vrouw die met name wordt genoemd. Haar positie als moeder van 'Isa' is van groot belang. Zij wordt beschreven – evenals in de bijbel – als iemand die in overgave en gehoorzaamheid leeft. Een sterke vrouw die nuchter ondergaat wat er met haar gebeurt. In de islamitische werkingsgeschiedenis speelt Maria nauwelijks een rol anders dan vooral in de christelijke traditie. 'De lofzang van Maria' speelt voor christenvrouwen een prominente rol. Daarin toont Maria wie zij is. Het was moeilijk de vertaalslag naar moslimvrouwen te maken: zij zochten naar een vrouw waar zij zich mee zouden kunnen identificeren; een vrouw die met twee benen op de grond staat.

– Op de zondagochtend is er tijd voor een meditatief moment. Zittend op de grond in een kring is er vooral stilte, maar ook spreken en zingen vrouwen teksten uit de twee tradities. Het is een moment van zich aan laten spreken door dat wat aangedragen wordt. Een mogelijkheid van verdieping van het eigen spirituele leven, waarin de ander jouw oever betreedt en jij de oever van de ander.

– In de laatste sessie van het weekend wordt gevraagd naar dat wat inspireerde, dat wat dilemma's vormt en dat wat perspectieven zijn voor het leven van alledag als vrouw en als gelovige. Vrouwen hebben de ervaring dat er een verdieping plaatsvindt in hun eigen geloofsbeleving. Ze zijn uitgedaagd om hun eigen geloof te verwoorden en om te kijken naar hun eigen leven. De één en de ander houden elkaar een spiegel voor. Eén van de vrouwen vertelde dat dit weekend haar inspireerde om uit de rol te treden van alleen maar vrouw en moeder te zijn. Ze zocht op haar wijze naar haar plaats in de samenleving – zonder support van haar man. Voor andere vrouwen wordt de horizon verbreed, omdat haar eigen denken een veranderingsproces ondergaat zonder haar eigen identiteit te verliezen. Het heeft te maken met verbazing en ver-

wondering wat een andere traditie ook te bieden heeft. God laat zich in ontmoetingen op andere wijze kennen. God is groter en wijzer dan de traditie. Het geheim is ondoorgroendelijk. In deze ontmoetingen ervaren vrouwen vormen van nieuwe spiritualiteit waarmee ze hun voordeel kunnen doen in een plurale samenleving.

Deze weekenden hebben een studieus karakter, dus niet voor iedereen toegankelijk. Daarbij komt dat een overnachting door deze groep vrouwen zeer op prijs wordt gesteld. Een informeel bij elkaar zijn 's avonds en elkaar beter leren kennen leidt tot nieuwe vriendschappen.

Ontmoetingsdagen

We ontdekten dat we een andere groep vrouwen tekortdeden, namelijk hen die geen nacht weg kunnen of mogen. Zij gaven te kennen ontmoeting met anders-gelovigen op prijs te stellen. Sinds twee jaar houden we een ééndaagse ontmoeting waarin een christen- en een moslimvrouw ingaan op een bepaald thema. Hun wordt gevraagd kritisch te zijn naar de ander, haar vragen te stellen en op die manier de deelnemers uit te dagen met elkaar in gesprek te gaan. De belangrijkste aspecten van deze dagen zijn het aan de orde stellen van de onbekendheid van elkaar en wederzijdse vooroordelen. Cultuur en religie spelen daarin een rol. Vrouwen zien elkaar op straat en worden door meningen in eigen groep, gebeurtenissen of uiterlijkheden bevestigd in hun (voor)oordeel. Helaas durven weinigen naar elkaar toe te stappen en te vragen hoe iets in werkelijkheid zit. Mesude toonde iets van lef en creativiteit toen ze riep: 'Hé buurvrouw, mag ik bij je koffie drinken?' Tijdens deze dagen ontdekken we dat vrouwen van gedachten willen wisselen over dingen van alledag, maar vooral over zaken die hun ter harte gaan. Hoe voeden wij onze kinderen op? Hoe dragen we in deze geseclariseerde samenleving normen en waarden over die direct te maken hebben met de christelijke en islamitische traditie? Hoe nemen we deel aan het emancipatieproces?

Eén dag per jaar is natuurlijk niet genoeg om elkaar te zien en te spreken, maar we verwachten dat vrouwen in eigen wijk of dorp iets gaan opzetten. De zoektocht is gaande op verschillende plekken in ons land.

Curiosity can provide an opening towards real communication between Muslim and Christian women.

Josien Folbert werkte van 1988 als pastoraal werker voor buitenlandse studenten in Leiden en Delft; sinds 1995 is zij beleidsmedewerker in de SoW-kerken voor de Ontmoeting met Moslims. Van 1976 – 1983 woonde ze in Indonesië.

1 Sr.dr. Brigitta Lehman, Christliche Sicht in Epd-Dokumentation, Nr.21/01 Der Friedensauftrag in den Religionen.

Spiritualiteit als vindplaats voor dialoog

Proberen de elementen van elkaars spiritualiteit te begrijpen is dialoog inhoud geven.

*In de naam van God, de Erbarmen, de Barmhartige.
Lof zij God, de Heer van de wereldbewoners,
de Erbarmen, de Barmhartige,
de beerser op de oordeelsdag.
U dienen wij en U vragen wij om hulp.
Leid ons op de juiste weg,
de weg van hen aan wie U genade geschonken hebt,
op wie geen toorn rust en die niet dwalen.
(Soera 1 vert. Leemhuis)*

Een Nederlandse vrouwengroep leest het eerste hoofdstuk van de koran, Soera al Fatiha, de Opener. Wat hen treft is herkenning: de aanbedding van God, de Godsnamen, Gods liefde, het oordeel, de bede om hulp en om leiding op de juiste (levens)weg. Bij een tweede lezing nemen we interpretaties door van deze woorden uitgelegd door moslimgeleerden. Uiteraard kijken we ook naar verschillen. Soera Fatiha is immers het dagelijks gebed van aanhangers van een andere godsdienst – van moslims.

Het lezen alleen al van deze woorden maakt veel los. De tekst is niet zomaar gekozen. Het gaat om centrale woorden in het geloofsleven van miljoenen gelovigen, het gebed dat moslims dagelijks meermalen uitspreken: tijdens het rituele gebed, bij het tekenen van een contract, voor het openen van een vergadering...

Vervolgens lezen we de woorden van het dagelijkse gebed dat Jezus zijn volgelingen leerde (Mat. 6:9-13). Beide beden kennen een vergelijkbare opbouw: aanbedding, de bede om hulp, om niet in verzoeking te raken. Beide met eigen accenten – bij-

voorbeeld de opdracht van Jezus om ook zelf onze schuldenaren te vergeven. De vrouwen doen het nu zelf. Hoe moeten zij deze gebeden begrijpen? Overheersen de verschillen of de overeenkomsten? Bedoelen we hetzelfde als dezelfde begrippen in de beide tradities voorkomen? Kunnen christenen en moslims samen bidden?

Dit is een voorbeeld hoe de Fatiha kan dienen als een eerste inleiding tot het verstaan van moslims en hun geloof. Een eerste indruk niet gebaseerd op dogma's, niet op de gebeurtenissen in de geschiedenis, maar op de dagelijkse praktijk, de beleving van gelovige moslims, van Nederlandse medeburgers en de miljoenen gelovigen elders in de wereld.

Het geeft een eerste indruk van één van de vaste elementen uit deze godsdienst, maar ook een indruk van de bonte verzameling varianten van uitleg en invloeden uit verschillende culturen.

Eén uitleg over islam kan geen recht doen aan alle verscheidenheid binnen de godsdienst. Maar op hun geloofsbeleving kun je mensen altijd bevragen – een buurvrouw bijvoorbeeld: bidt ook zij deze woorden? Hoe verstaat zij Soera Fatiha? Wat is voor haar belangrijk om haar geloof in Nederland te kunnen beleven? Wat leert zij, wat leren wij onze kinderen?

In dit artikel wil ik laten zien hoe spiritualiteit een rijke vindplaats is voor kennismaking en dialoog met gelovigen uit andere godsdiensten. Ik zal dit doen aan de hand van mijn ervaringen in Nederland in de dialoog met moslims. Spiritualiteit kan gelovigen helpen elkaar over grenzen van tradities heen te leren kennen. Geloofsbeleving is herkenbaar en dichtbij, warm, gevarieerd en doorleefd – een goede tegenhanger voor de vaak algemene en negatieve berichtgeving in het wereldnieuws.

De belangrijkste motivatie voor veel christenen om de dialoog met andere godsdiensten aan te gaan is immers gelegen in de multiculturele samenleving waarin wij leven, de nabijheid van andere nieuwe tradities. Een levensverhaal, de praktijk van gelovigen, de intentie van waaruit hij of zij leeft – dat betekent kennismaken met een doorleefd geloof. Directe en gevarieerde informatie is een probaat middel in de strijd tegen beeldvorming.

De kennismaking met spiritualiteit geeft niet zozeer antwoorden, maar vooral vragen mee. Je wisselt niet alleen maar zekerheden uit, maar ontvankelijkheid en beschouwing, hoop en vrees. Je komt niet één islam of één christendom tegen, maar een grote verscheidenheid van mensen en hun wijze van geloven. Je stelt jezelf kwetsbaar op en hoopt dat ook je gesprekspartner jouw geloofsbeleving belangrijker zal gaan vinden dan 'het' gangbare beeld van 'de' christen of moslim waarmee zij zijn opgegroeid.

Hoe kunnen wij, christenen of moslims in Nederland, kennismaken met elkaar vanuit ons geloof? Op veel plaatsen in ons land zetten veel moslims en christenen zich actief in om de kloof die de geloofsgemeenschappen van elkaar scheidt te overbruggen.

Op bezoek bij elkaar

Een van de meest laagdrempelige manieren om kennis te maken met een andere geloofsgemeenschap is een bezoek aan de plaats van samenkomst: de kerk, de moskee.

Je stapt letterlijk de drempel over en wordt in het algemeen met open armen ontvangen, mits tevoren aangekondigd en goed afgesproken. Je komt bij de ander aan huis. Vanuit de gemeenschap vertelt iemand over het gebouw, de gebedsruimte, de symbolen, en de organisatie van de plaatselijke kerk of moskee. Dit levert onveranderlijk gespreksstof op en veel nieuwe vragen aan de gastheer of -vrouw, maar ook aan buurtgenoten uit die gemeenschap. Aan iedere gebedsruimte is een andere gemeenschap verbonden, met een eigen achtergrond en geloofsovertuiging. En juist dat maakt ieder bezoek aan kerk of moskee weer anders en ook de moeite waard – één kerk is niet genoeg om 'de christenen' te leren kennen, en iedere moskeegemeenschap vertegenwoordigt bepaalde etnische en religieuze stromingen van de islam in ons land...

De Sultan Ahmed Moskee van Zaandam is gewend aan het ontvangen van bezoekers. Het gebouw is één van de eerste nieuwbouwmoskeeën in Nederland en valt op door een uitgesproken oosterse architectuur. De Turkse moskeegemeenschap stelt zich gastvrij op. Veel groepen komen binnen een kijkje nemen: schoolklassen, gemeentelijke instanties, kerkelijke groepen, vrouwengroepen. Een van de bestuursleden verzorgt de rondleiding en beantwoordt de vragen vanuit zijn eigen visie. Hij is net als de gasten die hij rondleidt, in Nederland geboren en opgegroeid – vertegenwoordiger van een nieuw geloof in Nederland.

De landelijke ontmoetingsdag voor imams en pastores werd in 1999 door de Raad van Kerken en de Islamitische Stichting Nederland voor het eerst in een klooster georganiseerd – in de abdij van Heeswijk-Dinther. Door de rondleiding in het klooster was de onwennigheid tussen de deelnemers snel doorbroken. De imams reageerden gefascineerd op de presentatie door de monniken van hun gebouw en hun geloofsleven. Dit leidde een studiedag in die opviel door de levendigheid en spontaneiteit van de ontmoetingen over en weer. Bij het afscheid nodigden de imams de kloostergemeenschap uit om op hun beurt een bezoek te brengen aan één van hun nieuwbouwmoskeeën. Dat bezoek heeft kort daarna inderdaad plaatsgevonden.

Samenkomen kan ook bij multireligieuze bijeenkomsten. Dergelijke ontmoetingen vinden in ons land steeds vaker plaats. Het vergt enige creativiteit van de organisatoren, want vaste patronen bestaan er hiervoor (nog) niet. Het pluriforme karakter van deze ontmoetingen veronderstelt goede contacten en voorbereidingen waarbij alle partijen betrokken zijn.

Maar multireligieuze evenementen hebben een belangrijke symbolische waarde. Het geeft de godsdiensten een kans om zich in de samenleving op belangrijke politieke of maatschappelijke momenten te presenteren, om present te zijn bij feesten of nationale rampen. Gelovigen geven daarmee aan samen op te willen komen voor

hun religieuze waarden. Een gebed, een gedicht, een lied, na een ramp de namen noemen van de doden, samen de strijd aangaan tegen racisme of tegen de oorlogen van onze tijd.

De eerste nationale interreligieuze herdenking werd in Amsterdam georganiseerd na de Bijlmerramp, toen een flatgebouw getroffen werd door een neerstortend vliegtuig. Onder de slachtoffers en hun nabestaanden waren aanhangers van verschillende godsdiensten.

Ook de multireligieuze bijeenkomst bij de opening van het parlementaire jaar in het jaar 2000 was een belangrijke stap voor de erkenning van de verscheidenheid van religies in ons land. De bijeenkomst werd georganiseerd door de Haagse Raad van Religies.

Interreligieuze bijeenkomsten worden inmiddels regelmatig georganiseerd in het kader van multiculturele festivals. In Friesland vindt jaarlijks een interreligieuze bijeenkomst plaats op de nationale dag tegen racisme. Het biedt gelovigen en buitenstaanders een goede gelegenheid om eens kennis te maken met de waarde van religieuze tradities.

Leren en luisteren

Een boek opslaan en verkennend lezen is een andere eenvoudige manier om iets te leren kennen van andere culturen en godsdiensten: een zoektocht in de boekenkast van een ander, daarover gelovigen bevragen, hun inzichten leren kennen, verschillen zien, de context van woorden leren verstaan. Dat vraagt tijd en studiezijn, maar het zal voorgangers en allen die zoeken naar een gepast openingswoord verrassende, nieuwe inzichten opleveren.

Vanuit de christelijke traditie denk ik bijvoorbeeld aan teksten uit de Psalmen, het boek Spreuken of bijvoorbeeld evangelieverhalen; maar ook aan liederen, gedichten, korte overwegingen van denkers als Etty Hillesum en Dag Hammarskjöld; of aan uitspraken van theologen als Bonhoeffer of Kierkegaard; aan christelijke mystici...

*'Gij die boven ons bent,
Gij die een van ons bent,
Gij die bent –
ook in ons,
mogen allen U zien – ook in mij...'*

*Geef mij een zuiver hart – dat ik U mag zien,
een ootmoedig hart – dat ik U mag horen,
een hart vol liefde – dat ik U mag dienen,
een hart vol geloof, dat ik in U mag blijven.'*
(Dag Hammarskjöld, 1998, blz. 82)

In het kader van een themadienst over islam kwam één van organisatoren met het volgende (anonieme) gedicht:

*'Die ander, geen vreemde, een mens zoals jij
een mens, even kwetsbaar, even breekbaar
een mens, even hunkerend naar licht en geluk
ontzie hem, doe hem geen pijn, een mens zoals jij
zie naar hem om, doe hem recht, een mens zoals jij
leven wil bij, zoals ook jij wilt leven.'*

Ook de islamitische traditie kent tal van meditatieve teksten: naast woorden uit de koran, zijn er de verhalen over de profeet, leerverhalen uit hadiethverzamelingen; gebeden, muziek en gedichten van mystici als Rabi'a, Yunus Emre of Roumi; beschouwingen van theologen als Al Ghazali, of uit onze tijd Tariq Ramadan. Uit *Tuinen der Oprechten*, een fraai uitgegeven selectie van Hadieth (ICCN, 1995):

'Allah, de Heer van Eer en Glorie, zal op de dag der opstanding zeggen: Zoon van Adam, Ik was ziek en jij hebt Mij niet bezocht. De man zal uitroepen: Heer, hoe kon ik U bezoeken, U bent de Heer der Werelden! Allah zal zeggen: Wist jij niet dat mijn dienaar die-en-die ziek was en dat jij hem niet bezocht hebt? Heb jij je niet gerealiseerd dat je als je hem bezocht had, Mij bij hem gevonden zou hebben?' (231)

De islamitische 'doe'a' of smeekbede kan in eigen taal en met eigen woorden verricht worden, is bestemd voor veel gebeurtenissen en in tegenstelling tot het rituele gebed niet aan een bepaalde tijd of plaats gebonden. Een moslimgelovige was gevraagd om aan christelijke studenten iets te vertellen over 'het gebed in de islamitische traditie'. Hij opende zijn verhaal met de veronderstelling dat het rituele gebed de meesten voldoende bekend was. En vertelde vervolgens over het vrije smeekgebed. Daarmee hield hij de groep moeiteloos een uur lang geboeid. Als voorbeeld een smeekgebed uit een Nederlandstalige inleiding tot het islamitische gebed:

'O Allah laat ons het ware als waar zien en laat ons het ware volgen en laat ons het valse als vals zien en weerhoud ons daarvan.' (A. van Bommel, *Kom tot het gebed*, blz. 84)

De weg om elkaar studierend te leren kennen gaat natuurlijk eindeloos veel verder en het is de vraag of iedereen de tijd en inzet kan vinden om deze helemaal af te gaan. Leren van elkaar, luisteren naar de interpretaties van theologen, betekent in de leer gaan bij leraren uit de andere traditie. Woorden zijn immers voor hun betekenis sterk afhankelijk van de traditie waarin zij gebruikt worden. Zo hebben centrale theologische begrippen die in meerdere tradities voorkomen daarin vaak verschillende betekenissen. Ik denk daarbij aan fundamentele begrippen als vergeving, barmhartigheid, verbond tussen God en mensen, profetschap, Zoon van God. Een bekend voorbeeld is één van de namen van Jezus in bijbel en koran: 'Woord van

God'. Binnen de christelijke traditie is de term 'logos' uitgelegd als een kenmerk van de autoriteit van Jezus die spreekt van Godswege, de presentie van God, zijn Woord/logos, op aarde (Joh. 1:1-13). In de islamitische traditie verwijst de naam van Jezus 'kalimatu'llah' naar de maagdelijke geboorte van de profeet 'Issa die net als de profeet Adam verwekt werd door het scheppend spreken van God (Soera 3:59).

Daarom vergt het oprechte leren veel van elkaar. En er zijn plaatsen nodig waar deze studie over grenzen van religies heen aangeboden wordt. Uiteraard hoeft niet iedere gelovige die in dialoog wil gaan op zoek naar een universiteit. Een begin maken met dit proces van leren en luisteren kan op ieder niveau. En je kunt het jaren volhouden. Godsdiensten zijn zo complex en dragen een zo lange geschiedenis met zich mee dat niemand ooit kan pretenderen uitgestudeerd te zijn op een andere religie...

Het leerhuis is de meest gangbare vorm waarin het interreligieuze leren wordt aangeboden in de plaatselijke gemeente. Op veel plaatsen in ons land zijn al langere tijd joods-christelijke leerhuizen actief. Nog veel te weinig wordt de islamitische traditie volgens hetzelfde model, over grenzen van religies heen, bestudeerd. Interreligieuze leerhuizen willen kennis niet op een louter wetenschappelijke wijze aanbieden. Zij willen de leerling uitdagen om op een niet-vrijblijvende manier op de aangeboden stof te reageren. Het gaat daarbij om het 'leren' van elkaar, een verrijking van inzichten en een verandering van levenshouding – althans voorzover de leerling de aangeboden waarden aanvaardt en binnen de eigen geloofsbeleving plaatsen kan. Het leerhuis daagt uit om op de aangeboden kennis te reageren – een dialoog dus in de letterlijke betekenis van dit woord.

Er zijn in ons land verschillende pogingen om ook de islamitische traditie in leerhuizen te presenteren. Het blad *Begrip Christenen Moslims* kent al jaren een Leerhuisrubriek waarin christelijke en islamitische theologen reflecteren op kernwoorden en leerverhalen vanuit beide tradities. Karel Steenbrink en Sajidah Abdus Sattar hebben veel bijgedragen aan het ontwikkelen van deze vorm van dialoog. Het landelijk bureau SoW – Ontmoeting met Moslims biedt studiedagen aan waarbij een moslimgeleerde wordt uitgenodigd om vakgenoten in te leiden in begrippen of teksten uit de islamitische traditie.

Egbert van Velhuizen is de gangmaker achter het platform Samen Leven anders Geloven, een langlopend leerhuisproject in Zwolle dat kennis uit de islamitische traditie aanbiedt vanuit het perspectief van de drie Abrahamitische godsdiensten.

Als voorbeeld citeer ik de samenvatting van een leerhuis voor christelijke theologen gehouden door Aref Nayed, moslimtheoloog uit Libië. Hij besprak vers voor vers het eerste deel van Soera 48. Daaruit vers 9 'en waarover jullie het ook oneens zijn, het oordeel erover komt God toe':

'Het woord 'bukm', hier vertaald als 'oordeel', werd traditioneel opgevat in de betekenis van arbitrage. In het hedendaags Arabisch is 'bukm' een veel statischer begrip, een uitspraak van de wet.

Arbitrage, het kiezen van een vertrouwenspersoon of scheidsrechter die voor beide partijen aanvaardbaar is, is een intermenselijk democratisch proces. Dit vers spreekt in feite over een 'escha-

tologische arbitrage': bij verschil van mening tussen mensen in geloofszaken ligt de allerlaatste beslissing bij God. God is de Scheidsrechter. Wie deze woorden serieus neemt kan nooit meer de Qur'an misbruiken om mede-mensen de mond te snoeren.

Voor de interreligieuze dialoog is 'eschatologische arbitrage' een doorslaggevend principe. Bijvoorbeeld in de discussie over de plaats van Jezus als messias of profeet. Moslims en christenen verschillen hierover van mening en het is nauwelijks denkbaar dat zij ooit in deze wereld tot een consensus zullen komen. Gelovigen kunnen het dus over bepaalde zaken oneens zijn en toch met elkaar in gesprek blijven – mits zij erkennen dat het uiteindelijke oordeel niet bij henzelf maar bij God ligt' (uit Begrip Moslims Christenen).

Dit leren van elkaar helpt de communicatie tussen geloofsgemeenschappen en dwingt onderling respect af – althans voor bepaalde inzichten van andere godsdiensten. Het helpt ons om vrienden te vinden die bereid zijn ons in te leiden in die wereld. Het leert gelovigen open vragen te stellen aan elkaar en de antwoorden serieus te overwegen.

Samen voor God

'De ziel ontvangt haar kennis van de ziel, en dus niet door een boek of door woorden. Als kennis van de mysteriën volgt op de leegte van de geest, is dat de verlichting van het hart' (Mevlana Jelalu'ddin Rumi uit R. Feild, 1977, blz. 57).

Tot nu toe hebben we alleen gekeken naar mogelijkheden om kennis te maken met een andere godsdienst door te kijken naar of te leren van de geloofsbeleving van volgelingen. Is het ook mogelijk om elkaar te ontmoeten in de stilte van het gebed? In hoeverre kunnen gelovigen iets van elkaars geloofsbeleving meebelevén?

Samen stil zijn voor God, delen in rituelen is een heel indringende wijze van kennismaken met andere tradities. Je bent niet alleen present, te gast in het domein van de ander. Je bent er met zoveel vertrouwen en openheid dat je – voorzover dit het eigen geloof geen geweld aandoet – participeert in de rituelen. Samenkomen om ingeleid te worden en anderen in te leiden in de beleving van spiritualiteit. Samen de nieuwe vormen ontwikkelen die gelovigen, over de grenzen van hun godsdiensten heen, met elkaar kunnen delen.

Dit delen veronderstelt veel vertrouwen, respect voor de verscheidenheid van religieuze tradities en bovenal goed gastheerschap. Er is creativiteit en goede wil voor nodig om de ander op een voorkomende, aangepaste manier te begeleiden. En het moet in principe mogelijk zijn om op ieder moment aan te geven uit te willen stappen. Hier volgen twee verslagen van meditatieve ontmoetingen in ons land:

Twee vrienden beginnen samen een meditatieve oefening voor christenen en moslims. Er groeit een vast patroon om een dag door te brengen in stilte, samen voor God. De dag begint met bidden in het bijzijn van elkaar: een christelijk en een islamitisch gebed volgens de eigen tradities. Vervolgens leidt één van de organisatoren de stilte in met concentratie-oefeningen. Tweemaal

worden er teksten gelezen over het thema van de dag, uit bijbel en koran. De meditatie eindigt met schrijven of tekenen over de teksten. Deelnemers breken de stilte met een gezamenlijke goede maaltijd. Tot slot vertellen zij wat het thema voor hen betekent.

Christen- en moslimvrouwen ontmoeten elkaar jaarlijks om over hun geloof te spreken. Op uitnodiging van de moslima's bidden zij naast elkaar. Zij spreken met elkaar af dat christenen het Onze Vader en moslima's de Al Fatiba bidden als zij bij het gebed rechtop staan. Knielend spreken zij de woorden: Heilig is God de Allerhoogste. Niet alle vrouwen doen mee. Zij die wel meebidden geven aan dat het voor hen een bijzondere ervaring is om met lichaamsbewegingen, knielend, Gods grootheid uit te drukken.

Heel eenvoudig en gangbaar is het om deelnemers aan een interreligieus gebed de gelegenheid te geven om ieder voor zich een gebed uit te spreken bij het aansteken van een kaars. En daarna, in stilte, deze gebeden op te dragen aan God.

Hier stuiten we natuurlijk op de vraag of er een grens is aan de dialoog. Kunnen beide partijen alles samen doen wat zij graag met elkaar delen? In hoeverre impliceert participatie het aanvaarden van het dogma en het wereldbeeld van een andere religie? Wanneer gaat interreligieuze dialoog over in syncretisme?

De grens is duidelijk: dialoog veronderstelt immers een gesprek tussen twee partners die (in bepaald opzicht) wezenlijk van elkaar verschillen. Syncretisme is het ideaal om religieuze verschillen op te heffen door ze samen te smelten in één nieuwe gezamenlijke godsdienst. Bepaalde stromingen uit de wereld van de drie Abrahamitische godsdiensten (zoals de Ahmadiyya of Bahai) leven in de overtuiging dat ze jodendom, christendom en islam samenbrengen en overstijgen in één nieuwe stroming binnen deze godsdiensten.

De dialoog gaat uit van de diversiteit, van een wezenlijk onderscheid tussen de deelnemers. Dialoog begint daar waar gelovigen respect voor de overtuiging van een ander opbrengen en de intentie delen om elkaar beter te leren kennen.

Bij het deelnemen aan spiritualiteit, in rituelen of meditatie, is het zaak om goed naar elkaar te blijven luisteren, om mee te gaan in de andere belevingswereld zover dat mogelijk is. Maar ook om te stoppen daar waar de rituelen niet in te passen zijn in de eigen geloofsbeleving.

Het knielend bidden van moslims is oorspronkelijk afgeleid van de gebedshouding van christelijke kluzenaars in de Arabische woestijn. Waarom niet meedoen met deze bewegingen en daarbij gebruikmaken van eigen woorden van gebed?

Over het antwoord op deze vraag lopen bij mijn weten de meningen van theologen en kerkleiders uiteen. Toch komen vragen als deze onvermijdelijk op in de pluriforme context waarin wij leven: daar waar mensen samen wonen delen zij rampspoed en vreugde – iets waaraan zij ook symbolisch en religieus uiting willen geven. Een voorbeeld hiervan is de wens om over grenzen van godsdiensten heen te trouwen en deze belofte samen voor God in de gemeenschap uit te spreken. De kerken hebben in

de regel nog geen vaste richtlijnen om met dergelijke verzoeken om te gaan. Dit stelt voorgangers voor lastige dilemma's. Zij moeten oplossingen vinden die voor alle partijen aanvaardbaar zijn – de liefde kent nu eenmaal geen grenzen...

Stil zijn voor God, zich voor elkaar openen in gebed, is een heel intense manier om elkaar te leren kennen en te waarderen – maar deze meditatieve vormen van dialoog zijn in ons land nog nauwelijks ontwikkeld. Het is mogelijk om geloofsbeleving te delen. Voor het ontwikkelen van gezamenlijke rituelen zullen gelovigen samen de grenzen van hun mogelijkheden moeten verkennen.

Spiritualiteit delen

Willem van der Meiden schreef een prachtige vertelling voor de achterkant van de Open Deur, bij een themanummer over moslims in Nederland. Twee rakkertjes spelen tikkertje in een kerkgebouw. De koster betrapt hen en legt streng maar duidelijk uit dat dit niet kan – dit gebouw is een kerk. Daarom ligt er op de preekstoel een bijbel. De ontknoping van het verhaal is dat deze moslimjongetjes elkaar aankijken en, geheel in lijn met hun islamitische opvoeding, hun schoenen uittrekken. Stilletjes verlaten zij het kerkgebouw...

Een mooi verhaal, maar ook symbolisch voor wat ik in dit artikel wil zeggen. De jongens herkennen het heilige – om er vervolgens op hun eigen wijze mee om te gaan. Ik pleit ervoor in de interreligieuze dialoog dichter aan te sluiten bij de spiritualiteit en de geloofsbeleving in de gemeenschap. Naast theologische verhandelingen en wetenschappelijke observaties is er in de dialoog een belangrijke rol weggelegd voor ervaringen en emoties, de hoop en vrees van de gelovigen – omdat de zoektocht naar het heilige, naar het verborgene, de krachten achter het bestaan aansluit bij algemeen menselijke ervaringen. De vraag naar het waarom van dit leven kent geen definitief antwoord, net zomin als het verlangen naar vrede en de schreeuw van menselijk lijden. Die klinken dwars door volken en culturen heen. De vragen zijn algemeen – het zijn de antwoorden die verschillen.

In dit artikel heb ik enkele mogelijkheden beschreven om de geloofsbeleving binnen andere godsdienstige tradities te verkennen – van het laagdrempelige bezoek aan een andere gemeenschap, tot het studieuze uitwisselen in leerhuizen, of het delen in elkaars rituelen, de ontmoeting in stilte voor God. In de dialoog tussen christenen en moslims kunnen we op dit gebied nog veel met elkaar delen. Spiritualiteit geeft de interreligieuze dialoog meer diepgang – de dynamiek van het leren en van de ontvankelijkheid.

Het is nodig om nieuwe, theologisch verantwoorde, vormen te ontwikkelen om spirituele gaven met elkaar te delen, om inzichten uit andere culturen serieus te nemen en theologisch te onderzoeken. De discussie over de mogelijkheden en grenzen van deze gezamenlijke zoektocht, de dialoog van de spiritualiteit voor het oog van de Oneindige, kan de theologie in onze tijd niet ontlopen.

Literatuur

- Begrip Moslims Christenen*, uitg. Cura Migratorum, Den Bosch, Dialoog special, 2000.
Bidden in Meervoud, Gé Speelman (red.), Kok Kampen 1994.
Hamza Zeid Kailani, *Kernmomenten in de islam, bouwstenen voor een dialoog tussen moslims en christenen*, Gooi en Sticht Baarn, 1993.
Dag Hammarskjöld, *Merkstenen*, Kok Kampen, 1998.
Islamitische Mystiek uit Indonesië, Karel Steenbrink, uitg. Cura Migratorum, 1994.
A. Schimmel, *Uw rijk kome. Gebeden uit de wereld van de Islam*. Kath. Bijbelstichting, 1978.
Andrew Rippin and Jan Knappert (ed.), *Textual sources for the study of Islam*, University of Chicago Press, 1986.
J.A. Williams, *The Word of Islam*, University of Texas, 1994.
Anton Wessels, *De Koran verstaan*, Kok Kampen 1986.
Open Deur, Oecumenisch Maandblad, Boekencentrum Zoetermeer, september 1994.

Uit de islamitische traditie:

- The life of Mubammad, a translation of Ibn Isbaq's Sirat Rasul Allah* by A. Guillaume, Oxford University Press, 1967.
Kom tot het gebed, Een korte inleiding in de islam, A. van Bommel, uitg. Het laatste kwartier, Den Haag.
Sajidab Abdus Sattar, Islam voor beginners, een heldere inleiding tot de wereld van de islam, Forum Amsterdam, 1997.
An-Nawawi, *40 hadis*, uitg. Het laatste kwartier.
Yunus Emre, *Laten we liefhebben en onszelf geteefd maken*, vert. A. van Bommel, Rotterdam 1991.
Tuinen der Oprechten, overleveringen van de profeet Mubammed, ICCN, Den Haag 1995.
Abdul Wahid Hamid, *Islam de Natuurlijke Weg*, uitg. Noer 1995.
Dr. Jamal A. Badawi, *A collection of dai'a from the Qur'an and Sunnah*, Ta-Ha Publishers London, 1997.
Tariq Ramadan, *Islam le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité?* Tawhid, Lyon, 1995.
Al Ghazali, *Invocations and supplications, Book IX of the revival of the religious sciences*, Islamic Texts Society, Cambridge 1996.
Margareth Smith, *Rabi'a the Mystic and her fellow-saints in Islam*, Cambridge University Press, 1928, 1984.
Annemarie Schimmel, *I am the wind you are the fire, the life and work of Rumi*, Shambala London, 1996.
Reshaf Feild, *Dansend naar God*, Mirananda uitg. Den Haag, 1977.
Khurram Murad, *The key to Al Baqarab, The longest Surz of the Qur'an*, Islamic Foundation 1996.

Understanding each other's spirituality implicates effective dialogue.

Drs. Cokkie van 't Leven is theologe/islamologe en werkzaam bij de Afdeling MDO-Buitenland van de Samen-op-Wegkerken in Nederland.

Sjarie'a en de religieuze coëxistentie in Nigeria

*Wat speelt er historisch en actueel rondom de sjarie'a in Nigeria?
Wat zijn de consequenties van de sjarie'aproblematiek voor de christelijke kerken?*

Een complex verhaal in een land met veel moslims in het noorden en veel christenen in het zuiden.

Het vraagstuk van de sjarie'a is van het begin af aan een oorzaak van conflicten geweest tussen moslims en christenen. Toen de islam in Noord-Nigeria werd geïntroduceerd omstreeks de elfde eeuw, gingen moslims de islamitische wetgeving – de sjarie'a – toepassen in hun dagelijkse levensstijl. Ze moesten dat wel doen omdat de sjarie'a de islam tot 'islam' maakt. Eén van de eerste islamitische hervormers in Noord-Nigeria, Al-Maghili (die in 1504 stierf), zorgde ervoor dat de pure islam, die ook gehoorzaamheid inhield jegens de sjarie'awetgeving, werd doorgevoerd in Katsina en Kano. Bij deze activiteiten hoorde ook de oprichting van een islamitische school in Katsina. Hij benoemde verder een imam voor de vrijdagse salat (gebedsdienst) en een qadi (een rechter) in Kano.

De volgende islamitische hervormer in Noord-Nigeria was Usman Dan Fodio (die stierf in 1817). Met zijn jihad en met de stichting van het Sokoto Kalifaat, bevorderde hij een nieuw respect voor de sjarie'awetgeving in de lijn van de Maliki School waarbij hij werkte als jurist.

Met de komst van het Britse gezag in Nigeria werd het functioneren van het islamitische wetssysteem van de sjarie'a onderbroken. A.R.I. Doi constateerde dat 'de opkomst van de sjarie'a in Nigeria duurde tot de komst van de Engelsen'.¹ De moslim-sjarie'arechtbanken bleven wel bestaan, maar kwamen onder toezicht van de Europeanen. In overeenstemming met het Britse beleid stelden zij in 1956 een Moslim Hof van Appèl in, dat zich alleen mocht bezighouden met zaken van islami-

tische wetgeving ten aanzien van personen. Kort voor het land onafhankelijk werd kreeg dit Hof als nieuwe naam: 'Sjarie'a Hof'.² Na de introductie van het Nigeriaanse strafwetboek en het wetboek voor criminele zaken in 1960, werd de sjarie'awetgeving toepasbaar binnen het hele rechtssysteem van het noorden met 'sjarie'arechters' op het niveau van het Islamitische Hof van Appèl.³

Bij de onafhankelijkheid van Nigeria werd op voorstel van de 'commissie voor minderheden' het hele juridische en justitionele systeem van het noorden opnieuw bekeken. De Sardauna van Sokoto (die stierf in 1966) introduceerde een seculier wetboek van strafrecht en voor criminele zaken, waarin het Hof van Appèl zich moest beperken tot civiele zaken tussen moslims.

In 1967, toen de militairen het gezag overnamen van de burgers, werden de regio's afgeschaft en vervangen door een structuur van twaalf staten. In de constitutie van de Federale Republiek Nigeria van 1979 kreeg elke staat, als men dat wilde, het recht om een Sjarie'a Hof van Appèl in te stellen.

Vervolgens stelde de commissie voor de nieuwe grondwet in 1977 voor om een nieuw Federaal Sjarie'a Hof van Appèl te creëren. Dit voorstel werd echter fel bestreden door de christenen, die nooit gevraagd hadden om christelijk 'canoniek recht' te gaan toepassen. Zij waren volledig afhankelijk van het Britse legale systeem dat in het land gebruikelijk was geworden.

De wens van de moslims om een Federaal Hof van Appèl voor de sjarie'awetgeving te aanvaarden in Nigeria werd verdedigd met het argument dat de sjarie'a een goddelijke wet is (Koran 5:47, 48 en 50) en dat die bij de levensstijl van elke moslim hoort. Het verzoek werd afgewezen en de moslims voelden zich verraden. Ze hadden in hun optiek gelijk, want zij stelden namens de meerderheid van de bevolking te spreken en er bestond geen Federaal Sjarie'a Hof van Appèl in Nigeria. Hun teleurstelling werd nog groter toen het duidelijk werd dat de islam ook niet de federale religie van Nigeria zou worden. Het zou echter juister en begrijpelijker zijn geweest als de moslims Sjarie'a Hoven van Appèl hadden gevraagd in de staten, waar al sjarie'arechtbanken waren. Als ze dat gedaan hadden zou de opwinding over deze zaak zich niet gemanifesteerd hebben en de bitterheid, die daar dus is ontstaan, vermeden. Immers, in de moslimstaten van de federatie werd de islamitische wetgeving lokaal al toegepast, en daar waren de mensen al gewend aan die wijze van redeneren en handelen.

De motivering om de sjarie'awetgeving uit te breiden tot op het federale niveau was bedoeld om moslimbekeerlingen in het zuiden deze mogelijkheid te bieden omdat zij onderworpen waren aan het civiele wetssysteem dat in het land dominerend was. De zuiderlingen zelf hadden daar geen problemen mee.

De belangrijkste steun voor de aanvraag voor de oprichting van een Federaal Sjarie'a Hof van Appèl kwam van de gematigde Darakamoslims onder leiding van Sheik

Dahiru Bauchide. Daarnaast was er de radicale 'Beweging ter verhinderen van vernieuwing en vóór de handhaving van de traditie': Jama'atu izalat al-bid'a wa iqamat al-sunnah (Izakla), die in 1978 gesticht is in Lagos door I. Idris (geboren in 1937). Sheik Abukabar Gumi (die overleed in 1992) was de beschermheer en deze organisatie ontving via zijn bemiddeling grote subsidies uit Saoedi-Arabië. Een andere organisatie, die sterk betrokken raakte bij de vraag van de sjarie'a was het Moslim Studenten Genootschap van Nigeria (MSSN). Deze vereniging begon als een verlichte beweging op het terrein van de politiek en de economie en verder ten aanzien van sociale en religieuze vraagstukken. Door de jaren heen is ze uitgegroeid tot een radicaal nationale beweging. De organisatie ging rond in sommige steden in Noord-Nigeria met niet ondertekende krantenartikelen met kreten als: 'Allah is ons grote doel; de Boodschapper is onze leider; de koran is onze grondwet; "jihad" – de heilige oorlog – is ons principe'.

Christenen waren van mening dat de moslims door hun eisen en acties van Nigeria een volledige islamitische staat wilden maken. De christenen vroegen zich af wat de ruimte zou zijn voor hen en hun geloof wanneer de sjarie'a eventueel wet zou worden voor alle burgers van Nigeria. Dit soort overwegingen motiveerde christenen tot alle mogelijke actie tegen het streven van de moslims.

De belangrijkste christelijke groepen in deze strijd waren de 'Christian Association of Nigeria' (CAN), de Conferentie van Katholieke Bisschoppen van Nigeria (CCBN), de Katholieke Jeugd van Nigeria (CYON); de christenstudenten en -docenten van de Ahmadu Bello Universiteit in Zaria en een aantal individuele personen. Zij stelden dat Nigeria geen islamitische staat mocht worden. Dat de grondwet van Nigeria, die seculier is, niet gedestabiliseerd mocht worden door de oprichting van een aantal Federale Hoven van Appèl, die verwarring brachten in het gerechtelijk systeem. Want dat zou de consequentie zijn wanneer burgers met andere religieuze overtuigingen de mogelijkheid kregen om het wetssysteem, dat aansloot bij hun geloof, ook een plaats te geven in de rechtspraak.

In een poging om het conflict op te lossen besloot de Federale Regering om de mogelijkheid te handhaven voor individuele staten, die dat wilden, om een Sjari'e Hof van Appèl te hebben. Het Federale Hof van Appèl kreeg in de Constitutie van 1978-1988 een sectie voor de sjari'e.

Sinds het begin van de Derde Republiek is de sjari'e veel belangrijker geworden. De meeste noordelijke staten passen de sjari'e nu toe. Hoewel sommige moslims zoals I. El-Zakzaky, de leider van de radicale Moslim Beweging vindt dat het nog niet mogelijk is om de sjari'e in heel Nigeria in te voeren. Immers, een niet-islamitische overheid en omgeving kan geen moslimrechtspraak en -wetgeving laten functioneren. Maar de gebeurtenissen in de Zamfara Staat onder gouverneur Ahmed Sani werden het begin van de moslimvictorie ten aanzien van de wens om de sjari'awetgeving in

te voeren. Na de invoering in de Zamfara Staat volgden Gombe, Yobe, Sokoto, Kano, Niger en Borno. In de Kaduna Staat heeft kortgeleden een aantal moordpartijen en brandstichtingen plaatsgevonden in moskeeën en kerken, toen moslims zich verzetten tegen een grote geweldloze mars van de christenen tegen het moslimbesluit om de sjarie'a ook in deze staat in te voeren.⁴ Dat is tot nu toe nog niet gebeurd vanwege gevoeligheden daar ter plaatse. De Kaduna Staat heeft in het zuiden een ongeveer gelijk aantal christenen als er moslims zijn in het noorden, terwijl een sterk gemengde bevolking over de hele breedte in het midden van deze staat woont.

De consequenties van religieuze coëxistentie

Sinds Nigeria onafhankelijk is hebben de moslims gepleit voor de onvermijdelijke noodzaak van invoering van de sjarie'awetgeving. Christenen hebben hun bezorgdheid uitgesproken over het feit dat wanneer dat zou gebeuren daardoor de mensenrechten, de vrijheid van geweten en van spreken ondermijnd zouden worden. Men is gewoon bang dat dit het einde zou betekenen van het hele christelijke getuigenis.

Er zijn een aantal concrete punten, die aan de orde moeten komen nu de sjarie'awetgeving in een aantal staten wordt toegepast.

a. Godsdienstvrijheid

Al sinds het koloniale tijdperk heeft het christelijk zendingswerk te lijden gehad van beperkende maatregelen in moslimgebieden. Christenen zijn daar vaak beknot in de mogelijkheden tot praktiseren van hun geloof in tegenstelling tot de moslims. Islamiëten hebben het gevoel dat zij gemarginaliseerd zijn door het seculiere karakter van de federale grondwet en dus niet de mogelijkheid hebben om hun islamitisch geloof en hun verplichtingen na te komen. Maar de constitutie van 1979 garandeert godsdienstvrijheid en gewetensvrijheid en persvrijheid voor alle burgers van Nigeria. Dit gebeurt in de geest van een multireligieuze samenleving die de realiteit van coëxistentie en samenwerking aanvaardt.

Toch is dit alles vanaf de eerste dag misbruikt.

b. Suprematie van de sjarie'a boven de Federale Grondwet

Als christenen en andere niet-moslims als medeburgers in Nigeria uitgaan van verschillende juridische systemen kan het moeilijk worden om elkaar te begrijpen en samen te leven. Eén groep kan zichzelf gaan beschouwen als de 'juiste' of zich zelfs de 'ware' burgers achten ten koste van anderen. De rechten en privileges van Dar-al-Islam, Dar-al-Dhimma of Dar-al Harb (Het Huis van de Strijd) maken dat elk van deze organisaties haar principes wil toepassen.

c. Gebrek aan nationale eenheid

Het gevolg van de tegenstellingen over de sjarie'a is dat de natie zowel politiek als

religieus sterk verdeeld is. Dat heeft gevolgen gehad voor het sociaal-economische leven in het hele land. De moslim vertrouwt de christen niet meer en omgekeerd in zaken van het dagelijks bestaan. Beiden zijn waarschijnlijk vergeten, dat ze deel uitmaken van een gemeenschappelijk land, dat hen is gegeven door een gemeenschappelijke God met wie zij zich allemaal verbonden weten. Waarom moeten er dan steeds conflicten en bitterheid en animositeit zijn, die leiden tot desintegratie en die het samenleven bedreigen? Ik ben ervan overtuigd dat de christelijke geest van liefde en onderling begrip de christenen van Nigeria verbiedt om deze levenshouding te handhaven. Als dat wel gebeurt wat blijft er dan over van ons evangelie en hoe kan de christelijke boodschap doordringen in een wereld waarin geen vrede en harmonie heersen?

Men zou de hele sjarie'abeweging kunnen beschouwen als een uitdaging aan de kerken van Nigeria om het christelijk getuigenis gestalte te geven in daden van heiliging en van liefde. Dit als een reactie op de algemene constatering door de moslims dat verschillende vormen van bestuur sinds de val van het Sokoto Khalifaat niet gewerkt hebben. Dus is voor hen de enige optie die overblijft de terugkeer naar een islamitisch bestuur. Voor de kerken van Nigeria zou het een klap in het gezicht zijn als God zou moeten accepteren om op deze wijze heiligheid aan de natie te verschaffen inclusief de christenen. Daartegenover staat een constatering van de Christelijke Associatie van Nigeria dat 'het christendom en de rechten van de christenen tot elke prijs bewaard en beschermd moeten worden in alle noordelijke staten van Nigeria. De christenen van de noordelijke staten moeten zich nooit laten manoeuvreren in een politieke en religieuze positie waar ze bedrogen en om de tuin geleid worden door de propagandamachine van moslimpolitici en religieuze leiders met als doel het hen laten aanvaarden van of instemmen met de sjarie'awetgeving ook voor henzelf. De geschiedenis van de islam en het opleggen van de sjarie'a aan christenen en andere niet-moslims in Noord-Afrika, het Midden-Oosten, Westelijk Azië en het Verre Oosten leveren genoeg bewijzen en waarschuwingen voor christenen.'⁵

De oorzaak van deze voortdurende conflicten ligt niet bij de religie als zodanig, maar meer bij de religieuze fundamentalisten en activisten, die bereid zijn om alles te doen om hun religie te promoten en beschermen. Soms worden zij religieuze fanaten genoemd. Prof. Klaus Hock heeft in dit verband gezegd: 'Eén van de bepalende factoren bij het ontstaan van fanatisme is een gevoel van ontevredenheid, van frustratie en van angst ... gekarakteriseerd door een integrale vermenging van defensief en agressief gedrag'.⁶

Er is een duidelijke noodzaak van inzet zowel voor moslims als voor christenen om echte vrede en echte coëxistentie van alle mensen in Nigeria in een multireligieuze en pluralistische samenleving in Nigeria tot stand te brengen.

Een uitweg?

Waarschijnlijk zal de federale regering van Nigeria de grondwet opnieuw moeten

bekijken om elke bepaling te schrappen, die aan enig persoon of enige groep een excessieve vrijheid verschaft ten koste van anderen. Dit klopt met de algemene overtuiging van de burgers, dat elke keer dat de grondwet van Nigeria herzien is sinds 1956 het probleem van de sjarie'a naar voren is gekomen en dus nooit juist en afdoende is afgehandeld.

Christenen in Noord-Nigeria dienen zich te realiseren dat de dingen niet noodzakelijkerwijs hoeven te blijven zoals ze altijd geweest zijn. Verandering kan pijnlijk zijn en offers vragen.

De moslims op hun beurt zouden moeten nadenken over de motivering en de uitvoerbaarheid van enige wens of eis die ze hebben. Men kan wel een waar antwoord hebben op een probleem, maar bij de uitvoering van dat idee kunnen de motieven en de principes waar het om gaat die waarheid ongedaan maken.

S. van Sicard daagt moslims en christenen uit om op zoek te gaan naar gemeenschappelijke elementen en naar de bedreigingen, die er zijn voor mensen met een religieuze overtuiging. Bijvoorbeeld de gemeenschappelijke uitgangspunten van het menselijk bestaan staan in de heilige boeken (in de koran in Al-Nisa' 4:1; Al-An'am 6:1-2 en in de bijbel in Genesis 1:1,26 en 27). Er is gemeenschappelijk religieus erfgoed dat oproept om de mensheid te dienen. Hij vermeldt ook de inzet van islam en christendom voor economische, sociale en politieke gerechtigheid en suggereert deze motieven samen te onderzoeken.⁷

De kerken van Noord-Nigeria moeten hun missionaire opdracht serieus nemen, vooral onder moslims. Ze kunnen dat alleen maar doen door zich op de hoogte te stellen van de inhoud van de islam en het geloof van de moslims in hun werkgebied. Dit zal het ook mogelijk maken om het evangelie getrouw te presenteren aan de moslims.

De kerk zal bereid moeten zijn tot een dialoog met de moslims zodat men elkaar leert begrijpen en er wederzijds respect, tolerantie, harmonie en samenwerking opgebouwd wordt, wat leiden kan tot een coëxistentie in vrede.

Ontmoetingen, seminaria en dialoog ook onder de verschillende christelijke groepen kunnen hierbij diensten bewijzen. Christenen moeten het eerst onder elkaar eens zijn en één lijn trekken vóór zij naar buiten kunnen komen met een gezamenlijke visie en gehoor kunnen vinden bij andersgelovenden. Het is duidelijk dat de christenen verdeeld denken over sommige basisprincipes van het land en over hun relaties tot de moslims. Het sjarie'aprobleem is ook een punt van gesprek en een juist begrip daaromtrent onder christenen in Noord-Nigeria.

De twee hierboven vermelde punten komen duidelijk naar voren in de doelstellingen en activiteiten van het 'Project voor Relaties tussen Christenen en Moslims in Afrika' (Procmura). De Lutherse Kerk van Christus in Nigeria organiseert ook, in

samenwerking met de Evangelisch Lutherse Kerk van Amerika, conferenties over de relaties tussen christenen en moslims. Wanneer dit soort ontmoetingen goed georganiseerd wordt, kan er een verbetering ontstaan in de relaties tussen de aanhangers van de twee religies.

Er behoort geen plaats te zijn voor botsingen op godsdienstig gebied, die het verbreiden van het Goede Nieuws van beide religieuze tradities verhindert, die immers beide missionair gericht zijn.

Niet alleen in Noord-Nigeria, maar op vele plaatsen in de wereld dienen christenen zich kritisch af te vragen wat hun houding is ten aanzien van religieuze coëxistentie met mensen van andere geloofsovertuigingen. De bijbel zegt dat wij wijs moeten zijn als slangen en vriendelijk als duiven. Christus heeft ons teruggewonnen voor God door oprechte liefde. Deze liefde is ons kostbaarste erfgoed en behoort ook onze mantel te zijn.

1 A.R.I. Doi: *Islam in Nigeria*, Zaria Nigeria Gaskiya Corporation 1964, blz. 210. Zie ook T. Adamu: *The impact of PROCMURA, a case study in Northern Nigeria*, University of Birmingham Ph.D. 2001, blz. 88.

2 G. Basri: *Nigeria and Sharia: Aspirations and Apprehensions*, Leicester: The Islamic Foundations 1994, blz. 41-42.

3 S. Kumoh: 'Shariah under Colonialism – Northern Nigeria' in Aljkali, N. ed. *Islam in Africa – Proceedings of the Islam in Africa Conference* (Ibadan Nigeria Spectrum Books 1993, blz. 16.

4 *Today Newspaper* 27 febr.- 4 maart 2000 meldde dat 2500 mensen waren gedood in de sjarie'arellen in Kaduna.

5 E.N. Adamu: *Shariah: 'The socio-political implications for christians in Nigeria'*, Abuja Christian Institute, blz. 2 en 3.

6 Prof. Klaus Hocke: 'Why is it that we experience fanaticism? From a christian point of view' in: *The second international conference on Christian-Muslim mutual relations* (Miango Jos Nigeria 1995, blz. 117).

7 S. von Sicard: 'Common themes and common grounds of Islamic and Christian traditions: Points of practical application' in *First international conference on Christian-Muslim mutual relations* (Miango Jos Nigeria 2-6 nov. 1993, blz. 115-118).

Problems around the Shariah in Nigeria are as old as Islam and Christianity in that huge country.

Mevrouw **Theresa Adamu** is Nigeriaanse. Ze heeft theologie gestudeerd in Jos in Noord-Nigeria en vervolgens een MA gehaald in relaties tussen moslims en christenen in 1993.

Van 1997-2001 deed ze een Ph.D. in islamstudies aan de Universiteit van Birmingham in Engeland.

Zij heeft lesgegeven aan het ECWA Seminarium in Jos. Zij doceerde in Ayu aan het theologisch seminarium van 1991-1997 en is nu docent aan het Theologisch College van Noord-Nigeria.

Is er nog hoop voor Pancasila-harmonie in Indonesië?

Het religieuze poldermodel van de Pancasila in Indonesië met het geloof in God als eerste artikel wordt serieus bedreigd.

Het immense eilandenrijk van het huidige Indonesië (met een afstand van Atjeh tot Papuagebied, die even groot is als die van Amsterdam tot Teheran!) is altijd al een ontmoeting van wereldculturen geweest. De eerste bewijsbare overblijfselen van een Indiase hindoeïstische en boeddhistische cultuur stammen uit de vierde eeuw. Die contacten bleven. Rond 1470 ontstond in het zuiden van India een nieuw geschrift over de verering van Shiwa, de *Shiwaratrikalpa*, ter promotie van een nachtelijk vereren van de *lingga*, het symbool van deze machtige godheid. Korte tijd daarna werd dit geschrift in het literair Javaans vertaald. In die tijd was het hindoeïsme in de binnenlanden van Midden- en Oost-Java nog levendig, terwijl de kusten van Sumatra en zelf van Noord-Java al islamitisch waren geworden.

Rond 1470 waren de eerste heersers van de specerijeneilanden, bekend als de Molukken, al bezig met hun overgang tot de islam. Toen de Portugezen in 1511 Malakka veroverden en het jaar daarop koers zetten naar Ternate en Tidore, kwamen zij voor de geloofsverspreiding dus te laat: de centra van de handel in de Molukken werden al beheerst door islamitische sultans. Er was echter een groot verschil met de verspreiding en sociale structuur van de islam in het westen van de archipel. Na de Portugese verovering van Malakka verplaatste het centrum van de islamitische culturele en politieke macht zich naar Atjeh, dat al snel te rijk en te machtig was om door welke koloniale heerser dan ook te kunnen worden bezet. De Atjehse mannelijke én vrouwelijke sultans van de zestiende en zeventiende eeuw wisten Nederlanders, Portugezen en Engelsen tegen elkaar en de Indiërs en Arabieren uit te spelen, en zo hun onafhankelijkheid en hoge peperinkomsten te behouden.

Het ging heel anders in het oosten van de archipel. De Molukken werden door de Arabische handelaren al *djazierat-al-moeloek* of het land van de vele koningen

genoemd, omdat in het ook geografisch zo versnipperde gebied zoveel kleine heersers waren. Dat heeft de Portugezen en later de Nederlanders in de kaart gespeeld. Zij konden verschillende allianties kiezen: met Ternate dan wel met Tidore of andere sultans. Uiteindelijk werd dan toch Ambon gesticht als een koloniale stad: door de Portugezen die een geheel eigen gebied wilden rond 1560. 45 jaar later werd Ambon door de Nederlanders veroverd, die er de basis van hun kruidenmonopolie in het oosten van de archipel stichtten.

Terwijl de *Verenigde Oostindische Compagnie* in Sumatra en Java iedere poging tot kerstening verbood, troffen de Nederlanders in de Molukken al een aantal christengemeenten aan. In de contracten met de islamitische sultans werden voortaan ook religieuze paragrafen opgenomen: die waren gebaseerd op een Godsvrede. Moslims zouden geen overlopers opnemen (meestal soldaten of zeelui, die graag een vrouw wilden hebben en dus wel moslim wilden worden), en omgekeerd zouden de christenen van de VOC ook geen 'bekeerlingen' uit de moslimdorpen en -steden aanvaarden. In de zeventiende eeuw ontstond dus al dat mozaïek van islamitische en christelijke dorpen dat de Molukken eeuwenlang heeft gekenmerkt.

Zowel aan islamitische als aan christelijke zijde was de periode 1450-1650 een periode van snelle geloofsuitbreiding, samenhangend met de groeiende handel. Daarna viel de uitbreiding van de twee belangrijke wereldreligies in dit gebied stil. De race tussen christendom en islam werd pas weer hervat bij het opbloeien van het echte kolonialisme in de loop van de negentiende eeuw. Met de Java-oorlog (1825-1830), de Paderi-oorlogen (1830-1838), de Atjeh-oorlogen (na 1873) startte een periode van koloniale expansie die de contacten tussen de eilanden intensiverde en ook een snelle uitbreiding van zowel christendom als islam met zich bracht.

In de binnenlanden van grote eilanden (Batak op Sumatra, Toradja in Sulawesi, Dayak van Kalimantan) kwam vooral de uitbreiding van het christendom op gang, terwijl de uitbreiding van de islam vooral plaatsvond in de kustgebieden.

Pancasila-harmonie als compromis

Toen Indonesië in 1945 onafhankelijk werd, was er als gevolg van dit handels- en koloniale verleden een mozaïek aan overwegend islamitische en christelijke gebieden. De overwegend islamitische gebieden waren qua bevolkingsaantal wel veruit in de meerderheid, maar de gebieden waar een grote christelijke bevolking was, telden in oppervlakte en economisch belang zo mee, dat zij mede bepalend waren voor het geheel van de Indonesische staat. Tegenover de wens van sommige moslims om een islamitische basis voor de nieuwe onafhankelijke republiek te hebben, werd daarom als concessie aan de christenen de *Pancasila*- of Vijf-zuilenideologie voorgesteld door de eerste president Soekarno (1945-1966). De vijf zuilen zijn: geloof in één Godheid, nationale eenheid, humaniteit, sociale rechtvaardigheid en overlegdemocratie.

In de volgende decennia werd die formulering niet veranderd, maar de setting waarin de Pancasila functioneerde wel. Van 1945-1955 leefde het land in een roes van

nationalisme, waarin de regionale en ideologische tegenstellingen gemakkelijk overwonnen konden worden door het verlangen één natie te worden. De periode 1955-1965 was veel moeilijker: allereerst was er na de verkiezingen van 1954 een parlement ontstaan dat lang over de definitieve grondwet ging debatteren en waarbij de tegenstelling tussen secularisten en voorstanders van een islamitische grondslag van de staat weer oplaaide. In 1959 greep president Soekarno in, verklaarde de eerste voorlopige grondwet van 1945 tot een heilig document en bij een verslechterende economie grossierde hij in nieuwe ideologische formules. De belangrijkste was wel die van NASAKOM: Nationalisme, Agama (=godsdienst) en Kommunisme moesten nu harmonieus in het land gaan samenwerken.

In 1965-1966 nam Soeharto de leiding van het land over via een geleidelijke staatsgreep. Soeharto gebruikte de Pancasila-formule veel meer religieus, vooral in een strategie om de communisten uit te bannen. Religies werden in de Soeharto-tijd dan ook sterk ondersteund. Iedere Indonesiër moest een van vijf religies (islam, hindoeïsme, boeddhisme, protestantisme of katholicisme) op zijn identiteitspapieren hebben staan. Tevens werden godsdienstlessen op scholen, van kleuterschool tot universiteit, uitgebreid en krachtadiger verplicht, werd subsidie aan uitgave van heilige schrift, en aan bouw van kerken, tempels en moskeeën gegeven.

Maar de godsdiensten werden ook wel beperkt in hun sociale functie: politieke partijen werden losgemaakt van religies, zelfs werden religieuze naamgeving of symboliek in de politiek verboden. Voor alle maatschappelijke organisaties, inclusief de kerken, werd in 1983 de verplichting opgesteld om de Pancasila als *azas tunggal* of enige grondslag te nemen. Dat werd een probleem voor de Raad van Kerken, die naar 1 Korintiërs 3:11 Jezus als enige fundament had geformuleerd. Er kwam in bepaalde kring een groeiend verzet tegen het verheerlijken van de Pancasila als een soort *civiele religie*, een staatsreligie, met eigen rituelen (vlaghijzingen op scholen en kantoren, soms dagelijks reciteren van Pancasila-formule, zingen van volkslied, grootse vieringen op iedere 17e van een maand ter herdenking van de onafhankelijkheidsverklaring 17 augustus 1945) en eigen heiligen.

De grote wereldreligies werden binnen dit Pancasila-systeem wel geëerd en gerespecteerd, maar tevens sterk gecontroleerd. Er was een staatsinstelling voor religieuze harmonie, die ontmoetingen organiseerde, waarop conflicten en zelfs eerlijke debatten verboden werden. Er kwam een heel systeem van regels voor interreligieuze harmonie, waarbij religieuze propaganda, bouw van kerken, oprichten van nieuwe religieuze organisaties, houden van religieuze activiteiten geregeld werden. Zowel bevrijdingstheologie als fundamentalistische moslims waren al gauw verdacht van staatsondermijnende activiteiten. Dit was geheel in de lijn van de absolutistische staat, die het resultaat werd van het generaalsregime van Soeharto.

Vanaf 1990 ging de regering Soeharto een meer islamitische koers volgen. De steun van Soeharto binnen leger en moderne intelligentsia dreigde te vervallen en vooral nadat hij in 1991 op de *badj*-bedevaart was geweest, propageerde Soeharto zich steeds meer als een persoon voor wie de religie van de islam zeer belangrijk was. Dit ging overigens niet echt ten koste van het belang dat er aan de Pancasila-harmonie

werd gehecht. Wel dat religie daarin een wat mindere rol ging spelen. Maar nog steeds was het strikt verboden om in het openbaar in te spelen op tegenstellingen tussen religies, rassen en etnische groepen, want dat zou het nationalistisch gevoel, een van de zuilen van de Pancasila, in gevaar brengen. Ook was het niet geoorloofd om het groeiend verschil tussen rijken en armen, tussen werkgever en arbeider in het corrupte land te nadrukkelijk naar voren te brengen, want daarmee werd dan juist de Pancasila-democratie in gevaar gebracht, waarin alles immers in harmonieus gesprek opgelost moet worden. Een speciaal soort poldermodel in de tropen dus, dat in feite niet tot eerlijke discussie, maar tot onderdrukking van de armen leidde.

De ondergang van een tropisch poldermodel

Velen, Indonesiërs zowel als buitenstaanders, hebben lange tijd gedacht dat het Pancasila-model zowel voor interreligieuze relaties als voor sociale en etnische spanningen een goede beleidslijn zou zijn. Spanningen konden er gecontroleerd worden en binnen de perken blijven. In de eerste twee decennia van de Soeharto-regering, bij stijgende welvaart, beter onderwijs en arbeidskansen voor de groeiende middenklasse, was dit ook duidelijk het geval. In het groeiende nepotisme van de periode na 1985 bleken er ook steeds meer nadelige kanten aan dit model te zitten. Kinderen van vooral militaire machthebbers kregen zonder kennis of eerlijke ambitie te goed betaalde baantjes in het politiek-militair-industriële systeem. Ze kregen hoge leningen van banken tegen te lage (dus gesubsidieerde) rente voor onrendabele projecten, die wel failliet gingen, maar niet dan nadat er veel geld was verdwenen.

De droogte-rampen van 1997, de Azië-crisis, waardoor de lokale munt ineens veel minder waard werd en buitenlandse producten en leningen dus ineens veel duurder, liep uit op een politieke crisis, waardoor Soeharto op 21 mei 1998 moest aftreden. Hij werd vervangen door zijn (niet-gekozen) vice-president Baharuddin Jusuf Habibie, die in oktober 1999 werd opgevolgd door de in de politiek en het bestuurlijke systeem onervaren gematigde moslimleider Abdurrahman Wahid.

Indonesië heeft een corrupt rechtsapparaat, waardoor nog geen enkele werkelijke grote vis veroordeeld is. Soeharto zelf, volgens schattingen van het Amerikaanse blad *Times*, goed voor zo'n 32 miljard dollar, wordt al helemaal buiten de rechtszaal gehouden 'wegens zwakke gezondheid'. Zijn zoon Hutomo alias Tommy werd voor een zaak van enkele honderden miljoenen uiteindelijk wel veroordeeld, maar toen bleek hij voor de politie onvindbaar te zijn. De politie, als zovele ambtenaren nauwelijks betaald, specialiseert zich vooral in het voor eigen zak innen van geldboetes. Criminele zaken, van kleine diefstallen tot moorden worden dan ook zeer zelden opgelost. Daarom nemen veel mensen het recht in eigen handen, wat dan weer leidt tot een toestand van steeds groter rechteloosheid.

Een schrijnend voorbeeld daarvan zijn de onlusten tussen de Madurezen en de Dayaks van Kalimantan. Grote aantallen Madurezen zijn sinds een dertigtal jaren van hun droge eiland overgebracht naar de relatief dunbevolkte gebieden van Kalimantan. Zij kregen daar gronden toegewezen, waardoor de Dayaks, gewend

om iedere paar jaar weer een nieuw stuk oerwoud plat te branden voor hun landbouw, nu over steeds minder woeste grond konden beschikken. Kleine ruzies, diefstallen, groeiden zo in de jaren 1990 uit tot grote rellen, aanvallen van Dayaks op Madurezen die honderden doden kostten en tienduizenden vluchtelingen veroorzaakten. Daarbij was er dan ook nog een religieus verschil tussen de islamitische Madurezen en de in groten getale christen geworden Dayaks. De eigenlijke oorzaak van dit soort onlusten, die in 1997-1998 vooral West-Kalimantan (de streek rond Sambas) en in 2001 Zuid-Kalimantan (de streek rond Sampit) teisterden, was de verziekte staat, die gronden aan Madurezen toewees zonder oorspronkelijke Dayakbewoners te horen. De meer wereldwijze Madurezen kregen bij veel kleine conflicten gelijk. Daarom namen de Dayaks in een aantal gevallen het zwaard, de speer en pijl en boog weer in eigen handen. Wantrouwen in het gezag, politie en rechtsorde zorgde er zodoende voor, dat een ordinaire diefstal van een brommer kon uitlopen op onlusten, brandstichting en traditioneel-rituele moord op honderden Madurezen, met tienduizenden nieuwe vluchtelingen. Het meer dan dertig jaar lang onder invloed van de Pancasila-harmonie gehanteerde verbod op het gebruiken van SARA als reden voor tegenstellingen (naar *Suku* of stam/etnische eenheid, *Agama* of religie, *Ras* en *Antargolongan*, of conflict 'tussen groepen') is duidelijk onvoldoende en machteloos gebleken.

Atjeh en Papua: religieuze revivals of regionale hebzucht?

De meest westelijke en de meest oostelijke provincie van het immense land vertonen nu naast grote verschillen, ook gelijkende symptomen die tot opstand en afscheiding kunnen leiden. Beide provincies voelen zich door verleden, cultuur en natuurlijke rijkdom sterk onderscheiden van het centrum van de republiek. Veel Atjehers zijn er trots op dat de Nederlanders ze eigenlijk nooit helemaal hebben kunnen onderwerpen. Het gebied heeft rijke bodemschatten, vooral olie en aardgas. De bosrijke binnenlanden van Gajo worden sinds een tiental jaren ook intensief gebruikt voor de papierindustrie, waar een conglomeraat van de Soeharto-familie met Japanse investeerders de dienst uitmaakt. De Atjehers willen meer zeggenschap en vooral veel meer geld vanuit deze schatten van eigen bodem. In 1999 bood de tijdelijke president B.J. Habibie niet veel meer aan dan een eigen identiteit, namelijk de mogelijkheid om de islamitische *sjarie'a* tot richtlijn voor deze speciale provincie te mogen nemen. Het provinciale parlement was bepaald niet aan het juichen, want het wilde vooral geld en politieke zeggenschap, terwijl het nog maar de vraag is of traditionele en moderne Atjehers tot een overeenstemming kunnen komen over de geldende en aan de moderne tijd aangepaste bepalingen van de *sjarie'a*. De 'corruptiezaken' waarvoor Abdurrahman Wahid naar alle waarschijnlijk afgezet zal gaan worden, hebben niet de zak van de religieus geïnspireerde president gespekt, maar zijn gebruikt als noodhulp voor Atjeh, tevens in een poging om de Atjehers tevreden te stellen met een klein beetje meer autonomie. Het heeft niet veel mogen baten: een deel van de werkzaamheden van de Amerikaanse oliemaatschappijen is tijdelijk

gestopt vanwege onveiligheid. De formele toezeggingen over invoering van de *sjarie'a* hebben niet echt geleid tot een religieus revival, ook nauwelijks tot aanvallen op christelijke instellingen.

Aan de oostkant van Indonesië heeft het vroegere Nederlands Nieuw Guinea gelijke problemen en aspiraties. De pas sinds 1963 door de Indonesische regering geleide provincie beschouwt het in 1969 gehouden referendum en dus ook de plaats binnen het keurslijf van de grote Indonesische republiek als ongeldig. Grote geldmaker voor de combinatie van de Soeharto-familie en de buitenlandse geldschieters is Freeport, geen haven maar een complex van kopermijnen en vindplaatsen van vele andere metalen in het zuidwesten van het centrale bergland, op zo'n 2000-2500 meter hoogte. Een geïsoleerd stadje van 7000 technische specialisten uit vooral westerse landen en enkele tienduizenden Indonesiërs werkt daar met hoogontwikkelde technologie aan het afgraven van een bergkam en het verontreinigen van het laagland. De winsten gaan naar de Soeharto-groep en naar Amerikaanse en Canadese bedrijven. Terwijl de Papua's onafhankelijkheid, of in ieder geval meer politieke en vooral financiële autonomie wilden, heeft President Wahid ook hier slechts een verbale concessie willen doen. Terwijl hij in het oude Hollandia, het tegenwoordige Jayapura, het begin van het nieuwe decennium meemaakte, op 1 januari 2000, kondigde hij af dat de provincie niet meer Irian Jaya zou heten maar Papua. Volgens sommige theorieën is het woord Irian afkomstig van het Arabische '*urjan*' voor naakt(loper). Het zou dus een scheldwoord van buitenstaanders zijn en vervangen moeten worden door het woord Papua, dat ook door de belangrijkste onafhankelijkheidsbeweging wordt gebruikt. Zoals bij vele van zijn invallen bewandelde Wahid niet de parlementaire weg: zonder overleg met provincieraden of een nationaal parlement werd de naamsverandering verordend. De status van die naamsverandering is tot op heden onzeker. In ieder geval zijn de Papua's er niet tevreden mee. Zij willen de inkomsten uit de grote mijnen van Freeport, zij willen ook veelal dat de talrijke ambtenaren, handelaren en geluuszoezers die uit de rest van Indonesië zijn gearriveerd gedurende de laatste 35 jaar, weer teruggaan. In kringen van de grootste legale onafhankelijkheidsbeweging, het Papua Presidium, geleid door traditioneel stamhoofd Theys Eluay, gingen stemmen op om in navolging of contrast met Atjeh, Papua maar uit te roepen tot een christelijke provincie waar dan ook de *christelijke sjarie'a* zou moeten gelden. Hoe die christelijke *sjarie'a* eruit zou moeten zien, is voor deze propagandisten nog onduidelijker dan wat de Atjehers met hun islamitische wet voor ogen hebben. Voor veel dominees is het in ieder geval wel duidelijk dat in dat geval verplicht moet worden om tienden, dus 10% van de inkomsten, aan de kerk af te staan. Ook al speelt godsdienst zeker een rol bij de actie voor grotere autonomie in Papua-gebied, het is niet de belangrijkste factor. In plaats van de conflicten te verminderen, leidt de godsdienstige tegenstelling in de meeste gevallen wel tot intensivering van de spanningen.

Begin 2001 is een nieuwe wet tot regionale autonomie van kracht geworden. Helaas zijn de uitvoeringsmaatregelen nog niet genomen, zodat er in de praktijk van de extra financiële voordelen uit olie-, aardgas- en mijnbouw-winsten voor een aantal

provincies nog weinig terechtkomt. Er dreigt al wel meer en meer een verschil te ontstaan tussen de rijke provincies van het westen (Midden- en Noord-Sumatra) en de armere gebieden van het centrum en vooral het oosten. In de provincies Riau en Atjeh ligt het gemiddelde inkomen nu al tien keer boven dat in Oost-Java en de Molukken. Deze gebieden ontwikkelen ook snel eigen etnische identiteiten. In Riau, op Midden-Sumatra, is maar 25% van 'oorspronkelijke', Maleise afkomst. Daar worden nu de Javanen, Batakkers en Minangkabauers, naast de Chinezen, soms ook al als migranten gezien. Het heeft er nog niet geleid tot interreligieuze spanningen, maar wel tot een verhoogde identificatie van bepaalde tradities als islamitisch én Riau (zoals de hoofddoek bij vrouwen, de met zilver doorweven sarong als receptiedracht voor mannen) en dit kan voor de kleine kolonies van christen-Bataks en Florinezen in de plantages met kokospalmen wel problemen gaan opleveren.

Een spiraal van interreligieus geweld in de Molukken

Omdat Wahid de rechterlijke macht niet heeft kunnen controleren en de corruptie niet heeft kunnen verminderen, heeft hij de economische problemen, die het land kent sinds de *krismon*, de *krisis moneter* van midden 1997, niet kunnen verhelpen. Buitenlandse investeringen blijven uit, sinds terugbetalingen niet zeker zijn en de instabiliteit zo groot is. Ook de afscheidingsbewegingen in de buitengewesten als Atjeh en Papua kon Wahid niet de baas.

Daarbij speelt dan nog een grote serie aan conflicten, die nu wel de Molukse oorlogen worden genoemd, begonnen op 19 januari 1999. Het voorspel voor die keten van conflicten was een strijd tussen twee Molukse maffia's in Jakarta. De 'christelijke partij' verloor daar de slag om de controle over een gokcentrum in de wijk Ketapang en eind 1998 ging een groep van zo'n 250 werkeloze jongeren, die 'gewerkt' hadden in het afperscircuit als parkeerwachter, bewaker van nachtclubs, gokhuizen, en dergelijke, terug naar Ambon. Daar gingen al meteen geruchten dat nu de afrekening op Ambon zou plaatsvinden. Met Kerstmis en Nieuwjaar 1999 bleef het nog rustig, maar op de feestdag na de vasten van Ramadan, *Lebaran* 19 januari 1999, sloeg de vlam in de pan. Het ging om een klein conflict: een moslimpassagier wilde niet voor een busrit (of het afhuren van een heel busje: er zijn veel versies van het verhaal) betalen, hetgeen uitliep op een vechtpartij tussen vrienden van beiden. Meteen ging overal het gerucht, dat nu de grote strijd begonnen was. Aanvankelijk was het vooral om een strijd tussen christen-Ambonezen en zogenaamde BBMers, moslimmigranten uit de arme streken van Zuid-Celebes, Buginezen, Butonezen en Makassaren. Binnen zes maanden zijn naar schatting zo'n 200.000 BBMers als vluchteling 'teruggekeerd', vooral naar het straatarme Buton, waar zij berooid aankwamen.

Vanaf juli 1999 laaide er een nieuwe fase in de strijd op, nu tussen de oorspronkelijke Ambonezen, waarbij talrijke dorpen werden verwoest en weer een nieuwe golf vluchtelingen ontstond. Sinds een vierhonderd jaar zijn de Molukken verdeeld in een mozaïek van islamitische en christelijke dorpen. Traditioneel is er een *pela*-systeem, waardoor een dorp steeds met een of meerdere dorpen in een ander gebied is

verbonden. Men helpt elkaar dan bij moskee- of kerkbouw. Om de twee of drie jaar werden er feesten gehouden, in de stijl van de oude *adat*, met mythische vertellingen, dagenlang eten en goed *sopi* drinken. Ondanks bezwingingen van strenge predikanten en imams (die er soms een voortzetting van heidendom in zagen), is dit *pela*-systeem tot vrij recent in stand gebleven. De eerste zaal van het *Moluks Historisch Museum* in Utrecht is dan ook nog steeds aan dit *pela*-systeem gewijd. De grote antropologische studie van Bartels (op basis van onderzoek uit 1974-1975) is een ode aan het *pela*-systeem, waardoor op lokaal niveau een *civil religion* werd gecreëerd, parallel aan de nationale ideologie van de Pancasila, waardoor de verschillende religieuze groepen in harmonie met elkaar zouden kunnen samenleven.

Was het allemaal vroeger zo idyllisch? Heeft de moderne tijd, de trek naar de stad en de snelle komst van migranten uit nog armer gebieden in Indonesië de maatschappij uit balans gebracht? Moeten we de strijd ook zien als een emancipatie van de moslims, die in de koloniale tijd steeds werden achtergesteld, minder onderwijs kregen, waardoor de regeringsbanen, ook in onderwijs en bestuur, vooral door christenen werden bezet? Is het dus een inhaalslag voor de moslims? Ondanks de idyllische stranden en de lieflijke muziek, was de Ambonese maatschappij traditioneel zeer gewelddadig. Bartels schrijft ook over de periode 1975, dat er tussen twee aangrenzende dorpen altijd wel een conflict was over het bezit van kruidnagelbomen, wat dan in oogsttijd niet zelden uitliep op enkele doden.

Niet alleen Ambon en de andere gebieden van de noordelijke Molukken, zelfs de zuidelijke gebieden als de Aru, Kei- en Tanimbar-archipel zijn religieus versnipperd. Een combinatie van overwaaiend geweld, een zwakke staat, geweld uit angst (of na geruchten) dat de ander toe zal slaan, heeft zo ook honderden doden in deze gebieden en honderdduizenden vluchtelingen veroorzaakt. De bloedigste onlusten zijn wel die van Noord-Halmahera geweest, rond Kerstmis 1999, waar een zeer oude opstapeling van problemen tot uitbarsting kwam. Uit angst aangevallen te worden, vielen enkele christelijke dorpen uit de buurt van Tobelo de islamitische migranten aan, die daarheen waren verplaatst na aardbevingen en een dreigende vulkaanuitbarsting op het eiland Makean, nu al weer twintig jaar geleden. Dorpen werden platgebrand en er vielen honderden doden. Dit leidde weer tot tegenaanvallen.

In de eerste maanden van 2000 ontstond er een derde fase in de serie van conflicten, gedeeltelijk ook als reactie op de onlusten in Halmahera. Als het ware uit het niets dook ineens een nieuwe islamitische groep in Jakarta op, Gods Heilige Leger, *Lasykar Jihad*, onder leiding van Ustadz Ja'far Umar Thalib. Thalib was een vrij onbekende religieuze leider in een dorp ten noorden van Yogyakarta. Hij is van Arabisch-Madurese afkomst, geboren in 1961. Hij heeft na een geschiedenis van vele conflicten op islamitische onderwijsinstellingen in eigen land, in Pakistan en Jemen, enige tijd meegevochten met de Afghaanse *talibaan* en kwam op 6 april 2000 ineens in het nieuws doordat hij een trainingskamp voor enkele duizenden moslimstrijders inrichtte in Bogor, 80 km. ten zuiden van Jakarta. Er waren wel protesten, maar kennelijk toch ook hoge bescherming voor deze groep, die nog enkele weken in Yogyakarta in training ging en eind mei zonder problemen vanuit

Surabaya naar Ambon afvoer. Hun wapens gingen in aparte containers en de legercommandant van Surabaya zei daarom dat hij een groep ongewapende moslim-predikers niet kon tegenhouden. Met wisselend succes hebben deze strijders, *Lasykar Jihad Ahlus Sunna wal Jamaah* geheten, geprobeerd de moslims in Ambon, Seram en Halmahera te 'steunen', vooral door aanvallen op christelijke stadswijken en dorpen. Ook vele moslims werden door hen getroffen omdat allen die niet vóór hen waren ook meteen als tegenstanders werden beschouwd.

Er is heel wat gespeculeerd over de politieke en economische ondersteuning van deze groep. De naam van Wiranto werd genoemd, de legerleider uit de nadagen van Soeharto en in de Habibie-periode. Hij werd voor de rechtbank gedaagd in verband met oorlogsmisdaden bij het referendum in Oost-Timor. Als er rechtzittingen voor hem werden gehouden, laaide het geweld in de Molukken steeds weer op. Ook werd de naam van Fuad Bawazir genoemd, hoge man, uiteindelijk minister bij het ministerie van financiën in de nadagen van Soeharto. Zelf is hij zeer rijk, staat hij dicht bij de Soeharto-familie. Als belangrijk man van Arabische afkomst heeft hij veel contacten met de internationale islamitische wereld, zodat er zelfs aan *taliban*- en Usama bin Laden-connecties wordt gedacht. Het onderbetaalde leger blijkt te bestaan uit manschappen die voor geld zowel aan lokale christenen als aan moslims munitie en hun eigen gevechtskracht willen aanbieden. In ieder geval hebben zowel christelijke als islamitische religieuze leiders heel weinig greep op de kleine, maar harde kern van activisten die wraak, gerechtigheid of uiteindelijk alleen maar geweld willen en gemakkelijk door kwaadwillende partijen misbruikt kunnen worden.

Java: de moslims van Wahid tegen de 'christenen' van Megawati's nationalisten?

In vergelijking met de onlusten uit 1965-1967, toen Indonesië een vorige, langdurige en bloedige omwenteling meemaakte, is sinds 1997 de religieuze factor veel prominenter aanwezig. In 1965-1967 ging het om een strijd tussen seculiere nationalisten en moslims tegen communisten. Zoals toen worden ook nu bij deze nationale verwarring ook veel lokale rekeningen vereffend, die wel niet rechtstreeks onder de grotere tegenstellingen vallen, maar in veel gevallen van ideologische lading worden voorzien naargelang het heersende politieke taalgebruik.

Bij de huidige politieke strijd in Indonesië speelt religie dus een veel grotere rol. Dat is al begonnen in de jaren 1990 door Soeharto zelf. Aanvankelijk mag de bedoeling geweest zijn de wankel wordende positie van de president te versterken door sympathie te kweken bij de grote groep intellectuelen en armen die in het kader van de wereldwijde opleving van de islam, ook in Indonesië steeds actiever belangstelling voor islamitische religieuze en sociale instellingen toonden. Dit blijkt uit meer frequent moskeebezoek tot groter steun aan islamitisch onderwijs en zorginstellingen, zowel in de welzijns- als gezondheidssector. Van de twee grootste islamitische organisaties, benadrukt Muhammadiyah-leider Amien Rais vooral dat de moslims een overgrote meerderheid van het Indonesische volk uitmaken (87% volgens rege-

ringsstatistieken). Deze meerderheid zou volgens Rais ook in de staatsinstellingen tot uiting moeten komen. Daarmee is dan ook de basis van de *Pancasila-harmonie* bij Rais zeker niet veilig. Abdurrahman Wahid, leider van de *Nabdlatul Ulama* (meer op het platteland verspreid; minder star in het exclusief zoeken van islamitische richtlijnen in de koran en daarom soepeler voor lokale tradities en moderne vernieuwingen), staat voor een werkelijk pluriforme Indonesische maatschappij, waarin geen uitzonderingspositie gegeven zou moeten worden aan een dominerende religie. Hiervoor doet Wahid eigenlijk nooit een uitdrukkelijk beroep op de *Pancasila*-leer. In zijn optreden als staatshoofd volgt hij wel de islamitische conventies: begint zijn toespraken met Arabische gebedsformules, maakt werk van zijn bezoek aan de vrijdagdienst, waarna hij in de moskee in rituele kleding interviews geeft.

De positie van Megawati in religieuze zaken is niet geheel duidelijk. Vóór de verkiezingen van 1999 bracht zij tijdens een partijcongres een bezoek aan een Balinese tempel, en gaf daar een ceremonieel bloemenoffer. Daarop werd haar islamitische status betwijfeld, omdat zij immers het ritueel van een andere godsdienst had gebruikt en bovendien haar grootmoeder (Soekarno's moeder dus) Balinese was. Haar partij werd door militante moslims een 'christelijke partij' genoemd, omdat de vice-voorzitter en maar liefst 32% van de kandidaten op de lijst van 1999 christenen waren (25% protestanten en 7% katholieken). Voor een landelijke nationalistische partij, in een land waar slechts een kleine 10% christelijk is, zou er dus een oververtegenwoordiging van christenen zijn. In de volksvertegenwoordiging laat Megawati de partij vaak vertegenwoordigen door moslims, die het parlementaire debat ook rijkelijk met korancitaten en gebeden doorspekken. Bij de presidentsverkiezing van oktober 1999 leek het er soms wel op, dat je niet naar een gewoon parlementair debat maar naar een preekwedstrijd zat te kijken, zo gewoon is het geworden om religieus discours te gebruiken. Megawati's partij doet dan voor de nu weer toegestane religieuze partijen niet onder. In hoeverre Megawati de schepping van haar vader, de *Pancasila*-ideologie zal willen voortzetten, is niet duidelijk, zoals de meeste zaken van haar beleid. Bij de verkiezingen eind 1999 zei men al dat de drie kandidaten het bekende trio van de dove, de blinde en de stomme waren: Habibie was de dove, omdat hij niet luistert, Wahid is de blinde en Megawati de stomme, omdat zij zich niet over haar plannen en doelstellingen uitlaat. Zeker is wel dat zij de eenheidsstaat als erfenis van haar vader fel zal verdedigen en ieder separatisme, ook islamitisch of christelijk, met behulp van het leger zal willen onderdrukken.

Van de grote ideologieën van de twintigste eeuw is er eigenlijk niet één echt succesvol gebleken. Communisme heeft nog de meeste aanhang gehad. De Tanzaniaanse leer van *ujamaa* is van de Afrikaanse ideologieën nog het langst in functie gebleven, maar lijkt sinds 1990 ook al duidelijk invloed aan het verliezen te zijn. In het laatste decennium is in Zuid-Afrika geprobeerd om de *ubuntu* of Afrikaans humanisme als verbindende en eigen ideologie naar voren te schuiven, maar de respons is voorlopig niet echt overweldigend. De tijd van 'de grote verhalen', de grote ideologieën lijkt wel voorbij te zijn.

In zijn geruchtmakende boek *The Clash of Civilisations* wil Samuel Huntington ons doen geloven, dat in de komende wereld zeven grote beschavingen zullen domineren. Niet de nationalismes dus, ook niet de globale cultuur, maar de zeven belangrijke culturen. Een ervan is de islamitische en volgens Huntington hoort Indonesië zonder twijfel bij het islamitische blok. Hij ziet er duidelijk symptomen van de islamitische Herleving sinds 1970, als historische beweging te vergelijken met de protestante Reformatie, de Amerikaanse Revolutie en de Russische Revolutie. Heel anders dan Huntington met zijn zeven grote blokken, kijken een aantal Indonesische politici tegen de huidige situatie aan. Zij vrezen dat West-Indonesië (vooral Sumatra) in grote stukken uiteen zal vallen, maar dat het in Oost-Indonesië veel erger zal zijn: dat de regio aldaar zal verkrumelen op een onordelijke wijze, vergeleken waarmee de Balkan nog rustig en overzichtelijk is, ook al gebruikt men wel het nieuwe woord Balkanisasi. Daartegenover stond de *Pancasila*-harmonie voor de eenheid van het land, harmonie tussen etnische groepen en religies. In de huidige instabiele situatie levert de vage en voor veel uitleg vatbare *Pancasila*-ideologie geen bijdrage meer en de kans op herleving van deze ideologie acht ik niet erg groot.

Bronnen

Dieter Bartels, *Guarding the Invisible Mountain: Intervillage Alliances, Religious Syncretism and Ethnic Identity among Ambonese Christians and Moslems in the Moluccas*, Ann Arbor, Michigan: University Microfilm International, 1978.

Franz & Keebet von Benda-Beckmann, 'Property, Politics and Conflict: Ambon and Minangkabau Compared', *Law and Society Review*, 28 (1994), 589-607 (over gewelddadige aspecten van de Ambonese samenleving).

Kees van Dijk, *A Country in Despair: Indonesia between 1997 and 2000*, Leiden; KITLV Press, 2001 (600 bladzijden met een overvloed aan namen en gebeurtenissen).

Gerry van Klinken, 'What caused the Ambon Violence?' *Inside Indonesia*, no. 60, October 1999.

Karel Steenbrink, 'Pancasila, Entwicklungen innerhalb der civil religion Indonesiens', *Zeitschrift für Mission- und Religionswissenschaft*, 74 (1990), 124-141.

Idem, 'Interpretations of Christian-Muslim Violence in the Moluccas', *Studies in Interreligious Dialogue*, 11 (2001) 1-29 (met verwijzingen naar verdere documentatie).

Websites: De van oorsprong katholieke krant KOMPAS heeft dagelijks ook een Indonesische editie (www.kompas.com); www.paxchristi.nl geeft speciale toegangen tot de dagelijkse bulletins van het katholieke bisdom Ambon, met veel extra documenten; www.laskarjihad.id is wel ooit verboden door de Indonesische regering, maar heeft nu weer gewone haat-pagina's op het internet.

The consensus about a not too precisely defined God in Indonesia's Pancasila, which kept the religiously divided country together, is under pressure.

Karel Steenbrink (1942) studeerde christelijke en islamitische theologie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen en het Darussalam College te Gontor (Indonesië). Hij doceerde van 1981-1988 aan de staats-academie voor islamwetenschappen van Jakarta en Yogyakarta en is sinds 1989 als universitair hoofddocent verbonden aan het IIMO te Utrecht.

DE TIEN BESTE BOEKEN OVER DE ISLAM

1. Koran-vertalingen zijn er meerdere. De best leesbare is die van F. Leemhuis, *De koran, een weergave van de Arabische tekst*, Houten: Wereldvenster, 1989 en vele herdrukken; het mooist gedrukt is de in 'Statenbijbel-Nederlands' geschreven vertaling van J.H. Kramers uit 1940, voor het eerst gedrukt in 1956, herzien door Asad Jaber en Johannes J.G. Jansen (uitgever Amsterdam: Agon, 1992). Een vertaling van moslimzijde is uitgegeven door ICCN (Islamitisch Cultureel Centrum Nederland), onder leiding van dr. Sofjan S. Siregar, *De Edele Koran*. Tenslotte vinden we in de boekhandel de vertaling van de Ahmadiyyah-beweging (door de meeste moslims als een afgeweken sekte beschouwd) onder verantwoordelijkheid van Hazrat Mirza Bashir-ud-din.
2. De hadieth, de tweede bron van de islam, vergelijkbaar met de joodse talmoed, vooral van belang voor praktische geboden, is verkrijgbaar in een selectie van Wim Raven, *Leidraad voor het Leven. De tradities van de profeet Mohammed*, Amsterdam: Bulaaq, 1997.
3. Anton Wessels, *De Koran verstaan*, Kampen, Kok, 1986 (en herdrukken; goede cursus als begeleiding voor een eerste lezer).
4. Sajidah Abdus Sattar, *Islam voor beginners*, Amsterdam: Forum, 1997.
5. Geoffrey Parrinder, *Jezus in de Koran*, Baarn: Bosch & Keuning, ca. 1960. Helaas niet meer in de handel. Het beste boek over het onderwerp.
6. Karen Armstrong, *Mohammed. Een westerse poging tot begrip van de islam*, Amsterdam: Anthos, 1996. Gloedvol, soms wat apologetisch geschreven als verdediging van de boodschap van Mohammed.
7. Gé Speelman e.a., *Ik ben christen, mijn partner is moslim*, Kampen: Kok, 1995. Op de praktijk gerichte studies over gemengde huwelijken tussen moslims en christenen.
8. Jacques Waardenburg, *Islam, Norm, ideaal en werkelijkheid*, Houten: Fibula-Unieboek 2000, 5^e herziene druk ISBN 90-269-6373-4.
9. Nasr Hamid Aboe Zaid, *Vernieuwing in het islamitisch denken*, Amsterdam: Bulaaq, 1996. Moderne koraninterpretatie door de Egyptische geleerde die al enige jaren in Nederland woont en werkt.
10. Karel Steenbrink, *Islamitische Mystiek uit Indonesië*, Den Bosch: Begrip, 1994. Serie vertaalde teksten die een kijk geven in de spirituele dimensie van de islam. Uitgegeven door het tijdschrift *Begrip. Moslims-Christenen*, (Luybenstraat 17, 5211 Br Den Bosch, tel. 073-6145159).

Meer literatuur kunt u vinden bij een aantal artikelen in dit nummer.

Niet praten over religie

Natuurlijk zal ik als volgeling van Jezus Christus altijd proberen de boodschap van het evangelie aan te bieden aan wie ernaar wil luisteren. Maar of de hoorders de boodschap willen aanvaarden is hun keuze. Ik zou er echter de voorkeur aan geven religie niet te gebruiken als onderwerp van dialoog met anderen in de zoektocht naar menselijk samenleven. In plaats daarvan zou naar mijn mening de basis voor dialoog met andere mensen op het sociale vlak moeten liggen.

Terwijl we nooit een draad zullen vinden om alle religies samen aan te rijgen, geloof ik dat een gemeenschappelijk sociaal programma gevonden kan worden, waarmee de hele mensheid zich kan identificeren...

Naar mijn mening is het hele idee van de interreligieuze dialoog vooral een moderne westerse Europese overtuiging, waaruit ook begrippen als globalisatie en nieuwe wereldorde voortkomen. Globalisatie zal misschien werken in de politiek, de economie, de milieuvraagstukken en misschien zelfs ten aanzien van de culturen van de

wereld. Maar niet voor religie en zeker niet voor christendom.

In mijn land leven we schouder aan schouder met mensen van verschillende vormen van geloof. We hebben vrijwel nooit problemen over religie omdat we er niet over praten. Ons is geleerd om de onschendbaarheid van het leven van de mens te respecteren en met elkaar te leven ongeacht religie. Dus heeft een christelijke arts er geen bezwaar tegen om een hindoepatiënt te behandelen en evenmin heeft een onderwijzer die een natuurreligie aanhangt problemen met het lesgeven aan een christelijke of islamitische school. Daarom geloof ik dat religies met rust moeten worden gelaten en er geen pogingen in het werk gesteld moeten worden om enig gezichtspunt ervan aan andere te verbinden. In plaats daarvan moeten we de fundamentele rechten benadrukken van ieder individu op leven, vrijheid van uitdrukking, et cetera.

Wanneer wij een gesprek met andersgelovenden aangaan is dat in de eerste plaats een gesprek van mens tot mens, waarbij we ons geloof niet ter discussie

stellen. God schenkt immers zon en regen zonder religieuze overwegingen.

Rev. S. Bempong is Ghanees predikant in de Bijlmer in Amsterdam.

Bovenstaand zijn twee stukken uit een lezing, die hij heeft gehouden op de studiedag van de Landelijke Raad voor Religie en Levensbeschouwing. Ze stonden in het bulletin van SKIN.

Self esteem theology

's Zondagsmorgens zendt de commerciële zender RTL 5 de kerkdienst van 'The Hour of Power' uit van ds. Robert Schuller in de Crystal Cathedral in Californië. Over de hele wereld kijken wekelijks via vele commerciële zenders 40 miljoen mensen naar deze diensten in de kathedraal van licht en glas.

Schuller is een gereformeerde Amerikaan van Nederlandse komaf. Hij weet dat de kijkers kwaliteit vragen in beeld en woord en geluid. Zijn kathedraal is dus imponerend met duizenden gelovigen, de muziek zowel klassiek als gospel en jazz. De niet lange preken zitten goed in elkaar en elke zondag is er een gesprek met een bekende persoonlijkheid over geloven en doen.

Robert Schuller weet mensen uit hun individualisme te halen door te stellen dat degene die eenmaal persoonlijk met God in aanraking is gekomen tot een gemeenschap wil toetreden. En zijn boodschap is bijbels en eigentijds. Zijn gereformeerde ijver is gedompeld in de psycho-theologie van Norman Vincent Peale, het methodisme van Stanley Jones en het pragmatisme van filosofen als William James. Het resultaat heet 'self esteem theology': onze

eigenwaarde rust in de overtuiging dat we kostbaar zijn voor God. De calvinistische methodist Schuller is daarmee voor sommige christelijke omroepen te evangelisch Amerikaans en voor andere te oppervlakkig horizontalistisch.

— Ds. Anton Verbeek (uit Ugchelen in Nederland in het *Friesch Dagblad*)

Hoogmoedig

Peter Sleebos, de algemeen voorzitter van de Nederlandse Broederschap van Pinkstergemeenten, heeft in het blad *De Parakleet* verklaard, refererend aan de rooms-katholieke kerk en de traditionele protestantse kerken:

'In de strijd om ons bestaansrecht en in de zoektocht naar onze identiteit zijn wij gevlucht in hooghartige houdingen naar de kerken toe. Wij straalden uit dat we de Heilige Geest in pacht hadden.'

Op een bijeenkomst van het Evangelisch Werkverband binnen de Samen-op-Wegkerken heeft ds. Hans Eschbach onlangs in dezelfde geest gesproken: 'We moeten eerst kunnen houden van de plaatselijke gemeente, waarvan we deel uitmaken. Wanneer we vernieuwing willen vanuit de geest van onvrede, kan die gemakkelijk omslaan in kritiek.

Wanneer wij de kerken verwatering en verstarring verwijten wijzen we ook naar onszelf. Wij winkelen evengoed in de religieuze supermarkt en komen daar, waar het evangelie het meest aantrekkelijk wordt opgediend.'

— FD

Interculturatie

De term interculturatie laat zien dat missie geen botsing is van het onaan-

tastbare Woord Gods met een nieuwe cultuur, alsof beide los van elkaar bestaan. Interculturatie zegt dat missie een ontwikkelingsproces is binnen een veelheid van culturele visies, idealen en verworvenheden. Daarom is interculturele theologie geen nieuwe theologische discipline, maar een nieuw perspectief, een nieuwe methode bij het bedrijven van de theologie.

Dr. Frans Wijsen in een lezing op het afscheidssymposium van prof. Rogier van Rossum in Nijmegen, in maart 2001

– ID

Afrika als zegen

Afrika en het christendom hebben een avontuur beleefd van de ontmoeting. Beide hebben zij geleerd en geprofi-teerd in eigen ontplooiing. Ik ben er diep van overtuigd dat het christendom een geluk is geweest voor Afrika en dat Afrika een geluk aan het worden is voor het christendom. Maar om dat mogelijk te laten worden moeten de kerken de culturen van Afrika respecteren. Langs de ene kant zijn Afrikaanse culturen de dragers van heil, spiritualiteit en geloof. Langs de andere kant moet Afrika zich door een christendom laten inspireren, dat ont-daan is van zijn eurocentrische benade-ring.

Afrika is een zegen voor het christendom allereerst door de aantallen christenen. De kerk moet zichtbaar zijn. Ik weet wel dat het de Geest is die waait en dat God zijn stad bouwt. Maar de Geest werkt met mensen en de aspecten van teken en zichtbaarheid zijn ook belangrijk.

Het christelijke Afrika leeft veel beter

met hun oecumenisme dan wij in het Westen. Zij hebben ginds geen godsdienstoorlogen onder christenen mee-gemaakt. Zij hebben een sterk gevoel van de eenheid in 'Christus kleed'. Meer dan het idee van de ene ondeel-bare kerk koesteren zij de communie tussen kerken. Het zijn allemaal fami-lies van één en dezelfde clan. Inhoudelijk weet Afrika dat de incar-natie van God die mens geworden is, zichtbaar dient te worden in alle cultu-ren omdat God zich niet tot één cul-tuur wil beperken.

Serge Desouter op de jaarvergadering van het CMI in Brussel

Indiaas geloven

Door een groep van 193 religieuze oversten is op een vergadering in Patna in India vastgesteld dat de katholieke kerk zo westers is, dat de gelovigen haast verplicht zijn om zich in hun eigen land als vreemdelingen te gedra-gen: 'De kerk moet het christelijk geloof een Indiase vorm en de Indiase cultuur ook een christelijk gezicht geven,' zo werd gezegd.

De oversten hebben elkaar aangemoedigd om zichtbaar werk te maken van de indianisering, te beginnen bij het religieuze leven.

– ID

OIKOS

In een bericht bij het jaarverslag 2000 legt de Nederlandse oecumenische ontwikkelingsorganisatie Oikos de nadruk op twee thema's:

– De campagne Jubilee 2000 voor de kwijtschelding van de ondraaglijke schulden van de armste landen, waar

elke ontwikkeling belemmerd wordt door de immense schuldenproblematiek en de handelsbelemmeringen op de wereldmarkt, heeft veel losgemaakt en een aantal successen geboekt. De campagne werd in Nederland tot een grote maatschappelijke beweging waarbij zich meer dan honderd organisaties aansloten. Ook de politiek werd wakker geschud. Het schuldenvraagstuk kwam aan de orde in de Tweede Kamer en het onderwerp kwam hoog op de agenda van de G7, het IMF en de Wereldbank. Ook in het Zuiden is een bewustwordingsproces in gang gezet. Echter, er zijn concreet niet genoeg resultaten bereikt en daarom wordt de campagne voortgezet onder de naam Jubilee Nederland. Er zullen onder andere nieuwe activiteiten ontplooid worden met het oog op de parlementsverkiezingen van 2002.

– De Raad van Kerken van Nederland en SKIN (Samen Kerk In Nederland, de organisatie van migrantenkerken) hebben Oikos opdracht gegeven hun te adviseren over een andere visie op migratie en de maatschappelijke en politieke onderbouwing daarvan. Oikos heeft een eerste oriëntatie uitgevoerd en is verder één van de organisatoren van de activiteiten van de Migrantenweek met onder meer een manifestatie op 12 oktober en een studiedag. Ook ontwikkelt Oikos materiaal dat in het kader van de Migrantenweek door plaatselijke groepen gebruikt kan worden.

Oikocredit Nederland 25 jaar

Oikocredit werd in 1975 eerst onder de naam EDCS door de Wereldraad van Kerken opgericht. De

Nederlandse bijdrage in het kapitaal van de oecumenische ontwikkelingsbank is intussen gegroeid tot 75 miljoen gulden, waarmee Oikocredit Nederland een belangrijke investeerder in het wereldwijde Oikocredit is geworden.

Oikocredit leent geld aan mensen en groepen mensen in de ontwikkelingslanden, die bij gewone banken niet in aanmerking komen voor een lening. Met de kredieten die zij verschaffen kunnen kleine bedrijfsjes of coöperatieve ondernemingen starten. Het systeem heeft vele voordelen: de investeerder krijgt een bescheiden dividend en de rente op de lening is relatief laag. De ontvanger krijgt op een zakelijke – dus waardige – wijze een kans geboden om een droom te verwezenlijken en zijn of haar economische positie te verbeteren. Meer dan 85 procent van de leningen wordt binnen de vastgestelde tijd terugbetaald.

Meer dan duizend kerkelijke gemeenten hebben nu een deel van hun beleggingen aan Oikocredit toevertrouwd. Op 15 oktober wordt het 25-jarig bestaan van Oikocredit Nederland gevierd.

Het succes van Microcredit

Ter gelegenheid van het afscheid van de general manager van Oikocredit, Gert van Maanen, en het aantreden van zijn opvolger, de Finse bankier Otto Gull, is op 14 juni in het Koninklijk Instituut voor de Tropen in Amsterdam een symposium gehouden over het zeer succesvolle programma van Microcredit, waarbij aan individuen of kleine groepen zeer kleine leningen worden verschaft om een koe te

kopen, een winkeltje te beginnen, een visnet aan te schaffen of een kar. Het bleek dat de meest betrouwbare cliënten van Microcredit vrouwen zijn. Dat zeer hoge percentages van het geleende geld stipt op tijd worden terugbetaald. Dat de leninkjes een enorme stimulans betekenen voor concrete individuele levensverbetering. De programma's hebben zoveel succes dat in sommige landen commerciële banken zich gaan interesseren voor participatie in de financiering.

– YS

Internetsites

Eind mei is de internetsite 'www.katholieknederland.nl' gestart. De site wordt beheerd door de KRO in opdracht van de Nederlandse bisschoppen. De rubriek 'wereldwijd' biedt nieuws uit het Zuiden en wil interactief contact tussen mensen, die bij de problematiek van Noord-Zuid betrokken zijn, bevorderen. De Nederlandse Missieraad heeft een aantal missionaire organisaties gevraagd bij te dragen. De NMR heeft sinds februari ook een eigen site onder de naam 'www.missieraad.nl'.

Kerk Overzee, het oecumenisch contactorgaan voor werkenden overzee van de Nederlandse Zendingsraad heeft een eigen website geopend: 'www.kerkoverzee.nl'. Daarin kunnen nummers van het blad *Kerk Overzee* worden opgeroepen en wordt informatie gegeven over andere sites met belangwekkend nieuws voor 'expatriates'.

Nog 2041 Nederlandse missionarissen

Begin 2001 werkten er nog ruim 2000 katholieke missionarissen overzee onder wie 346 vrouwen. De grootste groep is actief in Latijns-Amerika (751). In Afrika gaat het om 585 en in Azië om 488 van wie driekwart in Indonesië. Velen van hen zijn ouder dan 65 jaar.

Jongere missionarissen met religieuze geloften zijn er vrijwel niet. Wel stuurt het CMC steeds meer jonge mensen uit naar de derde-wereldlanden. Dit jaar zijn zijn ginds een negentigtal aan het werk.

– ID

Ook luthers

De afdeling MDO van de nieuwe Samen-op-Wegkerk in Nederland heeft samenwerkingsrelaties met vele kerken uit de hervormde en gereformeerde traditie. In juni 2001 is daar een formele oecumenische band met een lutherse kerk bijgekomen, omdat de lutheranen ook deel uitmaken van de SOW-kerk.

Het gaat om een samenwerking allereerst op het gebied van landbouwverbetering door vrouwen bij het Tsjadmeer, midden in Afrika, met de Lutherse Broederkerk van Noord-Kameroen, een snelgroeïende geloofsgemeenschap, die destijds ontstaan is uit zendingswerk van een kleine piëtistische Amerikaanse lutherse kerk. Ook de oecumenische ecologische organisatie CIPCRE uit Batfoussam in Noord-Kameroen is bij dit project betrokken.

– YS

De Ferdinand Hamerdag op 22 april 2001

Tijdens de Bokseropstand, in juli 1900, werd de Nijmeegse missionaris Ferdinand H. Hamer, apostolisch vicaris van Zuidwest-Mongolië, vermoord. Vele tientallen jaren lang was Ferdinand Hamer in de rooms-katholieke wereld een symbool van standvastigheid, van onverschrokken moed, omdat hij ondanks de bedreigingen van de heidense Boxers op zijn post bleef. Het stond voor iedereen zo ongeveer vast dat het slechts een kwestie van tijd was of hij zou zalig en heilig verklaard worden. Maar dat is tot op heden nog niet gebeurd. Het afgelopen decennium is vooral in België nieuw onderzoek gedaan naar het optreden van de Scheutisten in China, waaronder Hamer. Recentelijk zijn Patrick Taveirne en Koen de Ridder gepromoveerd op het werk van de Congregatie van het Onbevleete Hart van Maria in respectievelijk Ortos en Gansu. En er verschijnen regelmatig moderne publicaties. Ondergetekende is onlangs begonnen aan een onderzoek dat in 2004 moet resulteren in een dissertatie over Hamer in China.

Een herdenking van het overlijden van de bisschop, meer dan honderd jaar later, vond plaats op zondag 22 april. Daarbij waren onder meer enkele vertegenwoordigers van de Katholieke Universiteit Nijmegen aanwezig, waaronder de hoogleraren P. Rietbergen en J. Roes, directeur van het Katholiek Documentatie Centrum. Ook mgr. J. Bluysen, voormalig bisschop van Den Bosch, liet zich zien. 's Morgens werd een 'Chinese mis' gecelebreerd, met zang in het

Chinees en aan het einde, in plaats van de zegen, een voorouderherdenking. In de sacristie van de voormalige parochiekerk (Sint Ignatius) van Ferdinand Hamer, op honderd meter afstand van het geboortehuis met gevelsteen, was een kleine tentoonstelling ingericht. Om twaalf uur legden vertegenwoordigers van de Scheutisten en de familie Hamer kransen bij het Hamer-monument. In het voormalige Bisschop Hamerhuis, nu Hogeschool van Arnhem en Nijmegen, vond 's middags een 'academische zitting' plaats. Twee Scheutisten, Gijs van Schie en Leo van den Berg, hielden een lezing met als titels resp. *Bisschop Hamer en het China van toen* en *In het beden ligt het verleden... en in het nu wat komen zal*. Daarbij werden uiteraard de goede daden van Ferdinand Hamer (1840-1900) herdacht, maar tevens was er veel begrip voor de weerstanden in China tegen het westerse opdringen aan het einde van de negentiende eeuw, waar de missionarissen nu eenmaal in participeerden. Vooral een recente publicatie van 'Michael' Mi, verbonden aan de universiteit van Peking, stond daarbij centraal; dat bleek nog eens na afloop bij het stellen van vragen.

— Harry Knipschild

Missie- en zendingskalender 2002

De Nederlandse missie- en zendingskalender 2002 is uit. Dit keer zijn de voorplaten dertien fresco's van de kunstenaar David Morial uit Tsjaad. Op de achterzijde geeft de schilder zelf commentaar op zijn werk. Dagboeknotities en meditatieve teksten laten iets zien van het alledaagse leven in dit land

gelegen in het hart van het Afrikaanse continent.

Afscheid en benoemingen in Nijmegen

Het bestuur van het Missiologisch Instituut in Nijmegen heeft per 1 februari 2001 eervol ontslag verleend aan dr. Jan van Lin, die zich moest terugtrekken wegens ernstige gezondheidsproblemen. Op de komende jaargvergadering van 9 november zal als afscheid van Van Lin het thema van zijn nieuwste boek: *Shaking the basis. Religious plurality and ecumenical movement* centraal staan met als inleider dr. Georg Evers.

Per 1 juni 2001 is dr. Frans Wijsen s.m.a. begonnen als directeur van het Missiologisch Instituut. Op diezelfde datum aanvaardde hij de functie van hoogleraar missiologie aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen. Frans Wijsen studeerde theologie in Heerlen en Nijmegen. Hij promoveerde in 1994 op een sociaal-theologisch proefschrift over het volksgeloof in Sukumaland in Tanzania, waar hij meerdere malen missiologisch veldwerk deed. Ook publiceerde hij de resultaten van een onderzoek naar het volksgeloof in een paar parochies van Maastricht. Prof. Wijsen is ook directeur van de nieuwe Nijmeegse 'Graduate School of Theology' en gastdocent in Yogyakarta in Indonesië. Jan van Lin en Frans Wijsen zijn beiden oud-voorzitter van de redactie van *Wereld en Zending*.

Per 1 september is drs. Anna Damas SSps in dienst getreden van het Missiologisch Instituut. Zij zal het

onderzoeksproject 'Vrouwen met een missie' voortzetten. Zij heeft gestudeerd aan de UTP in Heerlen. De laatste drie jaar werkte zij in een 'urban mission' project in München-Gladbach in Duitsland.

Het Missiologisch Instituut heeft mede in verband met het programma van de nieuwe Engelstalige 'Graduate School' een aantal freelance medewerkers aangevraagd: dr. Georg Evers (Azië), dr. Harrie Hoeben (Afrika), dr. Piet Giessen (Indonesië) en dr. Joop Vernooij (Suriname).

Nieuwe studiesecretaris NZR

Het bestuur van de Nederlandse Zendingraad heeft mevrouw B.M. Hofland benoemd tot nieuwe studiesecretaris.

Beatrijs Hofland heeft doctoraal missiologie gedaan in Leiden. Zij heeft daarvoor onderzoek gedaan in een pinkstergemeente in Brazilië. De nieuwe functionaris zal vooral werkzaam zijn in de ontwikkeling en uitvoering van samenwerkingsprojecten, zoals intercultureel bijbellezen.

W. Dekker en P.J. Visser (red.), Uitgedaagd door de tijd: Christelijke zending in een postmoderne samenleving, Boekencentrum, Zoetermeer 2000, 273 p., ISBN 90-239-0718-3

Ter gelegenheid van de 65^{ste} verjaardag van de Hervormde Bond voor Inwendige Zending op gereformeerde grondslag, publiceerde de IZB in december vorige jaar *Uitgedaagd door de tijd: Christelijke zending in een postmoderne samenleving*. Het boek is een vervolg op de bundel *Met het Woord in de tijd* die ter gelegenheid van het vijftigjarig bestaan van de IZB werd uitgegeven. Beide boeken gaan in op de vragen van cultuur en evangelie.

Uitgedaagd door de tijd valt in drie delen uiteen. Het eerste deel, *Oriëntatie in de tijd*, geeft een analyse van een drietal stromingen in het hedendaagse denken: het postmodernisme, de new age-beweging en het fundamentalisme. Ook aan de religieuze pluriformiteit van onze samenleving en de vragen die deze oproept en het nieuwe wetenschapsdenken wordt aandacht besteed. Deel twee, *Oriëntatie in de christelijke traditie*, gaat in de bronnen van de gereformeerde traditie op zoek naar visies op religie en cultuur, die een handvat kunnen bieden bij het nadenken over het postmodernisme. In dit kader wordt een tweetal bijbelpassages (Ex. 18 en Hand. 17) geanalyseerd en komen de theologen H. Bavinck, J.H. Bavinck, Barth, Brunner en Bonhoeffer ter sprake. Deel drie, *Tolk en getuige vandaag*, bedoelt concrete suggesties aan te reiken voor kerk- en gemeente-zijn in een postmoderne samenleving. De gangbare homiletiek (De Reuver) en ecclesiologie (De Leede) worden kritisch onder de loep genomen en de methoden van wederkerigheid en presentie besproken.

Met uitzondering van het artikel van Van Loon, *Van pretentie naar presentie*, dat een aantal zeer concrete en inspirerende voorbeelden aandraagt om gemeente te zijn in een postmoderne samenleving en die de kritische noties van het postmodernisme als positieve uitdagingen aan het christendom weet te formuleren, is het boek beter in de analyse van tijdgeest dan in het aanreiken van suggesties voor een christelijke houding ten aanzien van het postmodernisme. De Leede geeft bijvoorbeeld in zijn

ecclesiologisch artikel, *Weten doe je in de kerk*, wel aan dat de traditionele kerkmodellen van Rooms-Katholieke Kerk, Nederlandse Hervormde Kerk en Gereformeerde Kerken in Nederland tekortschieten in de huidige postmoderne tijd, maar draagt vervolgens geen ideeën aan voor een nieuwe wijze van kerkzijn, zoals bijvoorbeeld C. Lindijer doet in *Postmodern bestaan* of waarmee in Willow Creek wordt geëxperimenteerd. Hij zoekt de oplossing dan toch weer heel traditioneel binnen de bestaande structuur van hermeneutiek, pastoraat en catechese. Met als resultaat dat slechts die mensen die (nog) binnen die structuren functioneren (en die groep is erg klein), 'bereikt' worden. Toegegeven, de postmoderne mens bevindt zich zowel binnen als buiten de kerk, maar de vraag is: Op wie richt de IZB zich in eerste instantie?

En dat brengt mij bij het volgende: Wanneer het boek representatief is voor het draagvlak van de IZB, is het voor mij de vraag of een aantal van de auteurs de omslag van de IZB, van een bond die vrijzinnig protestanten in aanraking wilde brengen met orthodox-gereformeerde prediking naar een bond die werkt met mensen die van het evangelie zijn vervreemd (zie p. 271), wel heeft meegemaakt. Artikelen van de hand van De Leede, De Reuver en Verbaan, die een artikel over new age laat uitmonden in een kritische beschouwing van het neo-evangelicalisme (alsof deze beide zomaar naast elkaar te zetten zouden zijn, terwijl we het bij neo-evangelicalen toch gewoon over broeders en zusters in de Heer hebben!), wijzen mijns inziens nog sterk in de richting van het binnenkerkelijk denken dat ten grondslag lag aan de oprichting van de IZB. Ook Van de Belt meent, mijns inziens ten onrechte, dat de huidige postmoderne religiositeit van een heel ander kaliber is dan die welke H. Bavinck op het oog had, toen hij in zijn *Gereformeerde dogmatiek* over de algemene openbaring sprak: 'Bavinck heeft bij het "heidendom" toch vooral de zendingssituatie voor ogen gehad' (p. 150). Het bewustzijn dat ook 'Nederland zendingland' is, lijkt nog niet overal te zijn doorgedrongen. Zoals al eerder gezegd vormt het artikel van Van Loon hierop een verfrissende uitzondering.

Een ander probleem lijkt te zitten in de onuitgesproken vooronderstelling dat de gereformeerde traditie een uniform standpunt heeft wat betreft de vragen van cultuur, religie en evangelie. Wanneer Van de Belt in het artikel *Wat ginds gezocht wordt, is hier te vinden* over H. Bavinck moet constateren dat H. Bavinck er een andere visie op religie en algemene openbaring op na houdt dan Calvijn, concludeert hij dat Bavinck in dezen 'een eigen positie' in de gereformeerde traditie inneemt (p. 145), daarmee implicierend dat Bavinck in dezen een vreemde eend in de bijt vormt. Echter, ook iemand als J. Verkuyl wijkt in zijn visie over de waarde van de algemene openbaring duidelijk af van de positie van Calvijn. Hij benadrukt dat God een eigen weg (de *missio Dei*) heeft met ieder individueel mens, ook los van de bijzondere openbaring en hecht daardoor een groter belang aan de menselijke religiositeit dan bijvoorbeeld Calvijn en J.H. Bavinck. Misschien wordt het tijd om te erkennen dat ook de gereformeerde traditie pluriform is en er geen eensluidend standpunt geformuleerd kan worden ten aanzien van de cultuur en menselijke religiositeit.

Het is onze uitdaging om vandaag de dag, met onze vragen, vanuit onze cultuur en dus ook met die vragen die het postmodernisme aan ons stelt, de worsteling met de

dialectische schriftgegevens en met de traditie weer aan te gaan om te komen tot antwoorden die in onze huidige tijd weerklank vinden. *Uitgedaagd in de tijd* geeft daartoe een voorzet. Het is een goed en leesbaar boek. Maar het laat veel vragen over het 'hoe nu verder' onbeantwoord. Misschien zou een analyse van het neo-evangelicalisme, dat verschillende malen in het boek ter sprake komt als hebbende een adequaat antwoord op de uitdagingen van het postmodernisme, een begin daartoe kunnen vormen.

– *Martha Frederiks* (IIMO)

Augustin Sagne, Cameroun, l'Évangile à la rencontre des chefferies 1917-1964, Saint-Maurice (Suisse): Diffusion Saint-Augustin, Avenue du Simplon 4, CH – 1890, 1997, 310 p., 140 FF.

De eerste opzet van dit boek werd door Sagne als dissertatie verdedigd in Lyon en als manuscript onder vrienden verspreid. De huidige versie is daarvan een verkorte weergave en is met een voorwoord van de missionaire prominenten Jean Combi, Claude Prudhomme en Jean-François Zorn en een nawoord van de bisschoppen Wouking en Watio door zijn orde van de Augustijnen in Zwitserland uitgegeven. Het boek van deze sympathieke priester, die werkt in zijn geboorteland Kameroen, vertelt de geschiedenis van de rooms-katholieke missie van de kust van Kameroen naar het in het binnenland gelegen Bamilékegebied. De belangrijkste verdienste van dit boeiende overzicht is de kritische bejegening van de eigen missionaire erflaters en de openheid naar de bijdragen van anderen, zoals de werkers van 'Mission de Paris' die in hetzelfde gebied opereerden. De missionaire geschiedenis aan de kust is overigens reeds in 1843 begonnen met de komst van zwarte vrijgekomenen uit Jamaica. In de visie van Sagne werd hiermee de basis gelegd waarop door zowel protestanten als rooms-katholieken werd verder gebouwd.

In zijn beschrijving van het zendingswerk wijst hij op de betekenis van het onderwijs en de vertaling van de bijbel in inheemse talen, maar ook op de evangelische verlegenheid om positief met de inheemse gebruiken en godsdienstige voorstellingen om te gaan. De mentaliteit van de protestanten typeert hij als mensen die vragen durven stellen ('les Poo [gens] de pourquoi pourquoi?') (266), terwijl de rooms-katholieken heel gemakkelijk overal ja op zeggen. In de geschiedenis van de missie wijst hij ook op een gebrek aan inzicht in het wezen van de inheemse culturen en op een gebrek aan taalstudie en bijbelvertaalwerk. De winst van de missie ziet hij in het gebruik van het over de hele Afrikaanse westkust verspreide 'pidgin english' in de catechismus en de liturgie. Zo slaagde de missie er beter dan de zending in de boodschap van het evangelie door te geven in een taal die vrouwen, kinderen en ouderen konden begrijpen. Hij geeft hiervan een aantal treffende voorbeelden, zoals: Jezus Christus stierf voor onze zonden aan het kruis, 'Jésus-Christ, he ben die for Cross, for help we from bad' (157). Maar hij gaat ook niet voorbij aan de verdeeldheid waarmee de missie en zending de christenen van Kameroen hebben opgezadeld.

Zijn eindconclusie is dat concurrentie bezig is plaats te maken voor samenwerking. Afrika maakt zich op voor de oecumene om gezamenlijk naar inculturatie en contextualisatie te zoeken waarin 'Jezus' leven, licht en eenheid is' (291). De zoektocht naar eenheid, die uiterst moeizaam werd begonnen in de tijd van de 'maquis' die van 1955-1962 onder de bevolking veel leed veroorzaakte, zet zich voort in het aanpakken van problemen in de gezondheidszorg (aids) en landbouw (ecologie) die nu het bestaan van de Bamilékes bedreigen.

Ten slotte een puntje van kritiek. Aan dit voortreffelijke boek ontbreekt helaas een register om snel namen en gegevens op te sporen.

– *Jaap van Slageren*

J. Snoek, Antwoorden op het lijden – Een bijdrage aan de discussie over contextueel bijbellezen: Job 4-5 in het licht van opvattingen van Nicaraguanse pinkstergelovigen, Gorinchem: Theologische Uitgeverij Narratio, 2000. ISBN 90 5263 912 4. NLG 29.00

In december 2000 promoveerde Hans Snoek aan de VU op deze dissertatie, waarin hij de vraag stelt of contextueel bijbellezen (zoals bijvoorbeeld gangbaar is binnen de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie) wetenschappelijk te verantwoorden is en belangwekkende resultaten oplevert. Zijn casus is fascinerend: twee gemeenten van de Kerk van God (Iglesia de Dios) in Masaya (Pancasán) en het nabij gelegen dorp Las Pilas Occidentales in Nicaragua. Hier heeft hij in 1992-'93 op antropologische wijze veldonderzoek verricht, door 25 lange life history interviews af te nemen onder een representatieve dwarsdoorsnede van pinkstergelovigen. Het gaat om arme mensen met weinig opleiding die voorheen vrijwel allemaal rooms-katholiek waren en toentertijd vaak alcoholproblemen en veel wisselende seksuele relaties hadden. Na hun bekering tot de Kerk van God voelden zij zich echter zeer betrokken bij de kerk en waren zij 'trots op hun ordelijke levensstijl' (29).

Snoeks doel is de uitwerking van een dialoog, op papier uiteraard, tussen Nicaraguanse pentecostalen en de hoofdstukken 4 en 5 van het boek Job: de eerste rede van Elifaz. Hiertoe schetst hij in hoofdstuk 3 de achtergronden van het veldwerk in Nicaragua en in hoofdstuk 4 de verschillende verklaringen van de pinkstergelovigen van hun lijden hier in deze wereld. De helft was van mening dat natuurrampen in eschatologisch perspectief geduid moesten worden: 'de geschiedenis loopt ten einde, omdat de mensheid bij herhaling weigert om naar God te luisteren' (45). Eveneens de helft zag het lijden als een beproeving: God stond de duivel toe hen te laten lijden, om hen te helpen hun geheiligde levenswandel vol te houden. Elf respondenten zagen het lijden als straf van God voor hun eigen zonden. God werd door hen gezien als een Vader 'die zijn kinderen op wil voeden en hen, door te straffen, op het rechte spoor wil houden' (37). Vrijwel alle pinkstergelovigen gingen uit van het zogenaamde 'dubbele rechtvaardigheidsprincipe: zonde leidt tot straf, vroomheid tot voor-

spoed' (38). Dit principe is ook zeer belangrijk in Elifaz' rede om Job tot inkeer te brengen (65). Een groep van zeven, tenslotte, meende dat sommige vormen van lijden een puur werelds karakter hadden; sommige natuurrampen troffen zondaars, pinkstergelovigen en onschuldige kinderen in gelijke mate.

Na deze zeer levendige empirische gedeelten volgen hoofdstukken met een uitvoerige analyse van de hoofdstukken 4 en 5 van Job: een exegese-historische verkenning, een eigen geannoteerde vertaling van de genoemde bijbelteksten, een linguïstische en prosodische analyse en tenslotte een retorische analyse. Als cultureel antropoloog kan ik deze delen niet inhoudelijk beoordelen, maar ik constateer dat ze zeer overtuigend zijn.

Snoek concludeert dat de verklaringen van het lijden, zoals genoemd in Job 4-5, voor de Nicaraguaanse pinkstergelovigen zeer herkenbaar zijn. Elifaz volgt het dubbele rechtvaardigheidsprincipe, hij houdt Job voor dat na diens lijden grote zegeningen zullen volgen en dat kalmte en nederigheid de beste houding zijn als men lijdt. Dit sluit naadloos aan bij de ideeën in de pinksterkerk in Nicaragua. Maar Snoek constateert dat de Nicaraguanen zichzelf erg snel als zondaars zien, door hun tekortkomingen te benadrukken. Hij meent dat onrechtvaardig lijden ook best verzet mag oproepen, kijk maar naar Job!

Religieus antropologisch veldonderzoek in andere landen is weliswaar arbeidsintensief, maar kan belangwekkende inzichten opleveren voor de exegese en de theologie in het algemeen. Veel exegeten zien Job 4-5 als een twistgesprek, waarbij het publiek geacht werd kritisch op Elifaz' rede te reageren (zoals God zelf ook doet in Job 42: 7). Snoek toont echter aan dat de rol van Elifaz zorgvuldig gecomponeerd is en dat hij wordt gepresenteerd als een 'wijs, openhartig en sympathiek iemand' (200). Dit pleit volgens Snoek 'tegen het vermoeden dat het toenmalige publiek geacht werd kritiek op hem te hebben' (idem). Een andere mogelijkheid zou zijn dat Elifaz zeer zorgvuldig gecomponeerd is als 'advocaat van de duivel', juist om het contrast met Jobs handelen te versterken. Snoek noemt hier volop mogelijkheden voor toekomstig exegetisch onderzoek, bijvoorbeeld naar de dramaturgische implicaties van die verrassende hemelscènes in Job 1-2, die ik zelf altijd bijzonder charmant vond.

Al met al een uiterst interessant en leesbaar boek, dat me er zelfs toe bracht het gehele boek Job weer eens te lezen. Als antropoloog had ik natuurlijk graag meer gehoord over die worstelende Nicaraguaanse pinkstergelovigen en de manieren waarop zij zin geven aan hun lijden. Ook had ik graag gezien dat een deskundige theoloog als Snoek wat kritischer de gangbare verklaringen voor de groei van de pinksterkerken in Nicaragua (Bijlage 1) onder de loep had genomen. Terecht constateert hij dat de sociale wetenschappen hierbij voornamelijk de nadruk hebben gelegd op externe factoren (anomie, armoede, urbanisatie), terwijl de theologie bij

uitstek geschikt zou zijn om de interne factoren (pastorale, ecclesiologische en doctrinaire) te onderzoeken. Daaraan heeft hij zelf een goede bijdrage geleverd, maar er valt nog veel werk te verzetten.

– *Henri Gooren*, IIMO, Universiteit Utrecht

Henri Gooren, Rich among the Poor, Church, Firm, and Household among Small-scale Entrepreneurs in Guatemala City, Thela Thesis Amsterdam, 1998, 269 p., ISBN 90-5538-034-2

In de antropologie is de afgelopen decennia veel onderzoek gedaan naar het verband tussen armoede en de groei van het Latijns-Amerikaanse protestantisme. Henri Gooren concentreert zich in zijn proefschrift op een deelgebied van de discussie: hebben protestantse ondernemers al dan niet voordeel bij hun kerkelijk lidmaatschap? De vraag wordt uitgewerkt aan de hand van dertien diepte-interviews met kleine ondernemers uit La Florida, een overbevolkte wijk van Guatemala Stad.

Gooren verwachtte dat de betrokkenheid bij een protestantse kerk mensen zou stimuleren een bedrijfje te beginnen. Deze verwachting werd niet bevestigd in La Florida. Uit de gesprekken bleek dat op een aantal punten het kerklidmaatschap zelfs een negatieve invloed heeft op het kleine ondernemerschap. Kerkelijke betrokkenheid veronderstelt dat de leden tijd en geld in de gemeente investeren – zaken die voor de respondenten een schaars goed vertegenwoordigen. Verder vertelden de kleine ondernemers dat zij zich vanuit hun geloof verplicht voelen om netjes belasting te betalen en hun klanten eerlijk te behandelen, hetgeen de bedrijfswinst niet zonder meer ten goede komt.

Tegenover deze negatieve elementen staan echter ook diverse positieve factoren. De respondenten vertelden Gooren dat zij de eigen gemeente als netwerk gebruiken om compagnons te vinden, geld te lenen of klanten te werven. Voorts blijkt men dankbaar te zijn voor de gelegenheid om in de kerk allerlei vaardigheden te ontwikkelen die van pas komen bij het zaken doen. En tot slot toonden de respondenten zich bewust van het feit dat de verplichting om eerlijk te zijn misschien op de korte termijn ongunstig is, maar op de langere termijn zeker loont.

Al met al is de conclusie dat in La Florida geen causaal verband bestaat tussen kerklidmaatschap en het initiatief om een bedrijfje op te zetten. Hoogstens kan gesteld worden dat kerkelijke betrokkenheid bepaalde randvoorwaarden schept voor succesvol ondernemerschap.

Gooren heeft een interessant boek geschreven, dat beter inzicht verschaft in de relatie tussen protestantisme en kleinbedrijf in een volkswijk. Gezien het kwalitatieve karakter van het onderzoek, reiken de conclusies niet verder dan de levens van de

dertien respondenten. Maar de gedetailleerde analyse van de gesprekken biedt een interessant theoretisch kader om te onderzoeken of de gesignaleerde mechanismen in La Florida exemplarisch zijn voor andere kerken en regio's in Latijns-Amerika.

— *Hans Snoek*

Alle Hoekema, Dutch Mennonite Mission in Indonesia. Historical Essays, Elkhart, Indiana: Institute of Mennonite Studies, 2001, Occasional Papers no 22, 148 p., USD 15.00 of NLG 39.00 (te bestellen via Doopsgezind Seminarium, Singel 454, 1017 AW Amsterdam).

In een handzaam boekje, fijnzinnig geïllustreerd en voorzien van een goed register, heeft Hoekema vijf reeds eerder verschenen deelstudies over de Doopsgezinde Zending in Indonesië bijeengebracht. De Mennonieten waren niet de eerste Nederlandse protestanten: in het kader van de Baptist Missionary Society en het Nederlands Zendinggenootschap waren anderen hen al voorgegaan. Zij waren wereldwijd wel de eerste Mennonieten (of ook anabaptisten) die georganiseerd aan zendingactiviteiten begonnen. Waarom? Deze vraag wordt in een nieuwe inleiding uitvoerig besproken. Volgens Hoekema was de periode rond 1820-1860 een bloei-periode, die onder meer resulteerde in de stichting van de Doopsgezinde Zendings Vereeniging in 1847, een voortzetting van het hulpgenootschap bij de Baptist Missionary Society van 1821. Deze bloeitijd was er niet rond 1800 en al evenmin rond 1900. Maar in het midden van de negentiende eeuw waren ze er wel: krachtige, rijke en invloedrijke personen, piëtistisch, maar toch door en door gekleurd door de Verlichting, kortom de combinatie van bekerings- en opvoedingsdrang, die ook al het 'algemene' zendinggenootschap had gedragen.

Na de inleiding volgen twee portretten van mensen die vooral in taalonderzoek en bijbelvertaling hun sporen hebben verdiend: Pieter Jansz voor het Javaans en H.C. Klinkert voor het Maleis. De drie volgende studies gaan over de vele Duitsers en Russen die via de zendingsorganisatie in Indonesië kwamen. Zij waren allereerst ook deel van dat netwerk van landverhuizers, op zoek naar een rustig en tolerant klimaat om een Godgewijd leven te leiden. Zij hadden dan ook geen strategie om hele volkeren te bekeren, maar eerder om kleine christelijke kolonies te starten. De Mennonieten hadden vrijwel geen theologen: eerder handelaren, handwerkslui en leraren. Zij leidden evenwel evangelisten en predikers op die voor een groot deel fulltime predikanten werden. De bijdrage over deze opleiding gaat dan ook grotendeels over theologisch onderricht en loopt door tot de huidige tijd. Een laatste hoofdstuk is gewijd aan oecumenische relaties. Pieter Jansz, de eerste en wellicht belangrijkste zending in Java, was eerst en vooral een algemeen evangelisch christen. Aan een eigen Mennonitische identiteit werd niet veel aandacht geschonken. De Indonesiërs hadden hieraan vooral na 1945 ook weinig behoefte.

'Mission' hangt kennelijk toch samen met vanuit de Europese kerken gezonden te worden en zodoende krimpt de missionaire activiteit na 1945 tot het werk van enkele

le docenten aan theologische opleidingen en krijgen we maar weinig inzicht in de kerken en gemeenschappen die uiteindelijk vanuit deze initiatieven zijn ontstaan. De samenwerking op het gebied van ontwikkelingshulp, maar ook de 'omgekeerde missie', de blijvende relaties van de Indonesische kerken via bezoekers aan Nederland, komen hier niet ter sprake. Hoekema heeft niet de pretentie een volledige geschiedenis te schrijven. De zendingsorganisatie en vooral individuele zendingsarbeiders krijgen hier eerlijke en levendig geschreven portretten.

– Karel Steenbrink

Uit de internationale missiologische tijdschriften

Het Canadese *Mission* 2001/1 opent met een korte bijdrage van de Franse Jezuïet en missionaris in Kameroen, Éric de Rosny, die ingewijd is in de traditionele geneeskunde van de Afrikaanse genezers. Op de vraag of de 'tovenarij' een eigen rationaliteit bezit, antwoordt hij met drie behartigenswaardige praktische stelregels uit zijn therapeutische praktijk. Antwoord dat ons een verrassend inzicht geeft in 'tovenarij'. B. Ebed Turyomumzima presenteert A. Shorter's analyse van de ontmoeting van de moderniteit en het christendom in Afrika. Daarbij komen vooral de specifieke vormen van de Afrikaanse verstedelijking en moderniteit aan bod, en de uitdagingen en kansen die deze voor de evangelisatie betekenen. Er is ook de eerste van twee gedetailleerde bijdragen over R. Jacques over de vraag of het dossier van de Chinese Riten, dat in 1939 geklasseerd werd, opnieuw geopend kan worden. Zijn antwoord is positief en hij wijst kerkjuridische instrumenten aan om dit werk aan te vatten.

In *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 2000/4 waagt G. Collet zich aan een typologie van de 'Teología India', de indigene theologie in Latijns-Amerika. Ongetwijfeld verhelderende presentatie, maar tegelijk té veel gebaseerd op secundaire en 'programmatische' bronnen om de concrete werkelijkheid ervan recht te kunnen doen. De Belgische benedictijn Simón P. Arnold schrijft een systematisch opstel over de relatieve openheid van de Aymara-cultuur voor veranderingen. Hij slaagt er wel in de problematiek te doen aanvoelen, maar zijn opstel is te synthetisch uitgevallen om echt een uitklaring ervan te kunnen brengen.

Naar aanleiding van het Jubileumjaar 2000 wilde *Spiritus* 2000/162 terugkijken op 2000 geschiedenis van het christendom, speciaal op de donkere bladzijden uit haar geschiedenis waarvoor zij vergiffenis wil vragen. Het is een vertaling geworden van het dossier dat de Spaanse editie van *Spiritus* samenstelde over 500 jaren christendom in Latijns-Amerika. Het bestaat vooral uit bijdragen van bekende Latijns-Amerikaanse missiologen over 'Vergeving en Verzoening', thema dat zij in 1992 reeds uitvoerig bewerkst hadden. De historische dimensie van het verhaal – waarom vergiffenis gevraagd moet worden, en verzoening bewerkst moet worden – wordt

kort en snedig behandeld door de Indianenbisschop Franco Masserdotti, die ook pleit voor een kerk die in staat zou zijn echt vergiffenis te vragen. En dat veronderstelt heel wat. Er is een beroep gedaan op de Noord-Amerikaanse theoloog Robert Schreiter om een goede analyse te maken van wat vergiffenis en verzoening betekenen, en vooral hoe het herstel en genoegdoening daarin functioneren. Thema dat de schrijver reeds meerdere keren behandeld heeft.

In *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 2000/4 wordt de thematiek van de vorige aflevering, '500 jaren Brazilië', opnieuw opgenomen, met een discussie over de Afro-Braziliaanse godsdienst Candomblé en de vraag naar de identiteit van de zwarten in dat land. Sergio S. Douets Vasconcelos bespreekt vanuit psychoanalytisch standpunt de rol van Candomblé als witte moeder in de opbouw van de zwarte identiteit, die fundamenteel getekend is door een resistentie tegen het massaal geweld van de zwarte vader. Voor Joachim C. Piepke is de renaissance van de Afro-godsdiensten niet terug te voeren tot de her-ontdekking van de 'zwarte moeder'; daarvoor bezitten zij een te grote integrerende kracht.

Theodor A. Ahrens' bijdrage over 'Missie – Globalisatie met een verschil' opent met een aantal pertinente opmerkingen betreffende de relatie van de moderne missiëring en het globalisatieproces. Maar Ahrens slaagt er vervolgens moeilijk in om het eigene – dat 'verschil' – van de christelijke missie van de oecumenische kerken te omschrijven en te evoceren, vooral met betrekking tot de globalisatie.

Perspectives missionnaires 2000/40 opent met een analyse van de begrippen 'missie' door Jean-Marie Aubert, en 'evangelisatie' door Michel Bertrand. De blanke Zuid-Afrikaanse missioloog Willem Saayman kaart de blijvende uitdaging van HIV/Aids aan voor de christelijke missie. Verder twee documenten betreffende actuele religieuze ontwikkelingen: de 'Nieuwe charismatische golf' in een aantal christelijke kerken in Romaans Zwitserland, en de 'Verklaring van Iguazu' (1999) van de World Evangelical Fellowship over de contextualisatie van het evangelie.

In *Studies in Interreligious Dialogue* 2000/2 pleit Mahmut Aydin, op grond van koran-teksten, voor een pluralistische godsdiensttheologie en dialogische houding tegenover de andere godsdiensten. Geert van Dartel van zijn kant onderzoekt de nieuwe mogelijkheden die recentelijk in de Balkan gegroeid zijn voor de interreligieuze dialoog.

Wiel Eggen neemt het thema van de 'Familie van God' op, waarmee de Synode van Afrikaanse katholieke bisschoppen in 1994 de Kerk definieerde. Vanwaar komt in het Westen die weerstand om de dimensie van 'verwantschap' in de theologie op te nemen? En wat is anderzijds het gewicht daarvan in de Afrikaanse samenleving en godsdienstbeleving? Een tekst die wel niet de verheldering brengt die men ervan zou verwachten, maar die toch onverwacht een thema aan de orde stelt dat het theologisch denken kan verrijken.

Henk Vroom gaat in op het feit dat religieus pluralisme een belangrijk probleem vormt in de 'global culture' van vandaag. Hij zoekt naar de rol en betekenis van het religieus pluralisme in de pluralistische maatschappij, en hoe 'dialogaal pluralisme' daarin een positieve bijdrage kan leveren. Arnulf Camps presenteert de recente katholieke posities in interreligieuze dialoog, vanuit de hardnekkige problematiek van de verhouding dialoog en zending. In het spoor van vooral Indiase theologen, neemt hij bij het begin van het derde millennium de uitdaging van de 'zending van dialoog' op.

Georg Evers signaleert uitvoerig wat er op de drempel van het derde millennium ondernomen werd en wordt op het vlak van de interreligieuze dialoog.

Studies in World Christianity 2000/1 brengt een religieus bewogen artikel waarin journalist en theoloog Tarcisse Gatwa de betrokkenheid van de christelijke kerken in de recente genocide in Rwanda analyseert. Hij centreert zich op de etniciteitthese en betoogt dat de kerken, vooral ook de katholieke kerk, de koloniale etnische ideologie versterkt en uitgedragen hebben en daardoor mede de basis gelegd hebben voor een conflictueuze maatschappij die nog steeds geen politieke verzoening gevonden heeft. Joseph O'Leary presenteert een reeks karakteristieken van de Japanse religiositeit die wrijvingen veroorzaken in de ontmoeting met het christendom. Toch meent hij, vanuit de ervaring, dat die ernstig genomen moeten worden om de noodzakelijke adaptatie mogelijk te maken die nodig is voor de evangelisatie.

—Frans Damen

Wereld en Zending is een oecumenisch tijdschrift voor missiologie en missionaire praktijk en wordt geredigeerd door een Nederlands - Belgische redactie.

Wereld en Zending beschrijft levenservaringen, ontwikkelingen en visies van de kerken in zes continenten.

Wereld en Zending gaat uit van de overtuiging dat missionair engagement niet kan bestaan zonder inspanning voor een betere samenleving. Christenen zetten zich hiervoor in in dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensovertuigingen.

Wereld en Zending wil een ontmoetingsplaats zijn voor mensen, die zich beroepsmatig bezighouden met missiologie en voor mensen uit de missionaire praktijk. Praktijk en wetenschap hebben elkaar nodig. In "Wereld en Zending" proberen ze elkaar te begrijpen in verstaanbare taal.

Wereld en Zending

Thema's van geplande nummers:

- 2001.4 Religie als taboe in West-Europa
- 2002.1 Contextualisatie, inculturatie, globalisatie

Onderstaande losse nummers te bestellen bij: Uitgeverij Kok, Postbus 5018, 8260 GA Kampen, of bel (tussen 9.00u en 12.00u) 038 33 9 25 30.

- Roepingservaringen 2001/2
- Uitwisseling en wederkerigheid 2001/1
- Oecumene in de praktijk 2000/4
- Medische macht en onmacht 2000/2
- Gezichten van het kwaad 2000/1
- God gaat mee – Christendom en migratie 1999/4
- Fundamentalisme als tegenbeweging 1999/3
- Van nature godsdienstig 1992/2

BESTEL NU:

Allerwegen nummer 40

Christenen, joden en moslims

Gesprekken tussen theologen uit het Midden-Oosten en uit Nederland

Los nr. f 13,90/€ 6,31 incl porto

Te bestellen bij Uitgeverij Kok (tel. 038-3392578)

