

begrip

Arkoun in Amsterdam

JAARGANG 18 (1992) - NUMMER 110

MOSLIMS CHRISTENEN

begrip

Een tijdschrift, dat vanuit de RK-Kerk, de Nederlandse Hervormde kerk en de Gereformeerde kerken in Nederland streeft naar het kweken van onderling begrip tussen Moslims en Christenen en gelovigen van beide godsdiensten oproept tot ontmoeting, met respect en behoud van eigen identiteit.

BUREAUS VOOR DE ONTMOETING MET MOSLIMS

R. K. Kerk: Drs. L. van Oers, Cura Migratorum,
Luybenstraat 17, 5211 BR 's-Hertogenbosch tel. 073 - 145159
Ned. Herv. Kerk: Drs. G. Speelman, 'Kerk en Wereld'
Postbus 19, 3970 AA Driebergen. Tel. 03438 - 12241
Gereformeerde kerken: Drs J. Slomp, Dienstencentrum
Postbus 203; 3830 AE Leusden. Tel. 033 - 960360/960329

REDACTIE:

M. van den Boom
P. Goedendorp
H. Hurkens
L. van Oers (contactpersoon RK)
T. Poort-de Groen (contact uitgever)
J. Slomp (contactpersoon GKN)
G. Speelman (contactpersoon NHK)
K. Steenbrink (eindredacteur)

Uitgever/ Redactie en administratie:
'Cura Migratorum'
Luybenstraat 17
5211 BR 's-Hertogenbosch
Fax 073 - 145159

Tekeningen: F. Kalb

Abonnementen:

f25,— / 450 Bfrs per jaar (5 nummers)
Losse nummers: f6,50 / 120 Bfrs
Giro 4300211 t.n.v. Begrip/Cura Migratorum
België: Kredietbank 435-0258581-69
tnv Begrip Kastertstraat 19 3600 Genk

Abonnementen kunnen elk gewenst moment ingaan en worden automatisch verlengd, tenzij vier weken voor het begin van het nieuwe kalenderjaar schriftelijk wordt opgezegd.

Advertentietarieven op aanvraag.

Voor het overnemen van artikelen is toestemming van de uitgever nodig.

ARKOUN IN AMSTERDAM

Prof. Mohammed Arkoun uit Parijs gaf in de periode van januari tot juni gastcolleges aan de Universiteit van Amsterdam. Zijn komst riep vragen op. Is hij wel representatief voor de Nederlandse moslims? Anderen zien in hem de persoon die bij uitstek geschikt is om een brug te slaan tussen de islamitische gemeenschap en de westerse academische tradities. Prof. Kees Wagtendonk volgde de boeiende colleges van Arkoun. Speciaal voor "Begrip" deed Wagtendonk verslag van zijn bevindingen.

Het leerhuis, ditmaal geschreven door Meindert Dijkstra, gaat over Abraham en zijn zoon Ismaël die de verbinding vormt tussen de islam en de godsdienst van Abraham.

Eindredacteur Karel Steenbrink is voor het studiejaar 1992/93 benoemd tot gastdocent aan het "Institute of Islamic Studies" van de McGill University te Montreal. We wensen Karel veel succes toe in Canada. Tijdens zijn afwezigheid zal Berry van Oers het eindredacteurschap op zich nemen.

We zijn blij Dr. Nico Landman te kunnen begroeten als nieuwe medewerker voor "Begrip". Hij zal zich met name bezig gaan houden met de rubriek "Moslims in Europa".

Inhoudsopgave Begrip no. 110, oktober 1992

Ibrahim en Ismail (Meindert Dijkstra)	2
Arkoun in Amsterdam, gastcolleges over Europe and Islam (Kees Wagtendonk)	7
Moslims in Europa	23
Boeken	27
Cursussen en ontmoetingen	33

IBRAHIM EN ISMAËL - DE LIEFDE DIE NIET LOSLAAT

(met dank aan Samuel Zwemer)

Ismaël, stamvader der arabische volken. Wanneer men de tradities over Ismaël in de Koran en mondelinge overlevering (hadies) bestudeert, wordt al spoedig duidelijk dat Ismaël de sleutelfiguur is in de genealogische verbinding tussen de arabische wereld en Abraham en daarmee ook de relatie tussen Islam en de *millat Ibrahim*, de godsdienst van Abraham.

De profeet Mohammed zelf staat min of meer model voor die verbinding getuige zijn stamboom in de *sira* van Ibn Ischaq, de levensloop of biografie van de profeet Mohammed. Volgens het patroon van Jezus' stamboom in Lukas 3:23-38 wordt zijn genealogie via de lijn van Nabit - de Nabateërs, een Arabisch volk uit het begin van de jaartelling dat al in de vroegjoodse overlevering als "ismaëlitisch" wordt beschouwd - en Ismaël teruggevoerd op Ibrahim en tenslotte zelfs op Adam. Er bestaat twijfel over de vraag of de Arabische tijd- en stamgenoten van Mohammed Ismaël als hun stamvader beschouwden, maar die afstamming is, in ieder geval, later min of meer doctrine geworden. De beste samenvatting van dit vroeg-Arabische bewustzijn dat de stammen rondom Mekka van ismaëlitische origine waren vinden we wel in een Perzische samenvatting van de beroemde Kroniek van Tabari (ca. 963 AD):

Ismaël werd 130 jaar oud. Aan het einde van zijn leven keerde hij terug naar Mekka nadat hij de tombe van Abraham bezocht had en Izaak had gezien. Nu had Izaak twee zonen, zoals we reeds hebben vermeld. En Ismaël had een dochter Basmat, die aan

Esau, de broeder van Jacob, tot vrouw werd gegeven. Ismaël stierf in Mekka, nadat hij Izaak had aangewezen als uitvoerder van zijn testament. Zijn zonen legden hem aan de zijde van Hagar. De kinderen van Ismaël verspreiden zich over de wereld en het nakomelingschap van de profeet werd zeer talrijk. Twee zonen van Ismaël vestigden zich in Mekka, waar zij zich huizen bouwden. De naam van de eerste was Nebajoth en de tweede Kedar. Zij kregen ook kinderen. De inwoners van de Hidjaz (Noord-Arabië), de geërabiseerde en de Arabieren zijn allen het nakomelingschap van de kinderen van Abraham en Ismaël. Ismaël leefde en stierf in Mekka.

Ismaël, in koran en hadies

Het Jodendom en ook de vroege islam heeft zich tamelijk uitvoerig beziggehouden met de geschiedenis van stamvader en profeet Ismaël. We zien zijn persoon steeds meer prominent worden in de koran en overlevering. De gestalte, die in de diverse varianten van de profeten-canon in de koran nog weinig eigen trekken vertoont, wordt een van de meest kleurrijke figuren van de historische overleveringen in koran en hadies. Wij willen hier in het kort de rol van Ismaël in de islamitische overlevering schetsen aan de hand van de teksten over hem uit koran en hadies. Bij de bespreking van de koranteksten over Ismaël gaan we uit van de traditionele chronologie van de soera's, aangevuld met enige tamelijke algemene inzichten in de wordingsgeschiedenis en overlevering van de koran.

Ismaël, een der profeten

Wat eigenlijk al meteen opvalt is het merkwaardige feit dat in de oudste, Mekkaanse soera's Ismaël niet verschijnt of genoemd wordt als Ibrahims zoon. Wanneer we even afzien van soera 37 waarin we het verhaal van Ibrahims offer vinden, vinden we in de Mekkaanse soera's 19 en 38, die in tijd en inhoud nauw op elkaar aansluiten Ismaël nog apart genoemd van Ibrahim. In de bekende gedachtenis-teksten, die zich formeel kenmerken door de inleiding "En gedenk (in de schrift)/(onze dienaar) NN" volgt in soera 19 de strofe over Ismaël op die van Mozes (19:51-53) en Ibrahim (19:41-50). In soera 38:41-48 volgt Ismaël, samen met al-Jasa (de profeet Elisa of Jesaja?) en Dzoel-Kifl (Ezechiël?) op de strofe met Abraham, Izak en Jacob. In soera 21:85 vinden we in één strofe Ismaël, Idris en Dzoel-Kifl, terwijl in soera 38:56 Idris in een aparte strofe na Ismaël komt. Dat lijkt erg verwarrend, maar ondanks de wisselende volgorde lijkt sprake van een zeker systeem, een soort profeten-canon. Meestal vermeldt Mohammed in zijn profetenlijsten (de wolk van getuigen!) weinig meer dan de naam en een korte karakterisering (hij behoorde tot de goeden, de geduldigen etc.). Men krijgt de indruk dat Mohammed Ismaël in het begin van zijn carrière samen noemde met een aantal oudtestamentische schriftprofeten. In dit raam past eigenlijk ook de meest uitvoerige karakterisering in soera 19:54-55:

En gedenk in de schrift Ismail: Hij was trouw aan de belofte en hij was een apostel en profeet. Hij placht zijn volk aan te sporen tot gebed en gerechtigheid. Hij was iemand die zijn Heer behaagde.

Veel hangt hier af van de interpretatie van zijn eerste verdienste: hij was trouw aan de belofte. De traditionele uitleg in de Islam heeft dit gewoonlijk betrekken op Ismaëls bereidheid om als de zäbichullah het offer voor God te sterven. Maar men kan gezien de context, waarin

Mozes en Idris soortgelijke kwalificaties ontvangen (Mozes is toegewijd, Idris rechtvaardig) afvragen of de Koran reeds met deze kwalificatie van Ismaëls oprechtheid dacht aan een versie van de bekende geschiedenis van Abrahams offer in Genesis 22. Het lijkt aannemelijk dat de Koranische versie van dit verhaal in soera 37:99-113 tamelijk sterk is beïnvloed door de joodse traditie van de *Aqedat Yitschag*, de binding van Izak, waarin Izak ook als toonbeeld van een volwassen gelovige zijn bestemming tot offer vrijwillig accepteert.

Wanneer het echter waar is dat soera 37 ouder is dan de soera's 19 en 38 dan ontstaat een ingewikkeld exegetisch probleem. Waarom blijft in soera 37 de naam van Ismaël ongenoemd en waarom komt Mohammed in verband met Ismaël nooit meer op deze geschiedenis terug? De islamitische traditie heeft op basis van de volgorde van de aankondiging van de "geduldige jongeman" (37:101) en de aankondiging van Izak (37:112) gewoonlijk aangenomen dat het ging om de "historische" volgorde Ismaël en Izak (vgl. daarnaast ook de lofprijzen van Ibrahim in soera 14:39: "Lof aan God, die mij ondanks mijn hoge leeftijd Ismaël en Izak geschonken heeft..."). H.Busse heeft er echter op gewezen dat hier sprake kan zijn van een parallel-overlevering en dat beide verhalen (100-111 en 112-113), die te boek staan als blijde aankondiging van de geboorte (zie ook soera 11:74) op Izak betrekking hebben. Men kan zich afvragen of de hele episode geen latere toevoeging is in de soera. De "Wiederaufnahme" in 37:112 is een bekend redactioneel verschijnsel in de bijbelse en oudoosterse literatuur, waarmee episodes in een verhaal worden ingelast, die vaak anticiperen op het vervolg. In dit geval werpt de geschiedenis in dit verband zijlicht op Izaks kwalificatie als een profeet en rechtvaardige (19:112). In ie-

der geval past zo'n interpretatie bij het feit dat Mohammed aanvankelijk - dat wil zeggen in de Mekkaanse periode - steevast Ibrahim, Ischaq en Jaqub samen opvoert in zijn gebruik van de profeten-canon, maar Ismaël nog in een ander verband noemt.

Ismaël, de zoon van Ibrahim, bouwer van het Huis

Dat verandert fundamenteel in de Medinische periode, een verandering die zich mogelijk al aankondigde in Ibrahims gebed in soera 14:35-41, waar, zoals boven reeds aangegeven, de dank voor zijn beide kinderen staat in de context van een wijdingsgebed voor het heiligdom in een wadi zonder groen (traditioneel de vallei van Mekka) en verder alle gebedsplaatsen te stichten door zijn nakomelingen. Algemeen wordt dit heiligdom geïdentificeert met de Ka'aba te Mekka. Een opmerkelijke zaak, omdat in de periode waarin deze soera wordt gedateerd, namelijk aan het eind van de Mekkaanse periode nog geen sprake was van godsdienstvrijheid voor de moslims, de volgelingen van Mohammed in Mekka. Mohammed was blijkbaar vast van plan om het heiligdom Mekka te hervormen tot een gebedsplaats van hen die Ibrahim volgen. Voor het eerst lijkt ook gerefererd te worden aan Ismaël als de stichter van een gebedsplaats in spe, hoewel ook in dit verband Ismaëls naam nog niet rechtstreeks wordt genoemd (14:37). Niettemin lijkt hier voor het eerst sprake van een verbinding tussen Ibrahims nakomelingschap en de vallei van Mekka.

In de Medinische tijd neemt de profeten-canon vrijwel vaste vorm aan zoals in Soera 4:163 en zij wordt tenslotte geïntegreerd in een soort Credo, dat zowel is overgeleverd in 2:136 als 3:84:

Zegt: wij geloven in God en wat ons geopenbaard is en wat geopenbaard werd aan Ibrahim, Ismail, Ischaq, Jaqub en de stammen en wat Musa (Mozes) en Ischa (Jezus)

werd gegeven en wat gebracht werd tot de profeten vanwege hun Heer. Wij maken geen onderscheid tussen een van hen en wij geboren hem als moslims toe.

Nu is het van belang om te zien dat verschillende tradities tenslotte samenvloeden in de kleine Koran, soera 2, die als de eerste geopenbaarde soera te Medina wordt beschouwd. Geen onlogische gedachte inzoverre soera 2 de indruk wekt een eerste codificatie van de vroeg islamitische overlevering te zijn. Met name het gebed van Ibrahim en het juist geciteerde credo, maar vooral ook de gestalte van Ismaël als (mede)stichter van een gebedsplaats zijn daarin prominent. Ismaël heeft nu definitief zijn plaats achter Ibrahim en vóór Ischaq en Jaqub ingenomen (2:125, 127, 132-133; 136 en 140). De breuk met het jodendom is gekomen, de *millat Ibrahim*, de lering of godsdienst van Ibrahim, wordt nu voor het vervolg via Ismaël op de vader allei gelovigen teruggevoerd. Uit de mond van God vernemen we het stichtingsverhaal van het centrale heiligdom te Mekka. Nadat Ibrahims beprovingen ten einde waren, maakte God met hem een verbond dat hij Imam der mensen zou zijn. Ibrahim en Ismaël ontvangen daarop de verbondopdracht het heiligdom te reinigen voor de toekomstige gelovigen. In het kort keert hier het wijdingsgebed van Ibrahim terug en vervolgens leggen Ibrahim en Ismaël samen de fundamenten van het huis. Zij doen dat onder het uitspreken van het gebed dit huis als hun gave te aanvaarden (2:127 als vervulling van 14:37, 40) en hen en hun nageslacht moslim te laten zijn (2:128). Dat laatste gebed wordt verhoord in 2:131: "Toen sprak zijn Heer tot hem (Ibrahim): Buig u neer! Hij zei: Ik buig mij neer voor de Heer der wereld". De bede om hem en zijn nageslacht te laten optreden als stichters van gebedsplaatsen, in het bijzonder die te Mekka (soera 14:37) krijgt

zijn tegenhanger in het gebod van de Maqaam Ibrahim een vaste gebedsplaats en pelgrimsoord te maken. Ibrahim en Ismaël, de liefde die niet loslaat

Een en ander wordt nog eens bevestigd in het dispuut soera 3:92-101: Het eerste huis ingesteld voor de mensen was dat in het gezegende Bakka (=Mekka) (3:96), want daar bevond zich de Maqaam Ibrahim. De verandering in de rol van Ibrahim en vooral Ismaël als oorspronkelijke stichters van het Mekkaanse heiligdom is gezien de Mekkaanse overleveringen zelf tamelijk radicaal te noemen. Ze laat ook talrijke vragen open. Niet zozeer alleen vragen van godsdiensthistorische aard voor de onderzoeker van nu, als wellicht ook vragen van de onbevungen luisteraar van toen, die ervaart dat vele dingen die hij graag ook nog zou willen weten niet verteld zijn. Hier krijgt met name de creatieve mondelinge overlevering zijn kans, zoals we die ook kennen uit het fenomeen van de "rewritten Bible". Allerlei details die in de canonieke geschriften achterwege blijven worden met veel inventiviteit door de tradenten ingevuld. Zo ook door *rawi's* in de Chadith.

De Sachich van Al-Boekhari bewaart twee versies, die volgens de inleidende *isnad* (traditie-keten) teruggaat op Ibn-Abbas, waarin het verhaal van Ibrahims bemoeienis met Ismaël wordt verder verteld. De varianten tussen deze twee versies zijn op zich al een studie waard, om het fenomeen van de "rewritten Koran" te bestuderen. Beide versies sluiten aan op de bijbelse overlevering van Ismaëls verdrijving. Ibrahim die Hagar en haar kind wegbrengt laat ze achter in de schaduw van een boom op de plek waar de bron Zamzam ontstaat en later het Huis zal verrijzen. De moeder en het kind vinden onderdak bij de Gurhum, de stam die het heiligdom van Mekka in

bezit had voordat de Quraisch zich daar vestigden. Ibrahim tracht twee keer Ismaël te bezoeken zonder hem thuis te treffen, maar de derde keer is hij thuis en bouwen zij samen het godshuis te Mekka onder het uitspreken van het wijdingsgebed soera 2:127.

Het meest in het oogvallend is echter het feit dat in de langere versie Ibrahims gebed aan het begin wordt ingevoegd in de geschiedenis van Hagar's verstoting. Men ziet als het ware in de parallele overlevering het creatieve proces van de herlezing gaande, zoals men dat ook kan nagaan in de evangeliën, de Targum en Midrasch. In feite is de Chadith op dit punt een aggadische of verhalende Midrasch op de Koranoverleveringen, die het heiligdom te Mekka identificeren als de gebedsplaats, het heiligdom van Ibrahim. De herkomst van de "verbindende" tekst is moeilijk vast te stellen. Zeker is dat bepaalde elementen uit de latere joodse Midrasch (zoals de Pirque van Rabbi Eliezer) en de Chadith, al gevonden worden in de parafrase van targum Pseudo-Jonatan, een der zogenaamde palestijnse Targums. In nuce vinden we daar al het verhaal dat Ismaël twee vrouwen had, waarvan de eertse Adischa, of Ajescha geheten, werd verstiten en de ander Fatima(!) heette. Dat laatste duidt waarschijnlijk op arabische invloed. Merkwaardig genoeg blijven de vrouwen van Ismaël in de Chadith anoniem, hetgeen traditiehistorisch meestal als teken van oudere overlevering wordt beschouwd. Pas de latere islamitische overlevering weet hier ook namen te noemen.

Ik eindig met de vertaling van de kortste en waarschijnlijk oudste - korter is namelijk niet altijd ouder - versie van Ibrahims ontmoeting met de twee vrouwen van Ismaël:

Toen de zoon van Hagar volwassen geworden was, trouwde hij een vrouw van de Gurhum. Veel later kreeg Ibrahim zin om

hem op te zoeken). Hij zei tegen zijn vrouw (Sarah): "Ik wil gaan om te zien wat er geworden is van hen die ik in de steek gelaten heb". Daar aangekomen, groette hij en zei (tegen de vrouw): "Waar is Ismail?" "Hij is op jacht gegaan", antwoordde de vrouw. Wanneer hij terugkomt, hernam Ibrahim, zeg hem: "Vervang de drempel van je huis". Toen Ismail terugkwam, herhaalde zijn vrouw de woorden. "Het gaat over jou" riep hij. "Keer terug naar je familie!". Nog een keer kreeg Ibrahim zin (om hen te zien). Hij zei tegen zijn vrouw (Sarah): Ik wil gaan om te zien wat

geworden is van hen die ik in de steek gelaten heb. Zodra hij arriveerde, zei hij: "Waar is Ismail?" "Hij is op jacht gegaan", antwoordde de vrouw. "Wilt U niet bij ons blijven eten en drinken?" "Wat eten en drinken jullie dan", vroeg hij. "Ons voedsel, hernam ze, is vlees, ons drinken, water." "Mijn God, riep Ibrahim, zegen voor hen hun eten en hun drinken".

En voegde de verteller toe: Abu-l-Qasim heeft gezegd: De zegen (van voedsel en water te Mekka) is te danken aan de aanroeping van Ibrahim.

Meindert Dijkstra

ARKOUN IN AMSTERDAM, GASTCOLLEGES OVER *EUROPE AND ISLAM*

Van januari tot juni heeft Professor Moh. Arkoun, hoogleraar islamitische filosofie aan de Sorbonne, een serie hoorcolleges gegeven aan de Universiteit van Amsterdam op uitnodiging van de theologische faculteit alsmede van de antropologen (PSCW-Faculteit) en de Letteren faculteit (Arabisch). Het initiatief hiertoe was uitgegaan van de recent opgerichte *Leerstoel Islam* die - dat is geen geheim - Arkoun als bijzonder hoogleraar naar Amsterdam wilde halen. Omdat het reglement van de leerstoel nog niet universitair was goedgekeurd (inmiddels wel) kon de benoemingsprocedure nog niet in gang worden gezet en Arkoun dus nog niet benoemd worden. Een serie gastcolleges was het alternatief.

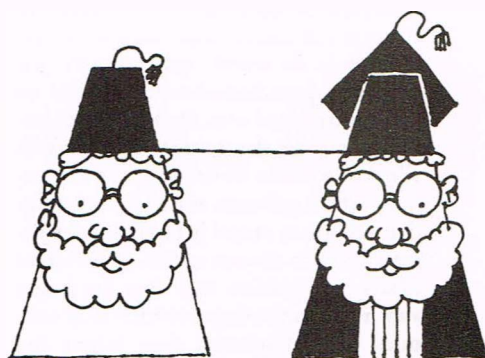
De colleges werden zeer druk bezocht dankzij Arkouns boeiende doceerstijl en de altijd interessante inhoud en mede dankzij de grote publiciteit die was voorafgegaan als gevolg van een sensationeel interview in de Krant op Zondag die Arkoun een aantal ongenueanceerde uitspraken in de mond legde waarvan wel de meest geruchtmakende was dat de koran verouderd was. De Volkskrant berichtte meteen daarna dat de moslims in alle staten waren en dat een nieuwe Rusdie-affaire geboren was. Daarna volgden een groot aantal interviews met betrokkenen in diverse media, in de eerste plaats met Arkoun zelf. Aan het begin van het eerste college creëerde nog eenmaal iemand sensatie door achter Arkoun's rug op het bord te schrijven: Er is geen God! Arkoun reageerde er lakoniek op: "ook dat kan in dit college in de geest van de *munâzara*, het open dispuut

waarop ik hoop, aan de orde komen". De serie colleges heeft velen de gelegenheid gegeven zelf kennis te maken met de figuur van Arkoun en zelfs met hem in discussie te gaan. Een bont gezelschap van uiteenlopende achtergrond vormde Arkoun's gehoor, waaronder ook tal van moslims. Steeds gaf Arkoun gelegenheid tot het stellen van vragen en het naar voren brengen van meningen. Nooit zijn er onvertogen woorden gevallen en het applaus na het laatste college op 12 juni vertolkte de dankbaarheid van velen voor de wetenschappelijke inzichten die Arkoun had weten over te brengen. Arkoun werkte voor velen als een eye-opener omdat hij anders dan doorgaans oriëntalist van westerse achtergrond sterk comparatief werkte en zich daarbij meermalen een 'occidental' betoont met een brede en verhelderende visie op de westerse samenleving. Het onderwerp van Arkoun's colleges was "Europe and Islam". In een bijeenkomst in Amsterdam tijdens de Golfoorlog had Arkoun gesteld dat de heersende voorstelling als zou de strijd gaan tussen de islam en het Westen een vorm van ideologie was omdat de islam zelf deel uitmaakt van het Westen in zoverre de islamitische beschaving heeft voortgebouwd op hetzelfde klassieke en antieke wetenschappelijke erfgoed als eerder Europa deed en dat de islam veel van dat erfgoed waard heeft en verder ontwikkeld. Europa heeft daar weer verder op voortgebouwd. Die stelling heeft Arkoun niet direct verder uitgewerkt in zijn colleges. Dat had natuurlijk ook gauw een apologetisch verhaal kunnen worden. Ook heeft Arkoun geen poging gedaan om de

islam te beschrijven zoals die zich de laatste drie decennia in Europa manifesteert en de Europese reacties daarop al kwam hij daar terloops wel eens over te spreken. Waar het hem veeleer om ging was om de methode van de bestudering van de islam aan de orde te stellen, het gebruik van hulpwetenschappen als sociologie, antropologie, linguïstiek en semiotiek zowel voor moslims als voor niet-moslims. Dit impliceerde kritiek op het eurocentrisme van westerse onderzoekers maar ook op star dogmatisme aan moslimse zijde. Niemand kan claimen alleen de universele waarheid in pacht te hebben. Dat deed denken aan Lessing's verhaal van de drie ringen in "Nathan der Weise". Dat verhaal roept op tot tolerantie en wederzijds respect tussen joden, christenen en moslims omdat geen van de drie zonen van de vader weet wie de echte ring kreeg en wie de perfecte imitaties. Maar Arkoun gaat tegelijkertijd verder in zoverre hij pleit voor een gemeenschappelijk beraad van joden, christenen en moslims over de openbaring. De waarheidsvraag zou men gezamenlijk kunnen en moeten bespreken. Zoals sommige woorden uit de laatste jaren zoals *intifada*, *perestroika* en *glasnost* gemeengoed zijn geworden zo is althans bij de bezoekers van de colleges van Arkoun het woord *munâzara* blijven hangen. Het kwam zowel in zijn eerste als in zijn laatste college voor. *Munâzara* is wat in de klassieke periode van de islam, ten tijd van het islamitisch humanisme in centra van intellectuelen in de steden de vrije uitwisseling van gedachten was tussen specialisten op allerlei terrein en wat aan westerse universiteiten is overgenomen als *disputatio*. Het betekent letterlijk het elkaar aankijken (âzara, Vle vorm), elkaar in het gezicht zien. Het houdt openheid in, een openheid om als mensen naar elkaar te luisteren en samen te werken, iets waarnaar Arkoun uitziert voor de toekomst.

Wij hebben er naar gestreefd in het hieronder volgende verhaal Arkoun zoveel mogelijk zelf aan het woord te laten komen. Wij hebben daartoe een aantal colleges uit de genoemde serie min of meer samengevat. Het korte bestek dat ons gegeven was maakte het niet mogelijk om zijn verhaal helemaal recht te doen. Wie geïnteresseerd is in de volledige tekst verwijzen we naar de syllabus die binnenkort verkrijgbaar is tegen een bedrag van omstreeks f 15,- (incl.porto) bij het Delenus Instituut, Faculteit der Godgeleerdheid, UvA, Oude Turfmarkt 147, 1012 GC Amsterdam.

Professor Arkoun begint met te zeggen dat hij een goede, positieve communicatie wil. Hij bedankt allen die hebben meegewerkt aan de totstandkoming van zijn collegereeks, aan "deze ruimte voor communicatie die we absoluut nodig hebben in Nederland en in alle andere Europese landen". Nederland is het eerste Europese land dat deze ruimte opent voor het vrije denken, voor de vrije uitwisseling van gedachten en de bestudering en ontdekking van andere dan Europese culturen.

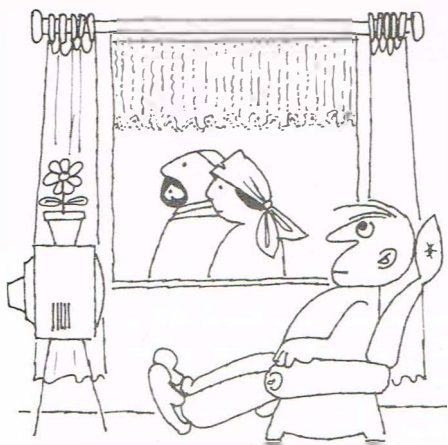


Brug tussen islamitische en westerse traditie!

De zin die op het bord werd geschreven toen we binnenkwamen heeft de bijeenkomst niet verstoord. We zullen hem onderzoeken in de academische traditie van de islam die bestond van de 7e tot de 11e eeuw en die vanaf de 12e/13e eeuw werd overgedragen op de Europese universiteiten onder de naam van *Disputatio*, i.e. de intellectueel vrije uitwisseling van gedachten over alle mogelijke controversiële onderwerpen zoals bij de presentatie van een dissertatie. Dat impliceert geen woordenstrijd maar een gezamenlijke inzet om verder te komen in de ontdekking van de waarheid.

In deze serie colleges willen we in een geest van vrij onderzoek voor de Nederlanders en de moslims die hier leven de belangrijkste problemen aansnijden die hier voorkomen en overal waar sinds de jaren 60 moslimse minderheden wonen. Zonder polemiek en alleen met gebruikmaking van wetenschappelijke informatie. Ik kom hier als geleerde, niet om te interveniëren in het godsdienstige leven van de moslims hier, noch om vanuit het liberalisme het zogenaamde 'islamitisch fundamentalisme' te bestrijden. De bestudering van de islam als godsdienst, traditie van denken, als cultuur, als een historische macht en van de vele uiteenlopende moslimse gemeenschappen in de wereld heeft plaats volgens academische principes van de sociale wetenschappen, die gewijd zijn aan mens en maatschappij. Dit is een nieuwe benadering vergeleken bij de traditionele studie van de islam in moslimse zowel als in Europese universiteiten. Het gaat om een comparatieve benadering van jodendom, christendom en islam, met name hun heilige teksten. Op dat punt is nog veel te doen. De islam wordt vooral sinds Khomeini gepresenteerd als totaal verschillend met de Europese cultuur en natuurlijk met jodendom en christendom. Deze negatieve presentatie is wetenschappelijk onacceptabel. Daarom

heb ik als onderwerp 'Islam en Europa' gekozen, enerzijds de geschiedenis van de islam en de manier waarop de islam bestudeerd wordt en anderzijds de geschiedenis van Europa en de ontwikkeling van het Europese denken en van het christendom, katholiek en protestant. Er is een grote kloof tussen beide en we zijn ver af van objectiviteit. Kijk maar naar de manier waarop aan de Europese en Amerikaanse universiteiten in de geschiedenisfaculteiten de geschiedenis van het Middellandse Zee gebied wordt gegeven. Het zuiden en het oosten van het Middellandse Zee gebied worden daar niet bestudeerd in de geschiedenisfaculteiten in tegenstelling tot het noorden. Voor de geschiedenis van Noord-Afrika moet je naar de afdeling van de orientalistiek. Maar er zijn altijd historische relaties geweest tussen Zuid en Noord sinds het ontstaan van de islam. In de filosofische faculteiten vinden we hetzelfde. Altijd begint men met de Grieken en dan neemt men een sprong van 1000 jaar naar Spinoza en Descartes, Hegel, Kant, enz. Maar de Griekse filosofische traditie is voortgezet in de islamitische wereld tot de 12e eeuw waarna hij in het Latijn is vertaald en naar de Europese universiteiten kwam, naar Oxford, de Sorbonne, Bologna. In de theologische faculteiten ontbreekt de comparatieve geschiedenis van de drie monotheïstische godsdiensten *inclusief* de islam. De geschiedenis van de islam wordt hooguit als keuzevak gegeven. Vijf jaar geleden in Princeton bestond er geen leerstoel voor islam in de religion department. Daarvoor moet je naar de afdeling 'Oriental Studies'. Maar de methoden en het programma daar zijn niet hetzelfde. Islam en het Westen worden steeds gescheiden. Dat heeft ook gevolgen voor de manier waarop we spreken over de moslimse migranten. Dat leidt tot puur fantastische voorstellingen van de islam in de sfeer van de "sociale ver-



Twee werelden!

beelding" (l'imaginaire social). We missen de intellectuele werktuigen om ze te corrigeren. Beelden van de islam die niet wetenschappelijk gecontroleerd zijn beïnvloeden ons voortdurend in onze uitspraken, ons oordelen, onze politieke strijd. De rol van deze vooroordelen is groot. Bij het woord islam denk je meteen aan gesluierde vrouwen, heilige oorlog, fanatisme en geweld en je denkt dat het onmogelijk is om tot enige communicatie te komen over secularisme omdat de islam per definitie het secularisme niet kent. Dit noemen we de imaginaire constructie van de ander. We kennen hem niet en wij willen hem niet kennen zoals hij zich vertoont in zijn eigen identiteit. Dit alles geldt ook voor islamitische universiteiten. We zien elkaar niet. Aan beide zijden werken we aan onze eigen presentatie van onze eigen geschiedenis voor onze eigen gemeenschap. Dit moet veranderen. Amsterdam is een begin. Zal het Europa van 1993 dat nu wordt opgelegd een plaats geven aan zijn burenen waarmee het tot voor kort koloniale relaties had? Algerije werd in 1962 pas onafhankelijk. Dat vergeten we gemakkelijk als we nu formeel democratie verlangen. We moeten de geschiedenis van de laatste dertig jaar mee laten

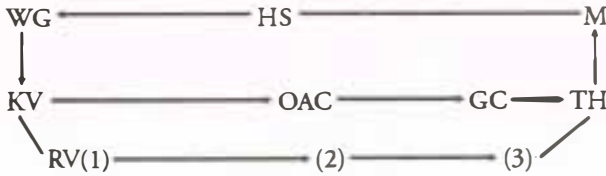
wegen om onze vooroordelen kwijt te raken. De islam is niet statisch en het fundamentalisme is een historisch product dat zal verdwijnen. De geschiedenis is dynamisch, veranderend. We moeten ons nu voorbereiden op nieuwe relaties tussen Europa en de moslimse landen. Wat ik en anderen probeer te bereiken is een nieuw begrip van culturen en beschavingen zonder de spirituele dimensies te reduceren maar deze te integreren. Ik roep op tot een kritiek op de ratio van de Verlichting. Deze behoort tot het verleden, want daar hebben we onvoldoende aan vandaag-de-dag. Hiermee openen we nieuwe ruimten van het denken over culturen zonder de ideologische begrenzingen waarop positivistische kennis tot nu toe is gebouwd en die nog steeds het Europese vertoog van velen, niet allen, over de islam beïnvloedt.

De koran en de culturele ontwikkeling in de klassieke periode
 Professor Arkoun wil duidelijk maken "what is going about Islam" zowel in de moslimse wereld als hier. Hij wil van de huidige situatie uitgaan. Hij geeft geen historisch relaas maar kernpunten uit de geschiedenis. Hij begint bij de koran en stapt dan over naar de klassieke periode. Hij benadrukt dat hij werkt volgens de methode van de sociale wetenschappen. Ik probeer, aldus Arkoun, niet alleen een beschrijving te geven van wat de islam is, maar ook het kritische denken erover te stimuleren. En nog meer dan dat. Ik wil dat we nadenken over het fenomeen religie in de geschiedenis en het fenomeen religie in onze eigen maatschappij.

Koran (en bijbel)

Wat bedoelen we als we het hebben over 'de koran' of 'de bijbel'? We kunnen verschillende betekenisniveau's daaraan onderscheiden (Zie schema I). Dit is een theorie over wat een religieuze tekst is. Het gaat over *elke* religieuze tekst.

Schema I



GC = Geïnterpreteerde Corpus; HS = Heilige Schrift; KV = Koranisch Vertoog; OAC = Officiëel Afgesloten Corpus; M = Maatschappij; RV = Religieuze Vertoog, (1) = 1e stadium: het mondelinge verhaal: de openbaringen en de omstandigheden; TH = Theologie; WG = Woord van God

Het Woord van God 'daalt neer', een metafoor voor transcendentie. Het heeft de vorm van een *religieuze vertoog*. Het is mondeling voordat het wordt opgeschreven. Profeten verkondigen de openbaring mondeling, niet schriftelijk. De mensen hoorden hem en vroegen hem opheldering over wat ze niet begrepen. Joden, christenen en moslims hebben niet alleen de teksten op schrift gesteld maar ook de omstandigheden waaronder de openbaringen werden gegeven. In de islam: asbâb al-nuzûl, de 'oorzaken van de openbaringen' die gedurende Mohammeds profetische optreden (612-632) werden gegeven. Het evangelie verhaalt eveneens de omstandigheden waaronder de openbaringen werden gegeven. Dit alles gebeurde oorspronkelijk mondeling.

Het 2e stadium: OAC.

Het *officieel afgesloten corpus* =/= de koran of de bijbel. Wat Mohammed of Jezus hebben gezegd is na hen gecontroleerd door de autoriteit van een machtslichaam, een instituut (het kalifaat, resp. 'de kerk'). Dat is belangrijk i.v.m. de authenticiteitsvraag. Historici hebben daar studie van gemaakt. Ook van de bijbel, in de 19e eeuw. De kerk heeft scheiding gemaakt tussen kanonieke (authentieke) en apokriefe geschriften.

Met de koran ging het ook zo. De afsluiting van het corpus duurde een lange tijd. Sommigen waren het er niet mee eens. Er waren na Mohammed drie eeuwen lang discussies tussen shi'ieten en sunnieten over de juiste tekst. De moslims van nu negeren dat. Nöldeke's *Geschichte des Qur'âns* is nooit vertaald. Waarom die strijd? - voor de bijbel geldt hetzelfde - en waarom komt er dan een autoriteit die zegt: nu is het afgesloten, nu is het afgesloten? Het antwoord is: omdat de koran net als de bijbel de basis vormt, de bron van legitimatie is van zowel de religieuze als de politieke autoriteit (de staat). Het was dus ook een politieke zaak, ook in het christendom. Als je aan de koran kwam, kwam je aan de staat. Het is begrijpelijk waarom vandaag de dag overal in de moslimse wereld de koran een belangrijke kwestie is geworden. Dat is omdat de nieuwe staten na de onafhankelijkheid de koran weer gebruiken ter legitimatie van de staat. Vgl. Algerije. Wat daar gebeurt is meer dan een strijd tussen politieke partijen. Het gaat om de legitimatie van de politieke macht van de staat omdat die kwestie niet is opgelost. In Europa tot de 18e eeuw bestond dezelfde problematiek. Het 3e stadium vormt het *geïnterpreteerde corpus*, door de commentatoren in elke periode en in elke gemeenschap. De in-

terpretatie is op basis van de tekst, niet op basis van het (mondelijke) religieuze vertoog. De interpretaties verschillen in de islam net als in het christendom of het jodendom. Vgl. het werk van Thomas Aquinus, Luther, Calvijn, de Talmud. Waarom die verschillende interpretaties?

Schema II

A ←————→ T ←————→ L

A = auteur/spreker; L = Lezer; T = tekst. Er is geen tekst voordat die wordt gelezen. De lezer 'herschrijft' de tekst. Elke lezer projecteert namelijk zijn tijd en zijn ideeën op de tekst. Men interpreteert naar eigen goeddunken. Als de tekst de basis is voor alle waarden en wetten van een gemeenschap dan is de strijd hard. De onderlinge strijd van moslims op basis van versies van de koran en op basis van tradities is dus begrijpelijk want die kunnen leiden tot andere interpretaties en een andere theologie.

Het doel van de Middeleeuwse kerk was om aan de mensen leiding te geven om te komen tot het heil. "Buiten de kerk is geen heil". Moslims: er is geen heil buiten de koran.

Zonder de theologie af te wijzen moet men toch wel zeggen dat de theologen eeuwenlang theologie hebben gemaakt voordat de tekst linguïstisch vaststond. Zij hebben altijd de uitleg van de teksten voor zich geclaimd. Nu moeten ze zich aan de regels houden. De moslims hebben helaas nog maar weinig theologen die dat kunnen. Dat geldt trouwens ook hier. Vgl. de *kwestie Drewermann* in de RKK in Duitsland.

Tenslotte komt de interpreterende gemeenschap, de *umma*. Wat is dat? Alle gelovigen? Of historisch bepaalde sociale groepen? Al die groepen zijn gerechtigd de koran te interpreteren. Alle moslims wensen zich één geestelijk lichaam dat interpreteert. Dat is het streven, maar de

maatschappelijke werkelijkheid is anders. Daarin gaat het om politieke groepen en machtsstrijd. Zo ontstaan de conflicten, conflicten over de betekenis (lees: de politieke macht). Als we ons afvragen wat de koran of de bijbel over democratie zegt moeten we dit hele proces doormaken. Omdat we niet deskundig zijn produceren we misverstanden. Het is de taak van het onderwijs (de godsdienstgeschiedenis, de geschiedenis van de theologie, de godsdienst-sociologie, de godsdienst-antropologie) om dit duidelijk te maken.

Vraag: de koran was toch al in de tijd van Mohammed op schrift gesteld? Antwoord: de discussie tussen historici gaat over de vraag of de hele koran het hele corpus (Ar. *mushaf*, 'boekdeel', volume) wel op schrift was gezet bij de dood van Mohammed of later. In de tijd van Mohammed waren een aantal verzen opgeschreven, maar niet alle. Niet alle *mushaf*-s waren geschreven. Tēn tijde van kalief 'Uthmān (644-656) is de tekst gefixeerd. 1) De tekst daarvoor bestond uit perkament, papyrusfragmenten of was op botten e.d. geschreven. Dat was fragiel materiaal. 2) Het Arabische alfabet was nog niet ontwikkeld (diacritische punten ontbraken) waardoor sommige medeklinkers niet werden onderscheiden. 3) Ook de klinkers ontbraken. Dezelfde lettertekens konden gelezen worden als *qatala*, of *qutla* of *qabla*. Tot nu zijn er 7 lezingen. Volgens anderen 14. Er is een dispuut onder de juristen over het erfrecht van vrouwen op basis van sūra 4:12 en afwijkende versies. Vgl. Tabari bij dit vers.

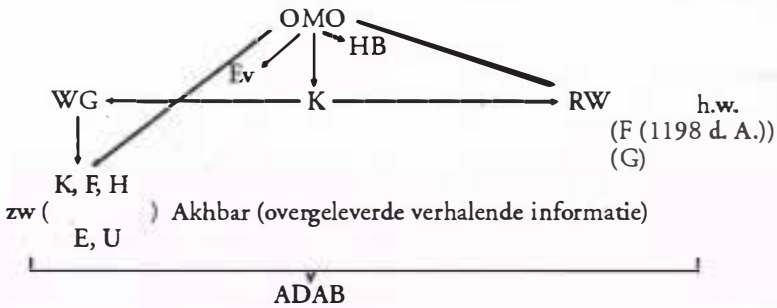
Vraag: Die drie stadia die u onderscheidt, hebben die tot doel het eeuwig spreken van God uit te leggen of spreekt God ten alle tijde, ook nu? Antwoord: Dat is een ander probleem dat afzonderlijk moet worden bestudeerd. Het is de kwestie van de openbaring. Over het begrip 'openbaring' bestaan uiteenlo-

pende opinies. Er zijn veel boeken geschreven over wat openbaring is. Joden, christenen en moslims hebben daarover uiteenlopende visies ontwikkeld. Een onderlinge discussie, een comparatieve theologie van de openbaring is nodig. Daar is sinds Vaticanum II een bescheiden begin mee gemaakt. Mijn colleges aan de theologische faculteit van de Universiteit van Amsterdam zijn er ook een bijdrage aan.

De culturele ontwikkeling in de klassieke periode (7e-11e eeuw)
 Moslims wensen te verwijzen naar de

eerste vier eeuwen van de geschiedenis van het islamitische denken. Maar de nodige kennis ontbreekt. De Aya Sophia bibliotheek zit vol met Arabische manuscripten die nog moeten worden gepubliceerd (Arabisch was indertijd de enige cultuurtaal). In het 16e eeuwse Europa werden in de Renaissance wel veel Latijnse en Griekse manuscripten gepubliceerd. Publikatie van de Arabische manuscripten is belangrijk i.v.m. de breuk in de geschiedenis van het Arabisch-islamitische denken. De klassieke periode kan als volgt in schema worden gebracht:

Schema III



E,U = exegese, usûl (fundamenten, de fundamentele bronnen); Ev = Evangelie; HB = Hebreeuwse bijbel; h.w. = harde wetenschappen; K = koran (staat in de historische lijn, maar is ook startpunt); K,F,H = kalâm, fiqh, hadîth; OMO = Oude Midden-Oosten; RW = Rationele Wetenschappen (F = filosofie, G = geografie, 1198 = sterfdatum Averroes); koranWG = Wetenschappen van de godsdienst;

Het apologetische standpunt begint met de koran en legt een regelrechte en exclusieve verbinding met de beschaving:

vóór-de-koran als een na-de-koran waarvan invloed uitgaat.

Schema IV

koran
 civilisatie

Van *munâzara* naar scholastiek
 Bij onze analyse van de kennisstructuur gebruiken we de concepten van *het denkbare* en *het ondenkbare*. Dat zijn twee velden, twee niveaus van denken in het islamitische denken (als ook in het westerse denken): religieus en rationeel. Zij komen samen in het begrip Adab (zie schema III): de oppositie tussen de zach-

Natuurlijk is de koran óók een startpunt. Zie schema III. Maar er is evenzeer een

te en de harde wetenschappen. De laatstgenoemde waren afkomstig uit de Griekse periode. Deze oppositie werd beheerst door het feit dat de kalief in 813 (tot 848) koos voor de mu'tazilieten, een theologische school die de rationele wetenschappen gebruikte. De mu'tazila stond dus in relatie met het staatsysteem. Ook voor de interpretatie van de koran gebruikten de mu'tazilieten de ratio. De mu'tazila is van belang in zoverre deze een zaak aan de orde stelde die ook nu speelt in het islamitische denken. Het gaat erom hoe de koran theologisch moet worden gezien. Is de koran een in de tijd geschapen spreken of is het een ongeschapen spreken, eeuwig als God zelf? Dat lijkt abstract maar de kwestie was verbonden met de politieke macht. Het ging ook om de vrije wil en de verantwoordelijkheid van de mens. De mu'tazilieten, door de kalief gesteund, verdedigden de geschapenheid van de koran en de vrijheid van de menselijke wil tegenover de deterministen onder leiding van Ahmad b. Hanbal (stichter van de hanbalitische rechtsschool. Kalief Ma'mûn (813-33) bevorderde ook de Griekse filosofie. Het dogma van de geschapen koran werd van staatswege aan alle moslims opgelegd. Belangrijk is de uitspraak van Ibn Hanbal daartegen: "moslims moeten niet gehoorzamen aan de politieke machthebbers als die iets trachten op te leggen dat niet onder hun verantwoordelijkheid valt maar onder die van God" (lees: onder die van de religieuze autoriteiten). Dat bewijst dat er scheiding van godsdienst en staat bestond. Vandaag de dag horen we steeds dat islam en de staat samenvallen. Maar historisch is dat dus niet juist. Kalief Mutawakkil veranderde in 848 van politiek. Hij steunde nu de hanbalieten en de shafi'ieten. Vanaf dan is de sunnitische beweging favoriet, de beweging die de traditie van de profeet en de religieuze teksten, koran en hadith, de

voorkeur geeft zonder het rationele onderzoek. *Sunni* wordt vertaald als 'orthodox'. Tegenover de sunni's staan ook de shi'ieten die een afstamming van Mohammed via Ali als kalief willen. Ook zij zijn moslims. Dat laat zien dat er meerdere islams zijn, niet één enkele. De shi'ieten ontwikkelden hun eigen 'orthodoxie', in competitie met de sunnieten. De shi'itische traditiewerken (over Mohammed en de imams) verschillen totaal van de sunnitische. Shi'i hoofdwerk is *al-Kâfî* (het genoegzame) van Kulayni (10e eeuw). Dit staat in competitie tot het sunni corpus *al-Sahih* (de authentieke) van al-Bukhârî (9e eeuw). Aan de titels al kan de competitie worden afgelezen, het conflict om de orthodoxie. Maar beide hanteren dezelfde methode en zijn gericht op het verleden van de islam. Beide gebruiken de autoriteit van de profeet ter legitimatie van de staat. Dit conflict produceerde overall een rijk intellectueel leven en een rijkdom aan Arabische literatuur. Maar ook produceerde het een alternatief standpunt dat gerepresenteerd werd door de *adab* (betekent vandaag 'literatuur', vroeger 'literatuur + het hele weten' (religieus en seculier) van die tijd, dat werd gedoceerd in de steden. De *adab* beweging werd gekarakteriseerd door een kritische, intellectuele houding tegenover zowel de religieuze als de rationele wetenschappen. Zij creëerde een alternatief evenwichtig standpunt, dat al het weten omvatte zonder naar de religieuze of de rationele kant door te slaan. Dat wordt bestudeerd (zie Makdisi) en werd gepraktiseerd en onderwezen als wat we vandaag de dag humanisme noemen omdat het openstaat voor wat mensen aan cultuur en denken produceren en wat de *adib* (= humanist, inclusief intellectueel, schrijver, dichter) interesseert. Deze culturele beweging triomfeerde in de 10e eeuw toen opnieuw het politieke systeem, in 945, veranderde door het aan

de macht komen van nieuwe politieke machthebbers: de Buyieden (Iraanse dynastie). Zij hadden een nieuwe religieuze-culturele politiek. Zij behoorden tot een gematigde tak van de shi'a. Zij begunstigden zowel de filosofie als de religieuze wetenschappen. Zij hadden drie centra: Baghdad, Rayy (Teheran), Shîrâz. De beschaving is vanaf die tijd islamitisch, niet langer Arabisch. We kunnen alleen van een *Arabische* beschaving blijven spreken als we naar de taal waarin gepubliceerd werd kijken. De term 'islamitisch' omvat vele beschavingen (Arabisch, Turks, Iraans, Berbers, Chinees, enz.). De Irani's begonnen in de 11e eeuw weer in hun eigen taal te publiceren.

Omstreeks 1050 vindt opnieuw een ingrijpende verandering plaats: de Seldsjukken. Dat betekende Turkse dominantie i.p.v. Iraanse. Nu werden weer de sunnieten tegen de shi'ieten gesteund. De verandering is belangrijker dan die van Mutawakkil in 848 omdat van staatswege *madrasa*-s werden gesticht en onderhouden. Eerder waren er alleen private scholen. Nu krijgen we de ontwikkeling van de scholastiek, waarin alleen de van staatswege benoemde professoren bepalen wat gedacht mag worden en aldus intellectuele controle uitoefenen. Dit betekende het einde van de *munâzara*, de vrije discussie. Voortaan gold: *taqlîd* = de opinie van de school volgen, zonder discussie, dus horen en memorizeren. Dit is scholastiek. Het betekende de stagnatie van de *idjtihâd*, het vrije onderzoek. (11e - 19e eeuw). De hedendaagse moslims worden nog steeds beïnvloed door de scholastieke taqlîd-idee. Overal in bepaalde regio's worden zeer gespecialiseerde exclusieve scholen opgelegd. In Noord-Afrika vind je bv. maar één school, de malikitische school. Elders vind je per regio één van de drie andere, de hanafitische, shafi'itische en de hanbalitische school. In Eu-

ropa kwam toen net de gewoonte in zwang meerdere scholen tegelijk te creëren i.p.v. één.

Vraag is taqlîd te vergelijken met het volgen van een goeroe? Antwoord: Nee, dat is in de islam meer vergelijkbaar met het volgen van de sufi-meester. Hier gaat het om intellectuelen die betrokken zijn in het leven van de stad, het politieke centrum. Dat kan niet van de sufi's gezegd worden. Die stonden daar meer buiten. Vraag: hoe was de steun van Ma'mûn aan het vrije denken te rijmen met de *mihna*, de vervolging van dissidenten? Antwoord: *mihna* was inquisitie, vergelijkbaar met die van de rooms-katholieke kerk. Het is de kwestie van de orthodoxie: het ware geloof dat iedereen moet belijden wordt opgelegd. Tegelijkertijd was er een soort verlichting, openheid voor alle wetenschappen. Dat is in tegenspraak. Het was de geest van de middeleeuwen. Vgl. de slavernij waarvan de afschaffing in vroeger eeuwen ondenkbaar was. Elke tijd heeft zijn denkbare en ondenkbare zaken. Wij hebben ook een heleboel ondenkbare zaken, grenzen die we niet kunnen overschrijden totdat andere ontdekkingen zijn gemaakt waardoor ze denkbaar worden bv. de communicatie tussen culturen, het migratieprobleem.

De hedendaagse moslimse wereld

De hedendaagse periode begint 1798: Napoleon in Egypte. Zijn komst betekende een *culture shock*. Hij bracht de ideeën van de Franse revolutie hoewel het niet zijn bedoeling was de rechten van de mens aan de Egyptenaren te brengen. Abd al-Rahmân al-Djabarti gaf zijn impressies nadat hij de eerste bibliotheek van de Fransen in Kairo had bezocht. Al-Tahtâwi bericht in zijn boek *L'or de Paris* (1988) over zijn verblijf in Frankrijk (1826-31) en wat hij daar ontdekte. Voor deze man die de islam (slechts één school) aan de Azhar had

bestudeerd was de Franse cultuur van de Verlichting totaal nieuw, zoals trouwens ook voor Frankrijk zelf. Men kan zich voorstellen hoe groot de afstand was voor moslimse intellectuelen die niet eens kennis hadden kunnen nemen van hun eigen erfgoed uit de klassieke periode omdat dat tijdens de scholastische periode was vergeten. De evolutie vanaf 1800 tot midden 20e eeuw was enorm. 1952, de opkomst van Nasser en het jaar van de Arabisch revolutie, was een belangrijke oesuur in het Midden-Oosten. Zie voor deze periode: Hourani's, *Arab Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Waarom de 'Liberal Age'? Veel intellectuelen in het Midden-Oosten, liberalen, werden beïnvloed door Europa (vgl. de invoering van het parlement en de oprichting van de Wafd-partij in Egypte). Maar zij waren een kleine groep, en alleen in de steden. Voorbeelden: Shibli Shumayyil, een Libanees-Syrisch filosoof, bestudeerde en vertaalde Darwin. Hij kreeg veel vijandige reacties vergelijkbaar met die van de kerk in Europa. Verder het blad *Al-Muqtataf* (de Selectie) (1870 - 1954) en het blad *al-Hilâl* (de Halve Maan) in 1890 gesticht door Djirdji Zaydân, een Libanese christen. De rol van de Arabische christenen was belangrijk. Noord-Afrika volgde een andere evolutie. Tot de tweede generatie liberalen behoorden Taha Husayn en Ahmad Amîn. Zij symboliseren de intellectuele openheid van de jaren 20,30 en 40. Taha Husayn bestudeerde de Azhar de oudste Arabische poëzie met filologische methoden. Dat was een heikel onderwerp want daarmee kom je aan de koran, aan het Arabisch van de koran. Zijn conclusie was dat de genoemde poëzie feitelijk niet ouder was dan de islam. Dat was een grote revolutie, een cultuurschok. De Azhar weigerde in 1928 zijn boek en wilde het verbranden. Om politieke en sociale redenen is deze attitude aan het toenemen. Het gaat om

psychologische *shocks* tussen twee cultuurniveaus.

1952-1967 was de periode van Nasser en het Arabisch nationalisme. De Ba'th (in Syrië en Irak) heeft dezelfde ideologie. De Algerijnse vrijheidsstrijd (1954-1962) werd door Nasser gesteund vanuit zijn ideologie van de Arabische natie, die daarmee ook in Noord-Afrika werd verbreid. Ook door de USSR die grote invloed kreeg in Algerijë ten tijde van de Koude Oorlog. Dit alles was van invloed op de Arabische en moslimse wereld evenals de conferentie van Bandung in 1955 waar het concept 'Derde Wereld' werd ontwikkeld. We vergeten te snel vandaag de invloed van die tijd. Het was de tijd van ideologische strijd tussen Arabische en socialistische revolutie. Het ging om gesecculariseerde ideeën. De islam stond erbuiten. Arabisch socialisme was geen islamitisch socialisme. Het grote verschil kwam in 1970 met Nassers dood. Sadat was meer op de USA georiënteerd en begon ook de islamistische bewegingen te steunen. In 1979 volgde de islamitische revolutie in Iran. Dat betekende een breuk niet alleen in ideologieën maar ook in de intellectuele atmosfeer. Al onder Nasser genoten de intellectuelen niet langer een liberale atmosfeer. De socialistische revolutie vereiste politieke betrokkenheid van de intellectuelen en hield politieke controle in.

In de laatste periode, van 1970 - heden, vindt een gecompliceerde strijd plaats t.a.v. staat - natie - partij. De staten na 1945 na hun bevrijding waren iets nieuws. De staat werd niet vanuit het verleden gelegitimeerd. Alleen in Marokko had de staat de oude legitimiteit door de monarchie sinds het jaar 808 bewaard. Algerijë bezat dergelijke referenties niet. Noch Tunesië. Men zocht de legitimatie van de staat in de onafhankelijkheidsstrijd tegen de koloniale

machten. Die legitimiteit gold het verder te ontwikkelen in de strijd met het Westen dat nog steeds economisch en cultureel de baas is. Zo creëerde men een 'ideologie de combat' van één natie en één partij. Het meerpartijen stelsel werd overal verboden. Dit was een bijzonder sterke ideologie zowel ten tijde van de socialistische revolutie evenals nu tijdens de islamitische revolutie.

De tweede dominante kracht die de verandering in de intellectuele en culturele sfeer uitlegt is de demografische factor. Sinds de jaren 60 is de bevolking overal verdrievoudigd. Van de bevolking is 70% jonger dan 30 jaar, 50% is jonger dan 20 jaar. Dat zijn de belangrijke factoren. Je kunt in deze maatschappijen dus niets met de islam verklaren al doen de mensen dat zelf. Volgens een belangrijke regel uit de sociale wetenschappen zijn de mensen sociale acteurs. We spelen allemaal een rol zoals in het theater. Als sociale acteurs maken wij gebruik van een vertoog (discours). Dat vertoog verwijst niet naar de realiteiten waarin we betrokken zijn. Integendeel, het verhult de realiteit. Het islamitische vertoog is daarvan een goed voorbeeld. Het islamitische vertoog verwijst naar de 'social imaginaire', niet naar onze rede, de rationaliteit. De islam is niet meer dan de cover waaronder vele krachten aan het werk zijn. Deze kunnen niet in het daglicht gebracht worden zonder gebruik van de methoden van kritische analyse van het sociale vertoog.

Wat is moderniteit?

Wat is moderniteit? Doel is niet alleen een wetenschappelijke oefening aan de universiteit maar ook *toepassing* door moslims en een islam die aansluit bij de hedendaagse behoeften van moslims.

De gebruikelijke presentatie van moderniteit is het tegenover elkaar stellen van enerzijds wat er in Europa gebeurde vanaf de 16e eeuw tot op vandaag en ander-

zijds van wat er daarvoor gebeurde in de Middeleeuwen. Als we het hebben over *deze* moderniteit denken we aan de Reformatie en de Renaissance. Deze betekenden een cesuur en een kritische kijk op de middeleeuwen. Maar daar gaat het ons hier niet om. Ons punt is dat moderniteit steeds van uit het gezichtspunt van de Europese geschiedenis wordt beschouwd, niet vanuit de geschiedenis van andere culturen van bv. Afrika, China of Japan of vanuit de geschiedenis van de islam. We kunnen niet zomaar uitgaan van de definities aangaande de culturele en intellectuele ontwikkelingen in Europa. Dat is intellectueel en wetenschappelijk onaanvaardbaar. Daarom bestaan er zoveel misverstanden. Toch doen we het iedere dag. Bv. als we zeggen: "het democratisch proces in Algerijë is onderbroken". Deze uitspraak wordt gedaan in de historisch-culturele ruimte van Europa na een lang proces van democratisering. En dan maken we een sprong naar een moslim-land en zeggen: "zij hebben het democratisch proces onderbroken". Wat is de geschiedenis en cultuur van Algerijë? Die vraag moeten we eerst beantwoorden. Er bestaan allerlei nieuwe vragen waarmee nooit rekening is gehouden omdat Europa tot nu toe geen antropologische benadering ontwikkelde waarmee het naar andere culturen kan kijken. Het is een dialectisch historisch proces waarin elke cultuur zijn eigen gezichtspunt naar voren brengt aangaande de belangrijkste ervaringen die in iedere maatschappij plaatsvinden.

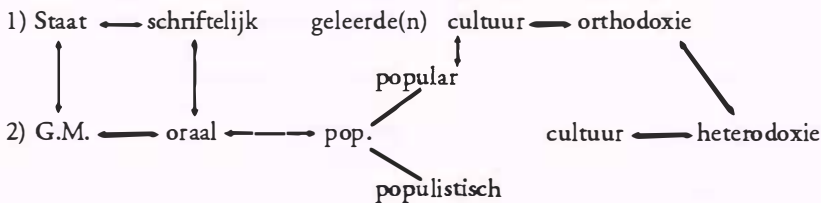
Overigens zijn er al geleerden in Europa en Amerika die spreken over 'postmoderniteit'. Anderen hanteren het begrip 'pre-moderniteit' alsof moderniteit een tijdperk omvat. Deze taal is onacceptabel. We zijn nog niet eens klaar met het concept 'moderniteit'. Dit concept is controversieel. We moeten het aan de antropologische kritiek onderwerpen re-

kening houdend met gezichtspunten uit andere culturen. De "donkere middeleeuwen" met hun dogmatisch gebruik van de rede opvatten als premoderniteit dat is een ideologische presentatie, niet een wetenschappelijke. Zie bv. Rafael Draï, *Le mythe de la loi du talion*. Hij betoogt dat de wet van de wedervergelding (oog om oog) - reeds in de Wet van Hammurabi - al een moderne wet is: proportioneel geweld in plaats van het eerdere ongelimiteerde geweld. Volgens onze maatstaf staat moderniteit tegenover traditie. Maar dat is een verkeerde benadering. We moeten traditie en moderniteit beide in een nieuw licht opnieuw denken, vanuit een nieuwe ruimte die openstaat voor het herschrijven van de geschiedenis van culturen (meervoud!) en niet van één hegemonistische cultuur die zonder wetenschappelijke controle zijn modellen als universeel oplegt. De wet van de wedervergelding van het oude testament was voor de christelijke theologie vanuit de wet van de liefde van het nieuwe testament iets dat aan vervanging toe was. De antropologie be-

ziet dat anders en kan ons van onszelf bevrijden en iedere cultuur zijn recht geven. Zo is de koran een "event of modernity" in de zin van een fundamentele verandering van het collectieve denken van de bestaande codes in Arabië, dat er anders tegen de mens wordt aangekeken. Het is wel zo dat de fundamentele verandering in Europa op een bepaald moment sneller en krachtiger ging. We blijven objectief. Maar het mechanisme is in alle culturen hetzelfde. We moeten terugkijken naar onze zogenaamde universele modellen. Ook moslims zeggen dat hun idee van moderniteit universeel is. Islam is verwant aan jodendom en christendom, er is competitie. We moeten daarvan af en op een andere manier naar culturen gaan kijken, kritisch naar alle zgn universele modellen. We moeten af van een gefragmenteerde (eenzijdig van teksten uitgaande) en lineaire voorstelling van de islamitische cultuur. Zie onderstaand antropologisch model dat van toepassing is op alle culturen:

Schema V:

modern - traditioneel als absoluut onderscheid is ideologisch (van bovenaf, twee nivo's):



G.M. = Gesegmenteerde maatschappijen

Tussen 1) en 2) bestaat een dialectische spanning op de verschillende sociaal-historische velden tussen de hegemonistische wil van de staat en het verzet daartegen. Vgl. Frankrijk waar bv. provincies met een sterke culturele identiteit als Bretagne terugwillen naar de bretonse taal die bijna geheel is geëlimineerd door de beslissing van de derde republiek tot gratis verplicht seculier staatsonderwijs in het Frans. Het gaat niet alleen om een andere, moslimse maatschappij.

Gesegmenteerde maatschappijen zijn maatschappijen met autonome sociale groepen: een of meer stammen, die bestaan uit clans, die op hun beurt weer bestaan uit een aantal families.

Elk niveau kent competitie- en beschermingssystemen wat leidt tot een systeem van hegemonie. Vgl. de Noordafrikaanse maatschappijen. We hadden dat in Europa eerder ook. Het is een kwestie van ritme van sociale evolutie. Er is al of niet een al eerder begonnen centralisatieproces aan de gang. Dit betreft de verhouding Staat - G.M. In Frankrijk is het doorgezet door de Jakobijnen al was het ook al onder de koningen aan de gang. Als we naar de moslimse maatschappijen kijken hoe staat het dan met dit antropologische model? Interessant genoeg vinden we het al in de koran die onderscheid maakt tussen *'ilm* en *djahiliyya* alsmede tussen *qasas* en *asâtîr*.

'ilm = weten; *djahiliyya* = onwetendheid; *qasas* = waar verhaal; *asâtîr* (sing. *ustûr* Gr. *historia*) = legenden, fabels, onjuiste kennis. Deze onwetendheid/onjuiste kennis is die van de vroegere mensen van voordat de koran kwam. De openbaring van de koran is de ware kennis. Deze wordt gepresenteerd door middel van ware verhalen (bv. sura 18), 'mythen' in de antropologische moderne zin, niet in de zin van fabels, illusies. In de moderne Europese kennis van de 19e tot het mid-

den van de 20e eeuw werd mythe precies zo oppositioneel gedefinieerd als in de koran: de positivistische wetenschappen stelden dat andere dan de Europese culturen allemaal gebaseerd zijn op mythologieën, fabels (vgl. *asâtîr*). Deze culturen zijn "primitief" (vgl. *djahiliyya*). Zo kijken culturen naar elkaar.

Dit model met de autoriteit van God erachter werd politiek vertaald in de geschiedenis van de moslimse wereld, opgelegd door de staat (Zie schema V, 1e regel). Er bestaat een functionele solidariteit tussen de vier velden - staat, schrijven, geleerde cultuur en orthodoxie. De staat gebruikt ze om de eenheid van de *umma* op te leggen. Vgl. Frankrijk en het algemeen onderwijs. De schrijvers, de geleerde elite (Zie schema V, 1e regel) definieert het geloofs- en kennissysteem dat de staat controleert. De staat ontleent er zijn legitimiteit aan. De eerste sterke staat van de moslims was de Omayyadenstaat 661 - 750. Deze voerde het Arabische schrift in in plaats van het Grieks en het Syrisch. De staat steunde op juristen en anderen en vervolgde lieden die op het 2e (tribale) niveau opereerden en zich verzetten tegen de staat: de kharidjieten. De kharidjieten waren niet zozeer een religieuze groep als wel een sociologische groep van stammen. Het conflict ging tussen de staat en de gesegmenteerde maatschappij. Die strijd gaat tot de dag van vandaag door. Vgl. Algerije. De huidige fase kan niet worden omschreven als het stopzetten van het democratiseringsproces. Dat is belachelijk. De mensen van het 2e niveau (het verzet) worden door de intellectuelen van het 1e niveau 'rebell' genoemd. Door de elite die de geschiedenis schrijft. Ze kijken van boven neer op de mensen beneden. Dat is niet eens een metafoor. We kijken neer op de *popular culture*, de orale cultuur die van mond tot oor gaat. Alleen etnografen nemen er

kennis van. Hoe staat het met de status van de volkscultuur vandaag in Holland? In de moslimse wereld is de orale cultuur tot vandaag uiterst belangrijk en sociologisch belangrijker dan de geleerde cultuur omdat deze tot vandaag zoveel analfabeten telt. Analfabetisme betekent dat je niet kunt participeren in wat er op de eerste lijn gebeurt. Op de 2e lijn wordt eigen muziek ontwikkeld, eigen literatuur, eigen wetten, zgn. 'gewoonten', 'tradities'. Hier zie je het verschil tussen moderniteit en traditie. Dat is pure ideologie. Want dat is een beslissing van bovenaf. De staat legt het op door middel van de politie. De berbers pasten de *shari'a* nooit toe tenzij daartoe gedwongen door de staat. De oppositie tussen schriftelijk en oraal is een antropologische grens. Die vind je in alle maatschappijen, ook in de onze. Claude-Lévi Strauss heeft in Frankrijk lange tijd een speciaal college gegeven getiteld *Les sociétés sans écriture*. De inhoud daarvan is terug te vinden in zijn boek *La pensée sauvage* dat ook in het Nederlands vertaald werd als *Het wilde denken* ("wild" is niet kritisch bedoeld maar is juist bedoeld als rehabilitatie). Een soort revolutie is dat dankzij de antropologen. De zendelingen en de kerk (1e lijn) bekeken het anders: zij minimaliseerden het als polytheïsme, paganisme. Zie daartegenover de antropoloog Marc Auger, *Eloge du paganisme*.

Het concept orthodoxie is verbonden met de controle van de staat, met de controle van de intellectuelen. In de islam was het Ghazali (d. 1111), de schrijver van vele boeken, die grote invloed had op de moslims, of liever op een deel van de moslims, op de sunni-moslims, diegenen die een orthodoxie ontwikkelden, een definitie van de islam volgens de strategie van de Omayyaden en de Abbasieden. De shi'itische en kharidjiti-sche moslims waren daartegen in verzet.

Het begrip 'heterodoxie' is een ideologisch concept van theologen die solidair met de staat samenwerken. Orthodoxie en heterodoxie zijn relatieve begrippen. Er is altijd een dialectische spanning tussen orthodoxie en heterodoxie. Heterodoxie kan orthodoxie worden als het aan de macht komt. Bv. de shi'itische Fatimieden vanaf 909 in N. Afrika. In Holland werden de heterodoxe protestanten tot *orthodoxen* toen zij de macht kregen. Niet in Frankrijk waar zij een minderheid bleven. Ghazali schreef voor de sunni's maar onder de sunni's bestonden ook weer verschillende groeperingen. De sunni's in Spanje verbrandden zijn boeken tijdens de Spaanse Omayyaden. De Spaanse staat baseerde zich exclusief op de malikitische rechtsschool. Dus het spreken over 'de sunnieten' is ook al weer een abstractie. De antropologische analyse bevrijdt ons van abstracties als "de islam zegt..." of "de koran zegt...".

Popular en populistische cultuur. Populisme is in de moslimse maatschappijen een nieuw sociaal fenomeen, sinds de jaren 50, 60 en 70. Het wordt enerzijds gegenereerd door de staat - natie - partij. Het dient tot versterking van een bepaald beleid, bv. de agrarische revolutie, landhervorming. Boeren werden gedwongen hun land te verlaten ten gunste van anderen die geen boeren waren. Ontwortelde landloze boeren trokken naar steden als Kairo, dat een stad werd van meer dan 10 miljoen inwoners. Mensen van rurale achtergrond vestigden zich in de steden. Anderzijds laat het populisme zich door de demografie verklaren. De bevolking is zo toegenomen dat alle traditionele (popular) structuren daardoor zijn vernietigd. De bevolking is verspreid en de traditionele stedelijke structuren zijn door deze bevolkingsexplosie eveneens vernietigd. De klassieke islamitische beschaving is na de jaren 50 vernietigd door een populistische maat-

schappij, een populistische cultuur die tot een populistische staat leidde.

De overige onderwerpen betroffen: hermeneutiek, de islamitische wet, fundamentalisme, *idjrihad* en *taqlid*, islam en humanisme. Wij willen hier eindigen met het geven van een korte weergave van Arkoun's college over hermeneutiek.

Over hermeneutiek, geschiedenis en mythe

Er is sprake van een hermeneutisch conflict wanneer het gaat om de uitleg van een heilige tekst. De gelovigen die heil en hulp verwachten van de tekst kijken op een andere manier naar die tekst dan de historicus, de socioloog en de linguïst aldus Arkoun. De gelovigen kijken 'naar boven', de historicus en zijn collega's kijken 'horizontaal' naar de tekst. Het is, aldus Arkoun, bij de uitleg noodzakelijk in alle gevallen terug te gaan naar de tekst zelf en niet zoals bijna elke interpreter doet zijn eigen cultuur te mengen met wat de tekst zegt. Aan de hand van een commentaar van Tabari bij sura 18 demonstreerde Arkoun dat Tabari's verklaring over wat de aanleiding was tot de openbaring van sura 18 niets over de tekst zegt doch alleen het culturele kader van Tabari weergeeft. Om de tekst te verklaren moet de semiotische structuur van de verzen worden geanalyseerd en wel in neutrale termen in plaats van in theologische taal. Termen als 'God', 'openbaring', 'profeet', 'gelovigen' en 'ongelovigen' kunnen worden vervangen door termen als 'adressant', 'object', 'toegesprokene', 'helpers' en 'opposanten' om zodoende ruimte te creëren voor sociologische en historische analyse. Volgens moet om de tekst te verklaren het historische materiaal dat erin zit bij de uitleg betrokken worden, te weten de buitenkoranische teksten die bestonden en die sura 18 beïnvloed hebben: het verhaal van de zeven slapers, het Gilga-

mesh epos en de Alexander de Grote roman. Elementen uit deze verhalen zijn in sura 18 gebruikt voor de constructie van een *mythisch vertoog*. 'Mythe' definieert Arkoun hier met Lévi-Strauss (zie *La pensée sauvage*) als "een ideologisch paleis gebouwd met de verspreide fragmenten van een oud sociaal vertoog". Arkoun gaat hier nader in op het begrip 'mythe' dat voor velen alleen maar 'fabel' en dus *onwaarheid* betekent. Hij kiest voor de antropologische benadering van de tekst om de standpunten van de gelovigen enerzijds en die van de positivistische rationalisten die mythen als fabels verwerpen, anderzijds, dichter bij elkaar te brengen. Mythische kennis is antropologisch gezien iets dat elke cultuur bezit, ook de onze. De antropologische ratio verwerpt mythische kennis niet maar integreert deze in het functioneren van onze cultuur van vandaag de dag. Tijdens het kolonialisme zag men alleen andere culturen als gebouwd op mythologie en dacht men daarvan in Europa zelf vrij te zijn en slechts rationele kennis te bezitten. Zo dachten westerse filosofen, sociologen en historici. Alleen de theologen verzetten zich daartegen ter bescherming van hun eigen interpretatie van de tekst. Maar nu zien we in dat pure rationele kennis niet bestaat. Er is altijd een verbinding met 'imaginary knowledge'. Ook het Westen heeft zijn mythen. Europa vraagt zich nu af hoe het mythische kennis zo verkeerd heeft kunnen beoordelen. Maar langzaam ontstaat er een nieuwe rationaliteit die vat probeert te krijgen op het voortdurend op elkaar inwerken van mythische en generationaliseerde kennis in onze eigen praktijk.

Arkoun kwam in zijn verhaal over de islamitische wet nog terug op het begrip mythe. Dat Mozes de wet op de Sinai ontving is een mythe. Dat Abraham de zwarte steen naar Mekka bracht is even-

eens een mythe. De voorstelling dat de islamitische wet onveranderlijk is omdat hij van God komt, terwijl alleen al de verscheidenheid aan scholen daarmee in tegenspraak is, ook dat is een mythe. Maar mythische kennis zal altijd een dimensie van het menselijk denken blijven. Sommigen denken dat wij dankzij onze technologische vooruitgang vrij zijn van mythische kennis, maar dat is ook een mythe, de mythe van de vooruitgang uit de 19e eeuw. De antropologie kan ons duidelijk maken dat we zelf ook mythen produceren. Wij moeten wel streven naar voortdurende verbetering van onze wetenschappelijke kennis van het verleden (historische kennis) ook al bereiken we de totale kennis van het verleden nooit. Het is duidelijk dat voor Arkoun het begrip mythisch niet betekent dat iets sacrosanct is. Anderzijds is de universaliteit van de zgn universele mensenrechten - ook een mythe - evenmin voor hem onaantastbaar. De antropologie van het recht in *elke* samenleving kan ons duidelijk maken wat wel en wat niet universeel is. Dat alles moet duidelijk worden in het vrije onderzoek zoals dat in het humanisme van de met God verbonden mensen ooit in de islam en later in Europa, ook het humanisme van de autonome rede, gestalte kreeg.
Kees Wagtendonk

Enige literatuur

- Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris: Maisonneuve & P. Larose, 1982
Bourdieu, *Réponses*, Paris, 1992
Michael Gilsenan, *Recognizing Islam*, London: Croom Helm, 1982
R. Haleber m.m.v. P.S. Van Koningsveld, *Islam en humanisme. De wereld van Mohammed Arkoun*, Amsterdam: VU Uitgeverij, 1992
Marshall Hodgson, *The Venture of Islam. Conscience and History in a world civilization*, Chicago-London, CUP, 1974
Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge: CUP, 1983 (1962)
Albert Hourani, *Islam in European Thought, 1798-1939*, Edinburgh: EUP, 1990
George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West. With references to Scholasticism*, Edinburgh: EUP, 1990
Rifā'at R. al-Tahtāwi, *Ein Muslim entdeckt Europa: Die Reise eines Aegypters im 19. Jahrhundert nach Paris*, Uit het Ar., Leipzig: Kiepenheuer, 1988 (Franse vert.: *L'or de Paris*, 1988)

Alternatieve Islamitische Raad opgericht De controversen rond de Islamitische Raad Nederland (IRN) hebben een opmerkelijk vervolg gekregen. De islamitische critici van deze raad zijn op 8 juli j.l. overgegaan tot de oprichting van een alternatieve raad: *Stichting Nederlandse Muslimraad* (NMR). Om het geheugen op te frissen: de IRN had zich op 23 januari aan de buitenwereld gepresenteerd als een samenwerkingsverband van islamitische organisaties, die gezamenlijk 90 % van de islamitische gemeenschap in ons land zouden vertegenwoordigen. Maar al enkele dagen later werd de representativiteit van de IRN aangevochten. Zo uitten islamitische vrouwen hun verontwaardiging over de exclusief mannelijke samenstelling van het bestuur. Daarnaast klaagden woordvoerders van diverse islamitische organisaties dat zij niet of onvoldoende waren betrokken in de voorbereidingen van de raad en nu buitenspel waren komen te staan. In de IRN werken drie landelijke islamitische organisaties samen: de (Turkse) Islamitische Stichting Nederland, de Unie van Marokkaanse Muslim Organisaties In Nederland, en de (Suri-naams-Pakistaanse) World Islamic Mission. De bestuurszetels hebben zij onderling verdeeld op basis van vooronderstelde omvang van hun achterban: resp. 10, 8 en 3 bestuurszetels. Andere organisaties kunnen bij het bestuur een verzoek indienen als lid te worden toegelaten en krijgen na toelating 1 bestuurszetel. Uit onvrede met de IRN is nu de Nederlandse Muslimraad tot stand gekomen. Bij de NMR zijn negen organisaties aangesloten. Iedere lidorganisatie benoemt twee bestuursleden. Anders dan bij de IRN is de bestuursamenstelling onafhankelijk van de omvang van de lidorga-

nisaties, zodat de stem van kleinere groeperingen even zwaar telt als die van de grotere. De NMR eist van zijn leden, onafhankelijkheid van buitenlandse overheden. Deze statutaire bepaling houdt impliciete kritiek in op de connecties van de lidorganisaties van de IRN.

Nederland heeft nu dus twee islamitische raden. De woordvoerder van de NMR, dhr. A. van Bommel, heeft de mogelijkheid van samenwerking in de toekomst nadrukkelijk opgehouden. Maar IRN-secretaris R. Abdur Rahman heeft de oprichting van de nieuwe raad veroordeeld als niet in het belang van de moslims in Nederland. De IRN blijft erbij, dat zij 90% van de moslims in Nederland vertegenwoordigt. De NMR ontkent dit en ziet zichzelf als woordvoerder van de helft van de moslims, een claim die door de IRN wordt aangevochten.

Imam

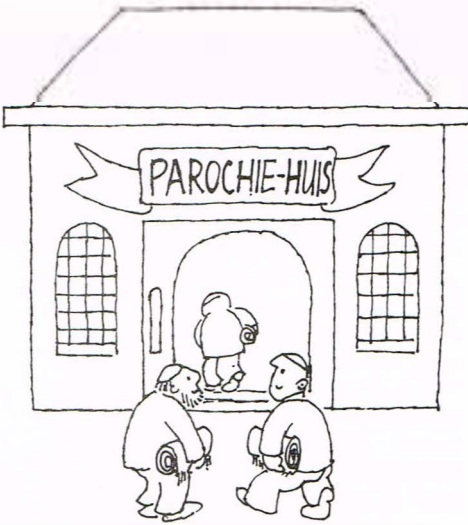
De Adviesraad m.b.t. de Islamitische Wet (A.I.W.) geeft informatie middels o.a. de uitgave van brochures. Onlangs kwam de brochure (12 blz.) uit over de taken en de vereisten van het imaamschap. Te bestellen bij het Islamitisch Cultureel Centrum Nederland, postbus 33774, 2503 BB Den Haag.

Poëzie en schrijfwedstrijd

El Hizra, Arabisch-Nederlands centrum voor kunst en cultuur, organiseert een poëzie- en schrijfwedstrijd voor iedereen van Marokkaanse en Arabische afkomst. Inlichtingen: tel. 020-6730010

Sociale verzekeringen voor migranten

Het Voorlichtingscentrum Sociale Verzekering (VSV) te Amsterdam geeft een map met informatie over sociale verzekeringen voor migranten uit. Inl. tel. 020-5600365



Interkerkelijk gebruik van Kerkgebouwen

In de afgelopen jaren hebben de verschillende secretariaten van de H. Stoel talrijke vragen ontvangen over het gebruik van katholieke plaatsen voor de eredienst en parochielokalen door volgelingen van andere godsdiensten, met name door moslims. De Pauselijke Raad voor de Interreligieuze Dialoog geeft de volgende lijnen voor pastoraal handelen aan: Godsdienstvrijheid houdt in dat gelovigen, ook van andere godsdiensten, recht hebben op plaatsen en lokalen voor de eredienst. Dat geldt ook voor gelovigen die in een land verblijven waar zij numeriek in de minderheid zijn. Het is de taak van de overheid in geschikte plaatsen voor de eredienst te voorzien. In gevallen waar geen oplossingen gevonden kunnen worden kan het een daad van prijszwaardige naastenliefde zijn dat de christelijke gemeenschap een concrete bijdrage levert. De bisschoppenconferenties kunnen de plaatselijke verantwoordelijken van de katholieke geledingen machtigen de beschikking aan te bieden over een lokaliteit die niet noodzakelijk is voor katholieke activiteiten om te dienen tot plaats voor de eredienst en gemeen-

schappelijke activiteiten van aanhangers van andere godsdiensten. Men moet goed afspreken dat het hier om tijdelijke voorzieningen gaat. Plaatsen voor de christelijke eredienst, of het nu kerken of kapellen zijn, zijn hiervan uitgesloten. Men moet er voor waken dat er geen verwarring ontstaat onder parochianen. Men zal hen moeten uitleggen dat het aanbieden van lokaliteiten een typische daad van naastenliefde en gastvrijheid is.

Problemen bij de Islamitische Omroep
Op 10 juni bezetten twaalf van de achttien personeelsleden van de IOS hun kantoor in Hilversum. Volgens het CNV, dat de actie begeleidde, was de IOS een stuurloos schip als gevolg van interne tegenstellingen in het bestuur. Dankzij bemiddeling van Veronica-voorzitter Van der Reijden werd overeenkomst bereikt over een huishoudelijk reglement waarin de positie van de medewerkers is geregeld. Er komt een programma-directeur, die zal worden belast met de dagelijkse leiding van de omroep. Op 6 juli werd de bezetting beëindigd.

Studiedag Joden Christenen en Moslims

Op zondag 14 juni j.l. herdachten joden, moslims en christenen in de Amsterdamse Mozes en Aäronkerk de val van Granada in 1492. Na het meditatief moment van rabbijn Soetendorp, dominee Slomp en imam Van Bommel volgde een lezing van Mw. Belinfante, directeur van het Joods-historisch museum: "...in beide middeleeuwse systemen, het christelijke en het islamitische, is de basis: ongelijkwaardigheid tussen het Jodendom en het meerderheids geloof. Tolereren betekende "verdragen", niet "als gelijkwaardig beschouwen". De christelijke spreker, Prof. Weiler, zocht naar de reden dat aan de oorspronkelijke tolerantie van het Christendom een einde kwam en

andersdenkenden buiten de kerk werden gesloten: "In sociologische, niet religieuze termen uitgedrukt, waren dit uitsluitingsmechanismen die de interne cohesie moesten bevorderen". De moslimspreker Dr. Omar van den Broeck benadrukte dat pluriformiteit in islamitisch Andalusië verrijkend was. "Naderhand sloeg het verval toe. Men verviel in litteralisme en fanatisme, ook binnen de eigen gemeenschap. Hierdoor kwam men aan de verkeerde kant van de scheidslijn te staan die dwars door alle godsdienstige gemeenschappen loopt en de tolerantanten van de intoleranten scheidt".

Daarna volgde er o.l.v. Drs. Mohammed Rabbæ een forumdiscussie waarin het belang van ontmoetingen tussen gelovigen van de drie godsdiensten nog eens werden onderstreept. De interreligieuze dialoog heeft nog een lange weg af te leggen. Rabbijn Soetendorp: "Een samen-zijn en samen-denken van joden en moslims is geboden en misschien moeten christenen even op de achtergrond blijven om dit rechtstreekse gesprek mogelijk te maken". Ds. Slomp benadrukte juist het belang van de drie bilaterale gesprekken met elkaar in verband te brengen: "De laatste jaren hebben we een zeer intensieve bemoeienis gehad met het Jodendom... Ook zijn we op een andere manier met moslims bezig dan vroeger".

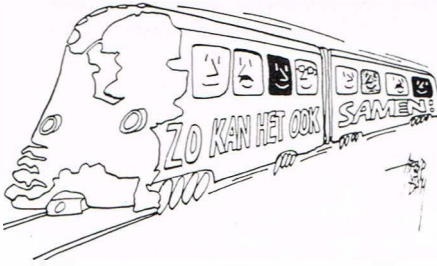
Kamermeerderheid tegen subsidies moskeeën

Kort voor het zomerreces besprak de Tweede Kamer het al vier jaar oude rapport *Overheid, godsdienst en levenswijziging* van de "commissie Hirsch Ballin". Dit rapport gaat over de vraag wanneer en onder welke voorwaarden overheidssteun aan (kerk)genootschappen mogelijk is. Een van de voorstellen van de commissie was een tijdelijke subsidie-regeling voor gebedsruimten van et-

nische minderheden. De regering had vorig jaar al laten weten dit voorstel niet over te nemen. Dit kabinetsstandpunt werd in de Kamer door de meeste fracties onderschreven. Alleen de CDA-fractie verklaarde zich bij monde van dhr. Van der Burg vóór een dergelijke regeling. Een ander voorstel van de commissie is de oprichting van een dienst geestelijke verzorging voor moslims (en eveneens voor hindoes) in de krijgsmacht en in de gevangenissen, ieder met twee formatieplaatsen. De regering staat achter deze voorstellen, maar de uitvoering ervan is vertraagd door het ontbreken van een representatief islamitisch orgaan, dat de islamitische "pastores" moet aanwijzen. Door controversen rond de IRN en de NMR (zie boven) is een oplossing van dit probleem niet dichterbij gekomen. Tijdens het debat zegde Minister Dales toe te willen nadenken over de mogelijkheid tijdelijk met twee organisaties te werken. Overigens noemde Mw. Scheltema-de Nie van D-66 de twee formatieplaatsen in de gevangenissen een druppel op een gloeiende plaat, omdat de gedetineerden voor een aanzienlijk percentage allochtonen zijn.

ISBI-prijs voor voorbeeldige moskee

De Islamitische Stichting Nederland keert een prijs van f 5000,- uit aan de Nederlandse moskee die op de meest voorbeeldige wijze de maatschappelijke functie van de moskee tot uiting heeft gebracht. Dit wordt getoetst aan de omvang en kwaliteit van de educatieve activiteiten van de moskee-organisatie (o.m. voorschoolse activiteiten, huiswerkbegeleiding en volwasseneneducatie), de aandacht voor vrouwen- en jongerenactiviteiten en aard van de contacten met de niet-islamitische omgeving. Moskee-organisaties die voor deze prijs in aanmerking wensen te komen, konden zich tot 1 juli 1992 aanmelden. Het is de bedoeling deze prijs jaarlijks uit te reiken.



Migrantenweek 1992

De oecumenische stichting Kerken en Multiculturele Samenleving (KMS) schrijft jaarlijks een zogeheten Migrantenweek uit. Dit jaar vindt de Migrantenweek plaats van 15-21 november onder het motto: Zo kan het ook: samen. Tijdens deze week wordt extra aandacht gevraagd voor de positie en de aanwezigheid van de migranten in onze samenleving. Inl. KMS Luybenstraat 17 5211 BR Den Bosch tel. 073-143032 (tevens voor affiches en folders).

Imamconferentie

Tweede Pinksterdag werd door een deel van de moslimgemeenschap benut om van gedachten te wisselen over de "imamfunctie in de Nederlandse samenleving". Deelnemers aan de conferentie, die was georganiseerd door het ISBI, waren imams, andere islamitische leiders en enkele niet-islamitische genodigden. De participanten kwamen uit verschillende etnische groepen. De taalbarrière werd enigszins omzeild door een dagdeel in workshops met verschillende voertalen uiteen te gaan.

Volgens de organisatoren schort er het een en ander aan het functioneren van de islamitische voorgangers. Hun rechtspositie is uiterst zwak en ze zijn onvoldoende toegerust om de gelovigen te begeleiden in hun niet-islamitische omgeving. Daarom werd er gepleit voor een opleidingsinstituut van imams in Nederland.

Een woordvoester van het ministerie van WVC zegde op dit punt alle medewerking toe. Bij de uitwerking van dit idee moeten wel veel knopen worden doorgehakt over duur en niveau van de opleiding en, vooral, over de relatie van een dergelijk instituut tot de bestaande islamitische organisaties. Aan de ISBI werd gevraagd in de toekomst met nadere voorstellen te komen.

Verschillende sprekers zezen er op, dat allerlei taken binnen de islamitische gemeenschap door andere personen dan de imam vervuld kunnen worden. Daarbij werd o.m. gedacht aan naar buiten gerichte taken. De imam zou zich dan kunnen beperken tot zijn meer traditionele taken in de moskee. Vooral vanuit de aparte workshop voor vrouwen werd gepleit voor een gondige analyse van de imamfuncties. Onderdeel van die analyse zou moeten zijn, welke taken ook (of beter) door vrouwen konden worden uitgeoefend.

Evangelisatieactie onder moslims in Amsterdam

Een evangelisatieactie van de Arabische Wereldzending haalde deze zomer de krant. De moslims in de hoofdstad werden gedurende twee weken op de markt benaderd met folders in het Turks, arabisch of andere talen. Door de Islamitische Omroepstichting werd koeltjes op de actie gereageerd. In een studio-gesprek werd organisator van de actie, dhr. de Ruiters, gevraagd waarom moslims "zulke fijne mensen om te bekeren" waren. In dezelfde uitzending distantiëerde ds. J. Slomp en imam Hamza Zaid zich van de actie. Slomp wees er op dat 80% van de "bekerde moslims" na verloop van tijd weer terugkeren tot de islam, en dat dit soort acties de moeizaam opgebouwde relaties tussen christenen en moslims compliceren. Volgens Zaid lagen aan veel bekeringen tot het christendom economische motieven ten grondslag.

BOEKEN

Chris Horrie, Peter Chippindale: Islam. De Achtergronden van een wereldreligie. (Kosmos, Utrecht/Antwerpen, 1992, 294 blz. f.29,90)

Algemene informatie over de islam komt tegenwoordig royaal onze boekhandels binnen. De nieuwste aanwinst is een vlot geschreven boek, waarin het geloofs- en plichtensysteem van de islam wordt uiteengezet in de eerste 77 pagina's, waarna twee hoofdstukken volgen over de geschiedenis en de sekten, terwijl een encyclopedisch overzicht over de huidige situatie naar land de laatste 120 pagina's vult. Het boek is journalistiek geschreven met nogal wat sensationele; taal en gebruik van bijvoeglijke naamwoorden als "bloedstollend, verbazingwekkend" etc. Daarnaast is het encyclopedisch met veel fragmentarische berichten, die soms wel aardig zijn maar vaak ook de plank helemaal misslaan. Vreemde termen komen vaak verminkt over en bij informatie is een grote hoeveelheid onjuistheden in geslopen. Het is eigenaardig om bijna steeds over de Koran al Qu'ran te lezen. Sunnah vertaald als 'gebruiken van het zachte pad' (91) is ook wel onbegrijpelijk. De 114 soera's van de Koran zouden ieder als een apart geheel maar wel aaneengesloten zijn ontvangen door Mohammed (29). De Ahmadiyah wordt op p.128 een "theologisch gedegeneerde pantheistische sekte in de Oost-Punjab" genoemd, wat toch wel iets teveel is, ook voor diegenen, die van mening zijn dat deze beweging buiten de hoofdstroom van de Islam thuis hoort. Dat in 1984-1985 de Indonesische "regering op haar grondvesten wankelde" na rellen van islamitische jongeren hoort ook meer tot de journalistieke hang naar sensatie dan tot nauwkeurige beschrijving (218). Op p.267 wordt gesproken over santari als een fundamentalistische beweging in Indonesië met als nader omschrijving: "religieuze raden, gekant tegen verdere secularisering". Santri is in dat land gebruikt voor leerlingen aan islamitische scholen-met-internaat, een soort "kloosterscholen", maar over "religieuze raden", laat staan een georganiseerd "verzet tegen secularisatie" in een land, waarin het geloof in één God tot de staatsdoctrine behoort, is verder niets bekend.

Er zijn veel betere boeken over de islam dan dit veelomvattende en ongetwijfeld goedbedoelde maar slechte werk. Karel Steenbrink

Berry van Oers, Ontmoetingen met moslims, Cura Migratorum/Romc, Luybenstraat 17 5211 BR 's-Hertogenbosch, 1992, 40 blz., f 3,50

De brochure bevat handige tips en praktische informatie speciaal bestemd voor degenen die vanuit de eigen parochie of gemeente op plaatselijk vlak het initiatief willen nemen om ontmoetingen met moslims tot stand te brengen: Vanuit welke houding vertrekken we? (hfdst 1); Hoe beginnen we? (hfdst. 2+3); Welke moeilijkheden komen we tegen? (hfdst 4); Waarover gaan we met elkaar in gesprek? (hfdst.5). De brochure bevat een overzicht van nuttige adressen. Daarnaast is een beknopte literatuurlijst opgenomen met goed leesbare publicaties. Van harte aanbevolen.

Tonnie Poort-de Groen

De auteur woont in Jerusalem en is correspondent voor het blad Christenen voor Israël, het Reformatorisch Dagblad, het persbureau INS en het blad Koers. Drs. Andries Knevel, medewerker van de EO schreef een voorwoord, waarin hij onder meer stelt dat "leugens worden ontmaskerd, achtergronden worden blootgelegd en dat alles in het perspectief van de Heilige Schrift". Wie wil weten hoe door velen in de rechtervleugel van de reformatorische kerken in Nederland over "Israël" wordt gedacht vindt in het boekje van Muller een goede inleiding. Hij heeft studie gemaakt van het onderwerp en verstaat de kunst zijn visie helder uiteen te zetten. Hij heeft veel van nabij meegemaakt wat bijdraagt tot de levendigheid van het verhaal. De auteur onderscheidt drie dimensies in het door hem behandelde conflict: een nationalistisch-territoriale, een religieus-ideologische en een geestelijke. Het boekje heeft gezien de sympathie van de auteur voor het zionisme een pro-Israëlië inslag, die ook blijkt als gewone politieke gebeurtenissen worden meegedeeld. Zo wordt gesteld (blz.14) dat Israëliërs hebben leren leven met de dreiging van terreur. Palestijnen niet soms, zo is men geneigd te interrumpen nu er ongeveer elf honderd dodelijke slachtoffers als gevolg van de intifida zijn gevallen. Dan hebben we het nog niet eens over de vele bombardementen op vluchtelingenkampen in Zuid Libanon! De beslissingen in dit boekje vallen in de passages die de geestelijke dimensie ter sprake brengen. Voor hem staat vast dat de joden volgens Gods plan en belofte zijn teruggekeerd en dat de staat nu als teken van Gods trouw temidden van de naties zal blijven bestaan. Als Israël zou kunnen worden vernietigd zou God hebben gefaald, aldus Muller. Mij valt de overeenkomst op in deze redenering met die van vele moslims ten aanzien van de kruisiging van Jezus: Die moslims zeggen: "Als Jezus zou zijn gekruisigd, zou God, in het geval van deze grote profeet, hebben gefaald." Maar dit teken (Israël) wordt weersproken (onder meer door Palestijnse theologen als M. Ateek) en bedreigd door demonische machten, die zich met name van de islam bedienen (blz.132,143,151,153). Deze demonisering van de islam wordt theologisch onderbouwd door een betoog dat moet aantonen dat de God van de Bijbel en Allah in de Koran niet verbonden kunnen worden door de gemeenschappelijke term monotheïsme. Beide boeken wijzen wegen die lijnrecht tegenover elkaar staan, aldus de auteur. De kromme beeldspraak is voor zijn rekening. Hij beroept zich voor het verschil tussen Allah en God op Montgomery Watt, die zou hebben aangetoond dat Allah in het Arabisch heidendom de "high god" is temidden van vele goden. Met andere woorden de achtergrond is anders dan in het Oude Testament. Nog afgedacht van de vraag of dit ten aanzien van het Oude Testament klopt (zie de dissertaties van M. Korpel en D.M. Bétoudji) beroept de auteur zich m.i. ten onrechte op Montgomery Watt. Deze zegt juist dat in de prediking van de Koran er een sterk contrast bestaat tussen de "Allah" waar de Arabische heidenen het over hebben en de "Allah" die Mohammed verkondigt. Men leze W. Montgomery Watt, "The Qur'an and belief in a "High God" in R. Peters, red., "Proceedings of the ninth Congress of the union Européenne des Arabisants et Islamisants, Amsterdam 1978, pp.327-333. Ik vind het bovendien onlogisch dat het argument dat Moslims niet willen weten van de verzoening door Jezus Christus wel tegen hen wordt gebruikt en niet tegenover joden, die in tegenstelling tot de moslims Jezus' messianiteit ontkennen. Met de hoofdvraag of de realisering van Gods plan met Israël met zoveel onrecht aan de Palestijnen is te

rijmen, springt de schrijver wel erg lichtzinning om door te stellen (p.125) : "Maar het feit dat Israël fouten heeft gemaakt en dat er bij de totstandkoming van de staat (en daarna) soms ongerechtigheid werd gedaan, wil niet zeggen dat de hand van de Heer God niet in het geheel was". En van de juistheid van die visie wil hij Ateek overtuigen! (Ateek's boek werd besproken in Begrip nr 105) Ook over de titel valt te twisten: *geheim offensief* (pag. 143,151). Men bewijst de zaak van vrede en verzoening geen dienst met zo'n complot theorie. Ik herinner er aan dat we ook zo'n theorie, maar dan andersom aantreffen, in de zgn. protokollen van de oudsten van zion en dat ook sommige moslims er mee werken. Zulke theorieën dragen zelf bij tot demonisering van het conflict en moeten m.i. ten stelligste worden afgewezen. Ook vind ik het in dit verband onjuist om te spreken van een "antisemitische infrastructuur" van de islam. Dit klopt niet met de feiten zoals onder meer de joodse historicus Bernard Lewis die in allerlei publikaties heeft te berde gebracht. Ik noem daarvan: *The Jews of Islam* (1984) en *Semites and Anti-Semites* (1986). Enkele recente joodse en Israëlï publikaties over de joodse dhimmi's onder moslim bestuur geven mijns inziens een vertekend beeld, geïnspireerd als ze zijn door een ideologische visie. Tenslotte wanneer de auteur vermeldt dat moslims de verovering van Jerusalem door kruisvaarders en Saladin met elkaar vergelijken, vergeet hij er bij te zeggen, dat volgens diezelfde bronnen de eerste verovering met veel en de tweede met heel weinig bloedvergieten gepaard ging.

Ik merk tijdens spreekbeurten telkens weer dat nogal wat christenen anti-moslim en anti-islam gestemd raakten door publikaties als van Alfred Muller. Vandaar dat ik er in Begrip wat uitvoeriger op inga. Wanneer Muller (154) aan het eind van zijn boekje stelt dat bidders voor vrede in de arabische wereld weten dat God de moslims liefheeft, moet hij, willen zijn lezers hem geloven, wel wat meer liefde en begrip in zijn publikaties voor hen opbrengen. Daarom bid ik God om meer liefde tussen Joden, Christenen en Moslims. Jan Slomp

Wilna Meijer en Piet van der Ploeg (red.), Wereldgodsdiensten deel I en II: Hindoeïsme, Jodendom, Christendom, Islam. Kok Educatief, Kampen, 1992.

Deze nieuwe methode is samengesteld voor HAVO, VWO en MBO voor de vakken godsdienst, geestelijke stromingen en levensbeschouwelijke vorming. De methode kan ook dienen als naslagwerk voor HBO-instellingen, met name PABO's. In totaal zullen er tot aan 1995 vijf delen verschijnen waarin, na een introductie (deel 1+2), de geschiedenis (deel 3+4) en enkele specifieke themata uit de werelden van de vier godsdiensten (deel 5) behandeld worden. Tijdens de behandeling van de onderwerpen wordt regelmatig teruggegrepen op de geloofspraktijk van aanhangers van de vier godsdiensten in de Nederlandse situatie, met name betreffende moslims in Nederland. Dat levert voor de leerlingen herkenbare situaties op. De methode bestaat uit een leerlingenboek en een docentenhandleiding. Een beoordelingsexemplaar is aan te vragen bij de uitgever. Berry van Oers

R.Haleber, Islam en Humanisme De Wereld van Mohammed Arkoun
Amsterdam: V.U. Uitgeverij 1992 Prijs 49,50

Met medewerking van Prof.Dr.P.S.van Koningsveld te Leiden en met een voorwoord van Prof.Dr. J.D.J.Waardenburg te Lausanne biedt de auteur een inleiding in het

denken van Prof. Arkoun. Het voorwoord van Waardenburg bevat op zichzelf reeds een bondig essay, dat men zo separaat zou kunnen drukken, om de betekenis van Arkoun aan ongeduldige lezers duidelijk te maken. Van Koningsveld leverde twee bijdragen aan het boek en wel in het laatste hoofdstuk. Daarin schrijft hij over Arkoun's synthese van Islam en humanisme. Interessant in dit hoofdstuk is de kritiek van arabische geleerden op Arkoun. Ook voert Van Koningsveld samen met Haleber het boeiende gesprek met de hoofdpersoon waarmee het boek afsluit. Een uitvoerige bibliografie, die begint met een incomplete lijst van Arkoun's publikaties, en een zeer bruikbaar eveneens incompleet register sluiten het boek af. Het is de bedoeling van Haleber en zijn hooggeleerde helpers om het denken van Arkoun, nu laatstgenoemde in Amsterdam colleges geeft, maar ook elders in Nederland b.v. voor het I.K.V. als spreker optreedt, dichterbij de Nederlandse belangstellenden te brengen. Daarbij wordt met name gedacht aan hen voor wie de werken van Arkoun, niet alleen van wege het prachtige maar soms gecompliceerde Frans maar ook vanwege de gebruikte terminologie en denktrant moeilijk toegankelijk zijn. Ik geef hiervan een voorbeeld. Arkoun onderscheidt tussen een mythisch en rationeel wereldbeeld. Arkoun, hoewel Algerijn van origine, schrijft in het Frans. Men heeft enkele van zijn werken in het arabisch vertaald en het woord mythe weergegeven met *ustura*. Wie dit woord opzoekt in bijvoorbeeld Hans Wehr's woordenboek van het modern arabisch leest daar als vertaling: mythe, fabel. Een marokkaanse geleerde met wie ik in maart van dit jaar een gesprek had over Arkoun was natuurlijk over dit woord "mythe" gevallen. Volgens hem beweerde Arkoun dat de Koran slechts bestond uit mythen en fabels. Hij had Arkoun in het arabisch gelezen. Ik probeerde hem uit te leggen dat voor Arkoun een fabel bij wijze van spreken een gedegenereerde of gedevalueerde mythe was. De bredere, positieve betekenis, treffen we wel aan in de definitie die het woordenboek van Van Dale van het woord mythe geeft: "verhalende overlevering die betrekking heeft op de godsdienst en de wereldbeschouwing van een volk". Dank zij het register kunnen we bij Haleber precies nalezen wat Arkoun met mythe bedoelt. Haleber wijst en passant ook nog even op een misverstand bij Arkoun ten aanzien van het gebruik van de term bij Bultmann. Trouwens wat Haleber in de door hem geschreven hoofdstukken biedt is veel meer dan een simpele inleiding op het werk van Arkoun. De lezer wordt vergast op brede filosofische en maatschappelijke beschouwingen over de integratie van moslims met name in Frankrijk en Nederland en hun acceptatie door onder meer kerken en humanistische organisaties. Met andere woorden de lezers worden ingelicht over de context waar binnen Arkoun zijn lezingen houdt. Mij persoonlijk sprak het verhaal aan dat Arkoun met eigen woorden, in de vertaling van Haleber, op ontwapenende wijze vertelt over een gebeurtenis in zijn Berber geboortestreek, waarbij hij zelf betrokken was.

Ik heb Arkoun sedert 1978 regelmatig ontmoet. Hem verder een week lang meegeemaakt op een kleine conferentie van de Wereldraad van Kerken op Kreta in 1987 en natuurlijk een aantal van zijn boeken gelezen. Toch heeft Haleber mij geholpen zijn denken beter te verstaan. Wie Frans leest maar tegen boeken als *Lectures du Coran* of *Pour une critique de la raison islamique*, opziet kan ik aanraden *Ouvertures sur l'islam* (Paris, Grancher, 1989) ter hand te nemen.

Tenslotte enkele kritische opmerkingen. Tot twee keer toe wordt de titel van Rocher en Cherqaoui over bekeringen tot de islam verkeerd weergegeven: Er staat (172, 298): *D'un foi a l'autre*". De titel luidt: *D'une foi l'autre*. Men verwacht inderdaad een *à* voor *l'autre* maar die staat er niet. Tot mijn verbazing zijn de auteur, die bijna alles

van en over Arkoun heeft verzameld twee titels in *Die Welt des Islam* ontgaan. Stephan Wild, vroeger in Amsterdam nu in Bonn, schreef in 1986 (Band XXVI pp.163-166) een kort maar interessant artikel over: "Eine Kritik der islamischen Vernunft. Zu den gesammelten Schriften Mohammed Arkouns." In 1988 (Band XXVIII, pp 63-89) schreef Arkoun zelf in dit tijdschrift over de "Notion of Revelation". Ik vraag me verder af of de titel *Islam en Humanisme* de inhoud wel dekt. Die titel doet het natuurlijk prachtig voor de verkoop, maar ze komt niet uit de verf. Op blz. 285 blijkt wel heel duidelijk dat Arkoun met de term "humanist" iets heel anders bedoelt dan wat een doorsnee Nederlandse humanist er onder verstaat. Ik heb de gewraakte passage op blz. 285 voorgelezen tijdens een lezing voor een gezamenlijke vergadering van Humanitas en het Humanistisch Verbond in Amersfoort. De aanwezigen herkennen zich zelf beslist niet in de omschrijving van Arkoun van zichzelf als humanist. De passage is te lang om hier te citeren. Wie het precies op wil zoeken heb ik bij Haleber ontdekt dat uitgerekend het woord humanisme ontbreekt in het register. De auteur had de lezer een dienst bewezen door nauwkeurig te onderscheiden tussen drie soorten humanisme:

1. Dat van de moslim filosofen en geleerden, zoals onder meer beschreven in George Makdissi, *The Rise Of Humanism in Classical Islam and the Christian West* van 1990
2. De islam als verdediger van humanitaire waarden (b.v. vertolkt door Marcel Boisard, *L'Humanisme de l'islam* (Parijs, Michel, 1979) en
3. Modern, niet- religieus of antireligieus humanisme. Arkoun behoort tot de eerste categorie. Dat wordt wel duidelijk in het boek, met name in de bijdrage van van Koningsveld, maar minder in het interview. Volgens de auteurs blijkt Arkoun's humanisme vooral uit zijn streven het islamitisch denken te plaatsen in het bredere verband van het algemeen menselijk denken. In die zin sluit hij aan bij denkers als Miskawaih en Yahya ibn 'Adi. Arkoun is m.i. ook humanist in de zin waarin Erasmus het was die in één persoon een katholiek gelovige, een humanistisch geleerde en bijbeluitlegger verenigde. Mutatis mutandis geldt hetzelfde voor Arkoun. Hij hoort ook gedeeltelijk tot de tweede categorie. Ik herinner aan zijn artikel: "Doodstraf en foltering in het islamitisch denken", *Concilium* No.10, 1978 pp.72-80, dat door Haleber niet wordt vermeld. Haleber c.s. verriekten de Nederlandse islamologische literatuur met een bijdrage over wat hij noemt de "liberale islam", maar zulke studies zijn minder schaars dan hij meent (p.xiii). In Nederland beschikken we over : M.van den Boom, *Bevrijding van de mens in islamitisch perspectief*(1984). E.Rudolph, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik* (1991), noemt nog enkele werken. Van Koningsveld (p.244) noemt Rudolph maar in het register ontbreekt zijn naam. Ondanks mijn kritiek vind ik dit een zeer leerzaam boek. Jan Slomp

Eindrapport Commissie "Islam in Europa". Dit rapport kan worden besteld door overschrijving van f.6,- per exemplaar op postgiro 51.31.53 t.n.v. Dienstencentrum GKN,t.e Leusden, onder vermelding van ...ex. en de korte titel: Moslims in Europa

Binnen de kerken is sprake van een ernstig tekort aan voldoende islamologisch getrainde theologen." Dit concludeert de Commissie "Islam in Europa" van de Conferentie van Europese Kerken en de Raad van Europese Bisschoppen Conferenties in haar zo juist gepubliceerde rapport "De aanwezigheid van moslims in Europa en de theologische opleiding van pastorale medewerkers". De commissie heeft, na uitvoerige studie en analyse, een overzicht gemaakt van de moslimse tegenwoordig-

heid in Europa en van de vragen, die deze situatie stelt aan kerken en staten. Op basis van deze studie concludeert de commissie om meer nadruk dan ooit te leggen op de theologische opleiding van toekomstige priesters, pastores, docenten, godsdienst- en pastorale medewerkers, opdat hun opleiding aangepast zal zijn aan deze nieuwe situatie van 24 miljoen moslims in Europa. Zij pleit voor een grondige herziening van het curriculum van theologische opleidingen. Daartoe is een cursus "Inleiding in de islam" allesbehalve voldoende. De commissie daagt theologische opleidingen en kerken uit een nieuw studieprogramma te ontwerpen, dat het effect van de islam op iedere tak van de theologie serieus neemt. Dit nieuwe type theologische opleiding vereist een gezamenlijke benadering van allerlei studierichtingen binnen de theologie, t.w. pastorale theologie, systematische theologie, exegese, missiologie, kerkgeschiedenis, ethiek. Daartoe doet de Commissie een groot aantal -zeer verstrekkende- voorstellen.

Marien van den Boom

CURSUSSEN EN ONTMOETINGEN

* Al Nisa, stichting van nederlandse moslimvrouwen, organiseert elke maand ontmoetingsdagen voor vrouwen in heel Nederland. Informatie: Mw. S. Marouf-Wijnia, tel. 020-6867477

* In het Brabantse Liempde worden drie bijeenkomsten (28 sept/5 en 12 oktober) belegd rond thema's uit de islam en de leefwereld van moslims. De avonden zijn bedoeld als introductie voor degenen die niet of nauwelijks bekend zijn met die wereld. Cursusleiding: Berry van Oers. Inlichtingen: H. van Overbeek tel. 04113-1569

* In een reeks van vijf dinsdagen (29 sept./ 13 okt./ 3 nov./ 1 dec. en 12 jan.) worden er bijeenkomsten belegd waarin de islamitische traditie nader wordt belicht. De cursus is bestemd voor hen die werkzaam zijn in de pastoraal, leraren godsdienst en anderen met een vergelijkbare opleiding, alsmede voor hen die in hun woonplaats verantwoordelijk zijn voor het onderhouden van contacten tussen kerk en moskee. Docenten: Dick Bakker, Jan Slomp en Gé Speelman. Inl. 033-960360/960329

* Vanuit het Dekanaal Centrum Drenthe worden op 18 en 25 november a.s. te Emmen drie cursusavonden belegd over de Islam en ontmoetingen met moslims. Cursusleiding: Berry van Oers. Inl. tel. 05912-4520

* Op vrijdag 25 september a.s. wordt er in Amsterdam een post-academische studiedag onder de titel "Christenen en Moslims" georganiseerd. Docenten: Anton Wessels m.m.v. Jan Slomp, Marien v/d Boom en Gé Speelman. Inl. 033-960360-960329

* Het DPC te Haarlem organiseert een cursus over de Islam op de dinsdagnmiddagen 1/8/15 december en 12/19/26 januari a.s. De cursus staat open voor mensen werkzaam in de pastoraal en andere belangstellenden die in hun dagelijks leven en werk moslims tegenkomen. Cursusleiding: Berry van Oers. Inl. Piet Hoogveen, Kruisweg 69, 2011 LB Haarlem tel. 023-322444

* De Unie van Marokkaanse Moslimorganisaties in Nederland organiseert in Amsterdam een cursus voor Marokkaanse imams met als titel: "Oriëntatie op Nederland". Het ligt in de bedoeling in de toekomst ook in andere steden deze cursussen aan te bieden.

BEGRIJ
Luybenstraat 17
5211 BR 's-HERTOGENBOSCH
tel. 073-145159 (tstnr. 3)