

DRIE MOSLIM FILOSOFEN

Ten geleide:

Op 21 en 22 oktober vindt in Leusden op de internationale School Voor Wijsbegeerte een primeur plaats : een conferentie over moderne moslim filosofie. Sprekers zijn : prof.dr. J.M.S. Baljon, dr. M. van den Boom, prof. dr. H. Hanafi van de universiteit van Cairo, prof. dr. D.C. Mulder, drs. J. Slomp en prof. dr.J. Waardenburg. (voor meer informatie tel. 033-650700).

Drie van de sprekers lichten voor de lezers van BEGRIP een tipje van de sluier op, waarin de moslim filosofie in Nederland meestal gehuld gaat.

Prof. dr. D.C. Mulder schrijft over een middeleeuwse filosoof van Turkse afkomst, Al Fārābī, die wijsbegeerte hoger aanslaat dan godgeleerdheid.

Dichter bij ons staat Muhammad Iqbal, een denker en dichter uit het Indiase subcontinent. Drs. J. Slomp, die zijn invloed in Pakistan heeft kunnen ervaren, schrijft over zijn werk en leer. Nog dichter bij ons -in tijd en ideeën- staat de Egyptische bevrijdingsfilosoof en theoloog prof. dr. H. Hanafi. Dr. M.van den Boom, wiens proefschrift "Bevrijding van de mens in islamitisch perspectief" ging o.a. over Hanafi (Vrije Universiteit, Amsterdam, 1984), schildert in enkele wezenlijke trekken een beeld van deze moedige en revolutionaire Egyptische wijsgeer.

Verder vindt u de bekende rubrieken waarin o.a. de positieve en soms negatieve aspecten van de praktijk van de ontmoeting aan bod komen.

P.Reesink.

AL FĀRĀBĪ

Inleiding

De redactie van Begrip vond dat in een thema-nummer over islam en filosofie niet alleen over recente of hedendaagse filosofen moest worden geschreven maar ook over filosofie in het verleden. Zij vroeg mij daarom een artikel te wijden aan al-Fārābī.

De keuze van al-Fārābī lijkt me trefzeker, maar er moet natuurlijk wel worden bedacht dat hij maar één uit de zeer vele islamitische filosofen is. Hij hoorde tot een richting (meestal *falsafa* genoemd, een Arabisering van het Griekse woord *filosofia*) die sterk beïnvloed geweest is door de Griekse filosofie. In later tijd heeft deze richting veel van haar invloed in de islam verloren. Men vindt dan de filosofen vooral onder de soennitische en sji'itische mystici. Maar interessant is dat de *falsafa* grote invloed gehad heeft op de middeleeuwse westerse filosofie. De lezing van de Arabische filosofen (als Alfarabi, Avicenna, Averroes, om de gelatiniseerde namen te gebruiken) heeft christelijke denkers als Thomas Aquinas tot een systeem gebracht dat eeuwen lang het katholieke denken beheerste.

Ik noemde al enkele namen van filosofen in de school der *falsafa*. Al-Fārābī is wellicht niet de grootste van deze groep -daarvoor zou ik eerder Ibn Sina (Avicenna) houden- maar hij legde wel de basis voor deze richting en daarom is het de moeite waard aandacht aan hem te besteden.

Van zijn leven is weinig bekend. Toen hij in 950 in Damascus stierf, zou hij tachtig jaar geweest zijn. Hij was in de leer geweest bij een Nestoriaans Christen. Christenen speelden een belangrijke rol bij de vertaling van Griekse filosofische werken in het Arabisch. Al-Fārābī was een buitengewoon vruchtbaar schrijver. Meer dan honderd publicaties worden aan hem toegeschreven. Ik wil mij beperken tot zijn metafysica of ontologie (leer van het zijn), zijn visie op de verhouding van rede en openbaring en enkele van zijn politieke ideeën.

Metafysica

Al-Fārābī had een diepe eerbied voor de Griekse filosofie en in het bijzonder voor haar coryfeeën Plato en Aristoteles. De mensheid zou nog steeds in grote verwarring verkeren, als God de redelijke en verstandige mensen niet van dwaling verlost had door het werk van deze twee geleerden en hun navolgers. F. was er bovendien van overtuigd dat de twee grote Griekse denkers met elkaar in overeenstemming waren. Op dat spoor was hij gezet omdat een werkje van de neoplatonist Plotinos rondging onder de naam 'Theologie van Aristoteles'. F. heeft zelfs in een apart boek ('De harmonie tussen Plato en -Arisoteles') geprobeerd aan te tonen dat er tussen deze beiden geen verschil van visie lag.

Een gevolg van deze gedachte is geweest dat al-Fārābī een neoplatonische visie op het bovenaardse gecombineerd heeft met een aristotelische visie op het ondermaanse.

F. gaat uit van het bestaan van God of met andere woorden van het eerste zijn. Dat is tegelijk het ware zijn, vrij van elk gebrek, elke onvolkomenheid of elke vergankelijkheid.

Daarom moet het ook één zijn en alle veelvoudigheid missen, of, zoals F. schrijft: de éénheid is zijn eigenlijke wezen. Dat herinnert natuurlijk sterk aan het Ene (*to hen*) van Plotinos.

De moeilijke vraag is nu hoe uit dit éne en enkelvoudige wezen een wereld van veelheid is voortgekomen, want het eerste, goddelijke zijn is oorzaak van alle andere zijn. Dat kan niet gebeurd zijn door een schepping, want die zou een wilswaad veronderstellen en een veelheid van gedachten en plannen in God. Nee, men kan niet anders dan aannemen dat God wel van eeuwigheid tot eeuwigheid denkt, dat Hij in zichzelf rede, intellect is (Arabisch: 'aqī), maar dan in die zin dat God maar één gedachte kent en die gedachte is Hij zelf. In Hem vallen denker en gedachte samen in eeuwige gelijkheid en volkomenheid.

Maar hoe kan er dan een wereld buiten God ontstaan? Die kan alleen ontstaan dank zij emanatie, of wel overstrooming van volheid. Het beeld daarvoor is een glas met water dat zo vol is (zo volkomen van zijnsvolheid) dat het overstroomt.

Tengevolge van die emanatie ontstaat een

zijn. En nu is er sprake van een zijn met meerheid van gedachten: het tweede zijn denkt het eerste en het denkt zichzelf. Omdat het tweede zijn het eerste denkt, stroomt het op zijn beurt over in een derde zijn. En omdat het tevens zichzelf denkt, versubstantialiseert het zichzelf als het ware en zo ontstaat de eerste of buitenste hemel. Dit proces zet zich verder door. Het derde zijn verzelfstandigt zich in de sfeer van de vaste sterren, het vierde in die van Saturnus, het vijfde in die van Jupiter, het zesde in die van Mars, het zevende in de sfeer van de zon, het achtste in die van Venus, het negende in die van Mercurius, het tiende in de sfeer van de maan en het elfde zijn gaat een straks te bespreken rol spelen ten aanzien van het ondermaanse, de aarde.



Men ziet dat hier op een boeiende wijze een bepaalde astronomische visie verbonden wordt met de godsleer. Deze is nog duidelijk geocentrisch. Om de aarden draaien sferen waarin zich de planeten, maan en zon en de vaste sterren bevinden. Het is kennelijk een schema dat de geesten eeuwenlang bevredigd heeft, het wordt pas doorbroken door de ontdekking van Copernicus en Galileï.

We letten vervolgens op al-Fārābī's visie op het ondermaanse. Hier gebruikt hij de aristotilische gedachte van de materie die vorm gekregen heeft. In zijn nadere uitleg begint F. nu van onder af aan. Het laagste ligt de oermaterie. Deze krijgt nadere vorm in de vier elementen, water, aarde, lucht en vuur. Deze worden nader gevormd in het rijk der mineralen, de anorganische stoffen. Daarboven ligt het rijk van de planten, dan volgt dat van de niet-redelijke dieren en tenslotte

dat van de met rede begiftigde mensen. Bij de planten treft men de vegetatieve kracht aan (de groei), bij de dieren de waarnemingskracht (het zoeken van het nuttige) en bij de mensen de voorstellingskracht (het kiezen van het goede), die gebruik maakt van de vijf zintuigen. Daar bovendien gaat bij de mens de rede ('aql). Maar deze rede is bij de meeste mensen slechts potentieel aanwezig. Zij wordt pas actuele rede wanneer de begrippen in de menselijke geest ontstaan. Een nog hogere fase (de 'aql mustafād) is het denken over het denken, het begrijpen van begrippen. Dit proces, waarbij de potentiele rede tot actuele rede wordt, wordt van boven af gestimuleerd door de handelende, de actieve rede (de 'aql fa''āl). Deze is bovenmenselijk, niet aan de materie verbonden en zij is niet anders dan het elfde zijn, waarover we boven spraken.

Daarmee is het systeem rond en kan de ontologie of metafysica van al-Fārābī in een overzichtelijk schema worden gebracht.

eerste zijn
 ↓
 tweede zijn → eerste hemel
 ↓
 derde zijn → sfeer der vaste sterren
 ↓
 vierde zijn → sfeer van Saturnus
 ↓
 vijfde zijn → sfeer van Jupiter
 ↓
 zesde zijn → sfeer van Mars
 ↓
 zevende zijn → sfeer van de zon
 ↓
 achtste zijn → sfeer van Venus
 ↓
 negende zijn → sfeer van Mercurius
 ↓
 tiende zijn → sfeer van de maan
 ↓
 elfde zijn = 'aql fa ''āl

 ↓
 'aql mustafād
 ↓
 actuele rede
 ↓
 potentiele rede
 ↓
 voorstellingskracht
 ↓
 waarnemingskracht
 ↓
 vegetatieve kracht
 ↓
 plantenrijk →
 ↑
 dierenrijk →
 ↑
 menselijkrijk →
 ↑
 mineralen
 ↑
 vier elementen
 ↑
 oermaterie

Men kan zich goe indenken dat dit systeem enige eeuwen lang de geesten in de islamitische wereld bekoord en bevredigd heeft.

Wel moest natuurlijk de vraag rijzen: welke plaats heeft de openbaring, de Qor'an, de profeet in dit filosofische systeem? Daarover heeft al-Fārābī als moslim uiteraard nagedacht en hij is tot de volgende visie gekomen.

Bij filosofen kan men zeggen dat de 'aql fa''āl inwerkt op hun potentiële rede, hen voert tot begripsvorming, tot nadenken over begripsvorming en tot inzicht in de structuur van het zijn. Hun begrippen kunnen vervolgens in zinnelijke voorstellingen worden omgezet. Maar bij de profeet gebeurt er iets anders. Bij hem werkt 'aql fa''āl (die hier met de engel Gabriël gelijkgesteld kan worden) regelrecht op de voorstellingskracht in. Hij ontvangt zo informatie over God (het eerste zijn) en de bovenaardse wereld in de vorm van zintuigelijke voorstellingen. Het nut hiervan is gelegen in het feit dat de grote massa der mensheid nooit aan filosofie toekomt. Zij kan zich echter houden aan de zinnelijke voorstellingen die de profeet doorgeeft (over God, de engelen, het paradijs etc.).

Later, bij Ibn Sīnā (980-1037) komt er nog een element bij, namelijk dat de profeet namens God de wetten voor het praktische leven en de menselijke samenleving proclameert. De filosofie is theoretisch, de openbaring praktisch. We zouden het verschil tussen Ibn Sīnā en al-Fārābī duidelijk kunnen maken door de vraag te stellen aan beiden: heeft een filosoof openbaring nodig?

Ik heb de indruk dat al-Fārābī op die vraag met nee zou antwoorden. Ook voor de inrichting van de maatschappij volgt hij de aanwijzingen van de menselijke rede (daarover straks nog meer). En voor het inzicht in de structuren en gradaties van het zijn heeft de filosoof de goddelijke openbaring aan de profeet evenmin nodig. Hij ontvangt dat inzicht regelrecht van de 'aql fa''āl in zijn rede. De profeet is nuttig voor de massa, maar niet nodig voor de filosoof.

Wel gaat F. er van uit dat de goddelijke openbaring, middels de heilige boeken aan de profeten en zo middels de Qor'an aan Mohammad gegeven, niet in strijd kan zijn met de resultaten van de filosofie. Zij brengt die resultaten weliswaar in vorm van zinnelijke beelden, maar wezenlijk moeten de inhoud van de filosofie en de openbaring natuurlijk overeenstemmen.

In feite betekent dat dat de filosofie autonoom, uit kracht van eigen denken, stelt wat de wezenlijke ideeën zijn die achter de beelden van de openbaring ste-

ken. Veel later heeft Ibn Rosjd (Averroës, 1126 - 1198) over dit vraagstuk een speciaal werkje geschreven. Hij gaat in op het probleem dat de Qor'an naar haar letterlijke tekst soms in strijd lijkt met het filosofische systeem. In dat geval zal nadere interpretatie van de Qor'an nodig zijn en, zegt Ibn Rosjd, men vindt altijd of bijna altijd wel enig houvast in de letterlijke tekst om via een dergelijke interpretatie haar in overeenstemming te brengen met de filosofie. De filosofie heeft duidelijk het laatste woord.

De ideale staat

Evenals Plato heeft al-Fārābī een ontwerp beschreven van een ideale staat. Opmerkelijk is dat hij daarbij geen beroep doet op de openbaring, noch op de Qor'an, noch op de traditie van de profeet, noch op het voorbeeld van de tijd dat de profeet staatshoofd was in Medina. Alles wordt beschreven op grond van redelijke argumentatie. Maar wanneer F. de ideale leider van de ideale staat beschrijft, dan vindt hij toch dat deze filosoof en profeet ineen moet zijn. Hij moet een mens zijn in wie de 'aql fa''āl woont en daarom een wijze, een filosoof. Maar dank zij de inwerking van de 'aql fa''āl op zijn voorstellingsvermogen moet hij tevens een profeet zijn en een voorzegger van de toekomst. Bij die omschrijving moet al-Fārābī

wel aan Mohammed gedacht hebben, ook al noemt hij hem niet met name. De opvolgers van dit ideale staatshoofd moeten zijn voorbeeld volgen en wijs, krachtig en rechtvaardig zijn. Daarbij zal al-Fārābī aan de vier eerste, recht geleide kaliefen, de opvolgers van Mohammed als staatshoofd gedacht hebben. Hij houdt er rekening mee dat er geen latere opvolgers gevonden worden die aan alle voorwaarden voldoen. Maar als de wijsheid bij het staatshoofd ontbreekt en geen wijze vervanger gevonden kan worden, zal de ideale staat na korte tijd ten onder gaan.

Al-Fārābī geeft nog vele andere beschouwingen over de staat, waarvan ik er nog één uitlicht. Hij merkt op dat meestal het recht van de sterke heerst, van de overwinnaar, of hoogstens een compromis tussen twee even sterke partijen. Doch in de ideale staat zijn koning en onderdanen als het ware één ziel geworden en genieten zij tesamen het ware geluk.

Dergelijke gedachten waren al in al-Fārābī's tijd (toen het Abbasieden-rijk al in het verval was) van weinig praktisch nut. Een sociologische aanpak van de problemen van politiek en staat, zoals we die enkele eeuwen later bij Ibn Khaldun (1332 - 1406) vinden, had meer paraktische waarde. Maar al-Fārābī's staatsleer toont opnieuw aan hoe hij zo regelrecht mogelijk vanuit zijn filosofische systeem wilde denken. In de filosofische roman van Ibn Tufail (1185), genaamd 'Levend, zoon van Waakzaam' wordt gesuggereerd dat de filosoof zich beter in eenzaamheid aan zijn bespiegelingen kan overgeven en dat de staatslieden zich maar houden moeten

aan de voorschriften der wet. Als zij zich zouden gaan verdiepen in speculatieve waarheden, zouden ze alleen maar in verwarring raken.

We kunnen afsluiten met te constateren dat al-Fārābī een systematisch en consequent denker is geweest van indrukwekkende denkkraft.

D.C. Mulder

Dr. D.C. Mulder publiceerde in 1949 een dissertatie over Openbaring en rede in de islamitische filosofie en is emeritus-hoogleraar in de godsdienstwetenschap.

SIR MUHAMMAD IQBĀL, DENKER EN DICHTER

Iqbāl en Khan

Wat Sir Sayyid Ahmad Khan (1817 - 1898) betekende voor de Indiase islam in de 19e eeuw, was, met achterwege laten van alle verschillen tussen beide dominante persoonlijkheden, Sir Muhammad Iqbal (1876 - 1938) voor de moslims in het subcontinent in de twintigste eeuw. Sir Sayyid Ahmad hield zich in de eerste plaats bezig met het verbeteren van onderwijs en wetenschap. Zijn activiteiten bereikten hun hoogtepunt in de stichting van het Anglo-Oriental College te Aligarh in 1875. Later werd dit een universiteit. De naam Anglo geeft aan dat hij moslims wilde bijscholen in Westerse richting. Hij begon over historische onderwerpen te schrijven.

Sir Sayyid was een groot prozaïst in het Urdu, getuige de 16 delen van zijn Maqālāt. Muhammad Iqbal werd de toonaangevende Urdu dichter van zijn tijd. Maar hij schreef ook veel in het Perzisch. Urdu is momenteel de nationale taal van Pakistan, maar wordt ook door miljoenen in India gesproken en verstaan. Beiden hielden zich intensief met het Westen bezig, want ze leefden onder de "British Raj". De Britten erkenden de culturele verdiensten van beide mannen door de verlening van de titel Sir. Iqbal kreeg die in 1922. Sir Sayyid schreef als enige moslim ooit een begin van een Bijbelcommentaar (drie delen: inleiding, begin Genesis, begin Mattheüs). Iqbal was vooral door de Europese cultuur geboeid. Hij was in de eerste plaats dichter en filosoof. Hij drong veel dieper door in

het westerse denken dan Sir Sayyid en was derhalve veel kritischer in zijn reactie daarop.

Iqbal's negatieve gevoelens tegenover het christendom werden versterkt door het lezen van Nietzsche.



Toch zou hij beïnvloed worden door de procestheologie van Alfred North Whitehead (1861-1947). Maar hierover

straks meer.

Beiden gingen het welzijn en de onafhankelijke identiteit van moslims in India ter harte. Maar Iqbal oversteeg daarbij meer dan zijn illustere voorganger zijn Indiaas milieu in Pan-islamitische en in algemeen menselijke richting. Beiden, tenslotte, worden in Pakistan geëerd als grondleggers van een onafhankelijke moslim staat, die steeds meer een islamitische staat is geworden. Sedert de stichting van Pakistan in 1947 wordt 21 april, de sterfdag van Iqbal, als Iqbal-day gevierd. Een Iqbal-academie met een eigen blad, Iqbal Review, bevordert de bestudering van zijn werken. Vele scholen werden naar hem genoemd.

Kort overzicht van zijn leven

Iqbal werd in 1876 in Sialkot geboren. Zijn vader, Nur Muhammad, was kleermaker. Een lokale moslim geleerde ontdekte de begaafdheid van de jonge Iqbal en zorgde ervoor dat hij verder kon leren. De familie stamt af van Kashmiri Brahmanen, die enkele generaties eerder waren overgegaan tot de islam. Op zestienjarige leeftijd ging Iqbal studeren aan de Scottish Mission College (nu Murray College) in zijn geboortestad. Negentien jaar oud vertrok hij naar Lahore, het culturele centrum van de regio, waar hij in Government College arabische en engelse literatuur studeerde. Sir Thomas Arnold, de bekende auteur van The Preaching of Islam en andere belangrijke werken over de islam, introduceerde hem tot de studie van de filosofie, waar hij een bijzondere aanleg voor bleek te hebben. In 1905 vertrok Iqbal naar Europa. Hij studeerde filosofie bij Prof Mac Taggart, een neo-Hegelian, in Cambridge en rechten in Londen. In 1908 promoveerde hij in München over The Development of Metaphysics in Persia. A Contribution to the History of Muslim Philosophy, 147 blz.

De Pakistaanse filosoof M.M. Sharif verzorgde in 1954 een nieuwe uitgave voor Bazm-i-Iqbal, die sedert dien vele malen is herdrukt. In zijn dissertatie besprak Iqbal een aantal in het Westen onbekende mystieke pantheïstische georiënteerde perzische filosofen als Molla Sadra en Hadi Sabzawari. Later zou hij zich enigszins van de inhoud distancieren, omdat hij kritischer ging denken over mystiek. Het is trouwens nog steeds niet zo best gesteld met de bekendheid met islamitische filosofie in Europa. Daarvan twee

voorbeelden: in de Grote Winkler Prins wordt alleen de middeleeuwse moslim filosofie behandeld onder het trefwoord Islamitische Filosofie. Wel wordt trouwens in hetzelfde deel een kort bericht over Iqbal opgenomen zonder verwijzing naar het genoemde grotere artikel. De redactie is de inconsequentie blijkbaar niet opgevallen. Ook in de veel gebruikte Kleine Weltgeschichte der Philosophie (door Hans Joachim Storig) (Ned. 1958 wordt alleen de arabische filosofie uit de middeleeuwen behandeld. Ook in de 13e überarbeitete und erweiterte Auflage in 1985, (ledruk 1950), Verslag W. Kohlhammer, GmbH, Stuttgart, 708 pp., van dit werk is het hoofdstuk over de islam niet bijgewerkt, maar in de middeleeuwen blijven steken.

Tijdens zijn verblijf in Duitsland werd hij vooral gefascineerd door Hegel, Goethe en Nietzsche. Zijn Payam-I-Mashriq, boodschap uit het Oosten, een in het Perzisch geschreven werk van 224 bladzijden is een antwoord op de West-Östlicher Divan van J.W. Goethe, zoals op de titelpagina staat. Zie verder hierover mijn in de bibliografie vermelde studie over de relatie tussen beide dichters.

In Europa leerde hij Atiya Fyzee kennen, een jonge onafhankelijke vrouw uit een aristocratische moslim familie uit Bombay. Ze reisden ook samen in Duitsland. Maar hij heeft haar nooit ten huwelijk gevraagd. Waarschijnlijk was ze te veel avant-garde om te passen in Iqbal's traditionele Punjabi milieu. Iqbal zou later de moeilijke positie van de moslim vrouw erkennen, maar had geen oplossing te bieden (Gandhi, 63,64; Rahman 234).

In zijn Londense tijd begon hij in het Perzisch te dichten om zo meer mensen te kunnen bereiken. De rol van het Perzisch kan men in de Indiase islam vergelijken met die van het Frans als culturele en diplomatieke taal in Europa tot voor de tweede wereldoorlog.

Na zijn terugkeer in Lahore werkte Iqbal korte tijd als docent filosofie. Maar hij voorzag als advocaat in zijn levensonderhoud. In 1927 werd hij gekozen als lid van de Punjab Legislative Council. Een jaar lang was hij secretaris van de All India League. In 1930 presideerde hij een jaarlijkse zitting van deze organisatie in Allahabad en hield bij die gelegenheid een belangrijke rede waarin hij onder meer de wens uitte, dat de Punjab, de Noord-Westelijke Grensprovincie, de Sind en Baluchistan zouden worden samen-

gevoegd tot één staat binnen of buiten het Britse Imperium. Iqbal nam deel aan de tweede en derde rondetafel-conferenties in Londen. Na de derde in 1932 bezocht hij filosoof Henri Bergson, die zijn denken had beïnvloed en eveneens de bekende katholieke islamkenner Louis Massignon in Parijs. Massignon's boeken brachten hem tot een dieper verstaan van de mysticus Al Halladj. Massignon zou een prachtige inleiding schrijven op de franse vertaling van Iqbal's filosofische hoofdwerk (zie beneden). Ook ging hij toen naar Spanje om de monumenten van de oude moorse cultuur in Andalusië te bezichtigen. De moskee in Cordoba, cathedraal sinds 1236, inspireerde hem tot een prachtig gedicht (Gandhi, p. 66).

Aan het eind van zijn leven stond hij in contact met leiders als Jinnah en Nehru, zonder echter zelf nog politiek actief te zijn. Hij had zijn bijdrage aan de emancipatie van de moslims geleverd door zijn publicaties.

Aanhangers van de thans in Pakistan invloedrijke Jama 'at-e-Islami benadrukken graag, dat Iqbal de fundamentalistische stichter van hun organisatie Maulana Maududi had uitgenodigd om hem te helpen bij het bestuderen van de vraag hoe de islamitische wet toepasbaar zou kunnen worden gemaakt voor de moderne tijd.

Tijdens de reeds genoemde "Iqbaldagen" beroepen conservatieve en moderne moslims zich op zijn denken. Professor Fazlur Rahman, een moderne Pakistaanse intellectueel, die de laatste twintig jaar in ballingschap in Chicago doceert, zegt dat Iqbal's denken met name invloed heeft ondergaan van "revivalist" (=fundamentalistische) kant; het heeft daarvoor volgens hem een anti-rationele draai gekregen. Intuïtie wordt tegen de rede uitgespeeld terwijl die twee elkaar volgens Iqbal juist nodig hebben. "De leer van activisme en dynamisme door Iqbal voorgestaan kreeg zo'n geweldig respons, dat de niet onaanzienlijke intellectuele inspanning die er aan ten grondslag lag, in het proces tot 'zelfdoding' werd gedreven".

Onder zijn politiek bedrijvende volgingen werd volgens Fazlur Rahman zijn intellectuele erfenis niet verder uitgewerkt. Hiermee is reeds één oordeel gegeven over Iqbal.

Toen hij op 21 april 1938 als weduwnaar stierf liet hij twee kinderen achter, Jaweed (1924) en Munira. Jaweed heeft door zijn geschriften en interviews bij-

gedragen tot een beter verstaan van het werk van zijn vader.

Iqbāl als denker

Over Iqbal zijn talrijke uitvoerige studies verschenen, die de vele facetten van zijn geniale persoonlijkheid en zijn zeer gevarieerde oeuvre belichten. In de bibliografie wordt een sleutel geboden voor verdere kennismaking met deze belangrijke moslim denker. De mooiste studie die ik over hem ken, is Gabriel's Wing van Annemarie Schimmel.

Zijn belangrijkste publikatie, die hij zelf in het Engels schreef, is een godsdienstfilosofisch werk, dat de vrucht is van dertig jaar studie:

Six lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam. Deze lezingen hield hij aan het eind van 1928 en 1929 aan de universiteiten van Hyderabad, Madras en Aligarh. De titel doet denken aan het grote werk van Al Ghazali: Levendmaking der Godsdienstwetenschappen, in het arabisch een werk van 1500 bladzijden quartotekst. De arabische term voor levendmaking, Ihja, doet denken aan het woord voor weer in cultuur brengen van onontgonnen land. Het boek bevat de volgende hoofdstukken:

- I. Kennis en Religieuze Ervaring
- II. De filosofische test van openbaringen van religieuze ervaring
- III. Godsconceptie en de betekenis van het gebed
- IV. Het menselijk Ego- zijn Vrijheid en Onsterfelijkheid
- V. De geest van de moslim cultuur
- VI. Het bewegend beginsel in de structuur van de islam.

Later, na het houden van deze zes lezingen, werd een zevende hoofdstuk toegevoegd met de titel: Is religie mogelijk? De reeds genoemde Fazlur Rahman zag het boek vooral als een argumentatie op hoog niveau voor de stelling dat het moderne westers denken direct stoelt op de glorieuze, middeleeuwse, intellectuele cultuur van de islam, zoals die in het westen is verspreid via Spanje en Sicilië. Maar dat is m.i. slechts één aspect en bovendien niet een van de belangrijkste. Fazlur Rahman's typering is meer van toepassing op Ameer Ali's The Spirit of islam.

Iqbal beschreef de bedoeling van zijn boek in de inleiding als volgt:

"De filosofie van de islam zal worden

uiteengezet in termen ontleend aan de moderne filosofie en als er onvolmaaktheden en tekortkomingen zijn in de oude ideeën, dan zullen die worden verwijderd. Mijn taak is slechts een constructieve, opbouwende en bij de opbouw van mijn betoog zal ik de beste tradities van de islamitische filosofie in mijn beschouwingen betrekken. " De woorden "moderne filosofie" , "constructieve" en "islamitische filosofie" zijn door mij onderstreept. De moderne Europese filosofen - we noemden al enkele namen - werden door Iqbal gebruikt om de islamitische filosofie uit de impasse te halen. Met name moslim mystiek moest bevrijd worden van de verlamdende invloed van het door Iqbal als statisch verstande griekse denken. Daarvoor is een dosis semitische concreetheid nodig, zoals alleen de anti-klassieke geest van de Qur'ān die kan leveren. De Qur'ān bleef de hoofdbron van zijn inspiratie (Schimmel, pp. 221, 222). Ook de idjtihad, het zelfstandig tot een oordeel komen in zaken betreffende het islamitische recht, moest als bewegend, progressief beginsel van de islamitische geschiedenis in volle ere en kracht worden hersteld. De reeds enkele malen genoemde Fazlur Rahman zou hierbij aansluiten in zijn boek Islamic Methodology in history (Karachi, Central Institute of Islamic Research, 1965). Dit instituut is nu in Islamabad gevestigd. Volgens Iqbal hebben enkele moderne Europese denkers zich dermate bevrijd van dit statische griekse denken, dat ze als bondgenoten kunnen worden gebruikt voor een weer doen opleven van het religieuze denken in de islam. Het boek is in zeer gecompliceerd engels geschreven en tart elke poging tot samenvatting. Wat dat betreft lijkt het op de Ethiek van Spinoza, dat ook een hoge dichte graad aan gedachtenconcentratie bevat. Het lukte zelfs niet de Pakistaanse filosoof Khalifa Abdul Hakim (zie bibliografie) die zelf ook een boeiende wetenschapsfilosofie heeft ontwikkeld. Islamic Ideology, Lahore, 1951, 350 blz. Zijn filosofie doet mij denken aan Wijsbegeerte der Wetsidee van de Nederlander H. Dooyeweerd. Volgens mij zou Dooyeweerd's werk in islamitische versie grotere respons hebben gekregen in de wereld van de islam dan hem ten deel viel in het Westen, omdat de wetsidee nu eenmaal een centralere conceptie is in die religie dan in het christendom.

Ter gelegenheid van de viering van Iqbal's honderdste geboortedag heb ik

Prof. M. Saeed Sheikh, directeur van het Institute of Islamic Culture in Lahore bijgestaan in het opzoeken van alle westerse denkers, die Iqbal in zijn "reconstruction" noemt. Prof. Sheikh heeft die gegevens gebruikt voor een kritische en gecommenterde heruitgave van Iqbal's "reconstruction". Terwijl we met dit speurwerk bezig waren, ben ik onder de indruk geraakt van Iqbal's enorme belezenheid.

Iqbāl en de procesfilosofie

Een aspect van Iqbal's denken wil ik in dit verband nog kort vermelden, omdat het tot nu toe in de mij bekende werken over Iqbal nog nauwelijks ter sprake is gekomen. Ook Annemarie Schimmel gaat er niet op in.

Bij het lezen evenwel van Khalifa Abdul Hakim's hoofdstuk over Iqbal's filosofie in de grote tweedelige A History of Muslim Philosophy viel me op, dat hij Iqbal's theologie, in engere zin, zijn godsleer, zo beschrijft als dit ook in filosofie en theologie van Whitehead en later van Hartshorne gebeurt. ¹⁾ Whitehead wordt door Iqbal enkele malen genoemd.

Gods kennen, aldus Khalifa, wordt door Iqbal niet gezien als alwetendheid in de betekenis van onmiddellijk bewustzijn van de hele geschiedenis, verleden, heden en toekomst in een eeuwig nu present. Zo wordt de toekomst vastgelegd en van tevoren bepaald in een onveranderlijke orde van gebeurtenissen, als een soort superieur noodlot. Zo'n statische visie op de werkelijkheid zou Gods creatieve activiteit en vrijheid vastleggen. God weet niet van tevoren wat er gebeurt, want dan zou Hij de menselijke vrijheid niet respecteren. Deze zelfbeperking Gods is niet opgelegd, maar ontstaat uit Gods creatieve vrijheid. Hij heeft als "alles omvattend ego" beperkte menselijke ego's gekozen om deel te hebben aan zijn leven, macht en vrijheid. Hetzelfde geldt voor almacht, abstrakt opgevat is dit een blinde willekeurige macht zonder grenzen. Dat zou in strijd zijn met Gods liefde en gerechtigheid, aldus Iqbal.

Hiernaast plaats ik vanwege plaatsgebrek, slechts een citaat waarin wordt samengevat wat de procesfilosofie over dit onderwerp zegt:

"Zeggen dat God alwetend is, betekent, dat God in elk moment van zijn leven alles weet wat weetbaar is op dat moment. De werkelijkheid veran-

dert echter voortdurend en dat betekent, dat God elk moment te maken krijgt met onvoorziene gebeurtenissen. Gods concrete kennis hangt dus af van beslissingen, die in de wereld worden genomen."2)

Iqbal kwam tot zijn veranderde visie door zijn bestudering van de moderne natuurkundigen als Whitehead en Einstein. Ook de procestheologie is ontstaan in gesprek met de natuurwetenschappen. Geïnspireerd door de moslim denker Iqbal en de christen filosoof Whitehead kunnen christenen en moslims zich samen bezinnen op de huidige opdrachten te aanzien van het behoud van de schepping.

Slotopmerkingen

Veel van Iqbal's filosofische uitspraken treffen we in zijn gedichten aan, o.a. de Javidname (1932). Voor een volledig overzicht zie Schimmel pp. 389 - 394. Zijn "Complaint and Answer" bevat een natuurlijke Godsleer, een verdediging van Gods wereldbestuur. Mijn bedoeling was slechts een korte inleiding te geven.

Eén bundel verzen van Iqbal verscheen in het Nederlands. Hij is in ons land nog onbekend. Op 23 december 1977 werd door in Nederland wonende Pakistanis de 100ste geboortedag van de dichter gevierd in hotel Krasnapolsky in Amsterdam. Maar deze bijeenkomst trok nauwelijks aandacht buiten Pakistaanse kring. De lezingen, die bij deze gelegenheid werden gehouden door o.a. Prof. Dr. J.M.S. Baljon, M. Youskine Khan en ondergetekende zijn niet gepubliceerd. Iqbal verdient meer aandacht in Nederland.

- voetnoten

Een enkele maal is in de tekst naar een bron verwezen door alleen de naam van de auteur met een paginanummer te vermelden. Via de bibliografie komt men dan verder.

- 1) zie over Whitehead en Hartshorne ook H.G. Hubbeling, Principles of the Philosophy of Religion, Assen, 1987, passim
- 2) S.A.Boonstra, "Het Godsbeeld in de procesfilosofie en procestheologie" Geref. Theologisch Tijdschrift, 1986, pp. 168-182.

- publicaties van Iqbāl

Complaint and Answer, Delhi, Oxford University Press, 1981, 96 blz.

The Mysteries of Selflessness, Murray, London, 92 blz.

A Message from The East, Karachi, Iqbal Academy, 1971, 127 blz.

The Reconstruction of Religious Thought in Islam, SH. Sheikh verzorgde herdruk heb ik nog niet ontvangen.

Buch de Ewigkeit, Max Huebler Verslag München, 1957, 180 blz.

De Roep van de Karavaan, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1956, 77 blz.

Het m.i. beste boek over Iqbal:

A.Schimmel, Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal, Leiden, 1963, 28 blz.

- publicaties over Iqbāl

Ahmad, Aziz, "Iqbal: speculative Neo-Modernism" in Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964, Oxford University Press, 1967, pp. 141-174.

Caspar, p.b., Robert, in: Traité de Theologie Musulmane, Tome I, Rome, 1987, P.I.S.A.I., pp. 312-315 en passim

Fakhry, Majid, in: A History of Islamic Philosophy, Second edition, Longman, London, 1983, pp. 349-355

Gandhi, Rajmohan, "Muhammad Iqbal, (1876-1938)" in: Eight lives: A Study of the Hindu-Muslim Encounter, State University of New York Press, Albany, 1986 pp. 46-79. Khalifa Abdul

Hakim, "Renaissance in Indo-Pakistan (Continued):

Iqbal", in M.M.Sharif, A History of Muslim Philosophy II, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1966, pp 1614-1634

Rahman, Fazlur, Islam, Weidenfeld and Nicolson, London, 1966, pp. 220, 225, 234

Sadiq, Muhammad, in: A History Of Urdu Literature, London, Oxford University Press, 1964, pp. 357-389

Slomp, J., "The Triangle: Hafiz, Goethe and Iqbal" in Main Currents of Contemporary Thought in Pakistan, ed. by Hakim Moh. Said, Karachi, Hamdard Academy, 1973, pp. 388-414

HANAFI, EEN ISLAMITISCHE BEVRIJDINGSFILOSOOF

Van dogma naar revolutie

- biografische notities

Dr. Hassan Hanafi, een toonaangevend filosoof in de hedendaagse arabisch-islamitische wereld, werd in 1935 in Caïro geboren. Tijdens zijn studie werd hij o.m. beïnvloed door modernistische moslims die de kritische methode in de historiografie van de arabisch-islamitische kultuurgeschiedenis introduceren. Daarnaast onderging hij invloed van meer fundamentalistisch gezinde moslims, zoals uit de kring van de Moslim Broederschap, die een politiek-revolutionaire exegese van de Koran voorstaan in het licht van de bewustwording van de islamitische wereld als deel van de Derde Wereld en de verwerkelijking van maatschappelijke gerechtigheid. Hanafi heeft veel waardering voor de christelijke bevrijdingstheologie in Latijns Amerika, de zwarte theologie in zuidelijk Afrika en verschillende revitalisatiebewegingen in de Aziatische wereld, o.m. de herleving van het Confucianisme in China. In genoemde bewegingen wordt de godsdienstige kulturele traditie als uitgangspunt voor de opbouw van een humane samenleving nieuw leven in geblazen.

Tijdens zijn studie aan de Sorbonne (Parijs) werd Hanafi sterk geboeid door het 'menselijke' denken van de Europese filosofie, met name de fenomenologie van E. Husserl, M. Heidegger en P. Ricoeur. Een uitvoerige verwerking van de fenomenologische methode op het terrein van de klassieke islamitische wetenschappen treft men aan in zijn studie 'Les fondements de l'exégèse' (Caïro 1965). Het belang van de fenomenologie is voor Hanafi gelegen in de kritiek op theologische of dogmatische waarheidsposities die het denken dermate kunnen beheersen, dat men de werkelijkheid zelf nooit in het vizier krijgt. De fenomenologie verzet zich tegen het 'immobilisme' van de dogmatische theologie en richt zich op de oorspronkelijke betekenis van de openbaring: dogma's verwijzen niet naar een werkelijkheid-los-van-de-mens, maar naar een ideale werkelijkheid die de mens in

de praktijk van het dagelijks leven moet verwerkelijken.

Sinds 1962 is Hanafi hoogleraar in de geschiedenis van de Arabische en Westerse filosofie aan de universiteit van Caïro (Guizah) en Heliopolis ('Ayn Sjams). In de jaren 1971-1975 was hij tevens als gastdocent verbonden aan de universiteiten in de Verenigde Staten. Ook acties tegen opposenten van de Egyptische regering door wijlen president Sadat zijn aan de auteur niet voorbij gegaan. Om politieke redenen verbleef hij gedurende de jaren 1982-1984 in Fez (Marokko). In de jaren 1984-1988 was Hanafi verbonden aan de United Nations University in Japan. Vanaf 1988 heeft hij zijn reguliere werkzaamheden in Caïro weer kunnen hervatten.

Naast een omvangrijke leeropdracht vertaalt en bekomentarieert hij Europese geschriften in de Arabische taal. Inmiddels zijn bewerkingen verschenen van de werken van Thomas van Aquino, Anselmus van Canterbury, B. Spinoza, G.E. Lessing, L. Feuerbach en J.P. Sartre.

Zijn opus magnum is een vijfdelige studie, getiteld

Min al-'Aqida ilá al-Thawra (Van dogma naar revolutie) (Caïro 1988), waarin hij klassieke islamitische wetenschappen antropologisch onderbouwt. In deze studie kan men de invloeden van Europese filosofen, bijv. L. Feuerbach duidelijk traceren.

Van de christelijke theologen die grote invloed op zijn denken hebben gehad, kan R. Bultmann worden genoemd, wiens existentiële interpretatie van het Nieuwe Testament vooral gericht is op de antropologische aspecten van religieuze ervaring. In zijn 'Thèse complémentaire' volgt Hanafi Bultmanns ontmythologiseringsprogramma op de voet. Hoewel Hanafi deze methode ook op de openbaring van de Koran zou willen toepassen, ontbreekt in de arabisch-islamitische wereld vooralsnog de vrijheid om kritiek op de godsdienst in de direkte rede ter sprake te brengen.

In Spinoza boeit hem de pantheïstische idee van de parallelie tussen het Oneindige en het eindige, tussen de eigenschappen van God en de wetten van de

natuur. Het spectrum van het 'Deus sive Natura' is horizontaal en gelegen in de mens, omdat in het natuurlijk streven naar vrijheid en autonomie en door liefde tot de naaste de mens in God kan zijn en God in de mens. Hanafi voelt ook een nauwe verwantschap met Spinoza's strijd tegen het gesloten wereldbeeld van de 17e eeuwse theologie: Spinoza streed voor een nieuw wereldbeeld, gefungeerd op de idealen van verdraagzaamheid en humaniteit, hoewel zijn geloofsgenoten de godsdienstige fundamenteën van zijn universalisme niet herkennen.

- uitgangspunten van zijn filosofie

a. reconstructie van de traditie en bewustwording van de massa

Hanafi verzet zich tegen die modernisten binnen de arabisch-islamitische wereld die economisch-technologische vernieuwingen voorstaan als enige uitweg uit de spiraal van armoede, onderontwikkeling, onverschilligheid en passiviteit onder de grote massa. Onderontwikkeling is ook een psychologisch gegeven voorzover het heersende denken de massa tot berusting en acceptatie aanzet. In het dagelijks bewustzijn spelen mythen, bijgeloof, onderdanigheid, negativisme en de geloofshouding van 'wikken' en 'beschikken' een belangrijke rol: wanneer dit psychologische bouwwerk niet verandert, zal ook de werkelijkheid niet veranderen.

Hanafi benadrukt dat de bewustwording van de massa tot een revolutionair bewustzijn alleen kan slagen, wanneer de ideologie van de verandering wordt gevoed door de traditie, gelymboliseerd in de 'psychologische schatkamer' van de godsdiensten zijn idealen. Elke oproep tot vernieuwing los van de godsdienstige kulturele traditie draagt bij tot een scheuring in de 'personnalité historique', daar het 'narcistisch' reiken naar de toekomst het 'verleden' uitbant en het 'heden' tussen haakjes zet.

Vernieuwingspogingen van buitenaf brengen de massa in een situatie van 'inauthenticiteit', 'vervreemding' en reïficatie' van de subjectiviteit.

Om die reden hebben ideologieën van Westerse oorsprong -liberalisme, socialisme, nationalisme- gefaald, omdat ze niet zijn neergedaald in het be-

wustzijn van de massa.

Introductie van Westerse filosofieën -materialisme, Cartesiaans rationalisme, empirisme, Kantiaans idealisme of personalisme- zal evenmin tot de 'nieuwe mens' bijdragen. 'Authenticiteit' is niet het plaatsen van ideeën uit het Westen bovenop de eigen traditie, maar 'the continuation of the past and the present without making a jump'. Authenticiteit -d.w.z. creative participatie aan de eigen cultuur en traditie- is een noodzakelijke voorwaarde voor contemporaneïteit.

Islamitisch fundamentalisme daarentegen -ofschoon Koranische idealen bij de massa een klankbodem vinden- draagt bij tot een ambivalente houding tegenover de wereldlijke ervaring in universeel-menselijke zin. De Islam wordt als schild tegen de Westerse veroveraar in het magische midden gezet: dáár is uiteindelijk waarheid te vinden en niet daarbuiten. De bevrijding van de mens kan niet plaats vinden door restauratie van een traditie die zich afwendt van de Westerse cultuur als de belichaming van perversie en moreel verval.

Het gaat Hanafi om de vernieuwing van een versteende traditie. Het opdelfen van de humaniserende elementen van de traditie, in casu de Islam, kan de volkeren van de Derde Wereld opnieuw inspireren of 'consciëntiseren' tot wereld-veranderend handelen. Reconstructie van traditie, ook de godsdienst behoort daartoe, is zeker geen garantie maar wel een noodzakelijke voorwaarde voor de 'renaissance' van de islamitische wereld in alle regionen van de werkelijkheid.

b. de strijd tegen het piramide-vormige, hiërarchische wereldbeeld.

Het heersende islamitische denken stelt de mens in een hiërarchische ruimte, waarin God de top van de piramide vertegenwoordigt. In de 'geschiedenis' en in de 'samenleving' heeft de mens nog niet een onafhankelijke status veroverd. Dit hiërarchische wereldbeeld houdt geen dualistische ervaring in staan, daar de historische dimensie van de traditie overschaduw wordt door een verticale dimensie. Religieuze vervreemding is altijd de

grondslag voor andere vormen van vervreemding: filosofisch, maatschappelijk, psychologisch of fysiek. Derhalve is een radikale transpositie van een hiërarchisch-theologisch naar een horizontaal- antropologisch denken voorwaarde voor een revolutionaire werkelijkheid.

- c. Naar een onderscheidend religiebegrip
Voor Hanafi is het geloof in de 'waarheid van de Islam' als een onafhankelijk en onveranderlijk systeem -geldig voor alle tijden en plaatsen- de uitdrukking van een rechts-ideologisch bewustzijn. Het godsdienstige denken is niet heilig, maar een menselijk produkt, gevormd door sociale, politieke en economische krachten en structuren. In het fenomenologische perspectief van Hanafi is authentiek monotheïsme altijd opgenomen binnen het projekt van het menselijk handelen in zeer concrete sectoren van de samenleving: 'God' is niet overal aanwezig noch is de geschiedenis als zodanig heilsgeschiedenis. Het begrip 'waarheid' dat achter het ideaal van de 'eenheid van de Islam' schuil gaat, is niet een integrerend begrip. Enerzijds is er een 'Islam' die funktioneert als 'opium of the people' en/of 'the cry of the oppressed' Anderzijds is er een oorspronkelijk monotheïsme dat samen valt met de strijd voor één menselijke geschiedenis en één menselijk heil.

- d. De filosoof als profeet

Het engagement voor een humane samenleving geeft de filosoof de taak de oorzaken van 'vervreemding' te overwinnen en te strijden voor 'waarheid' in alle sectoren van de dagelijkse werkelijkheid: maatschappelijk, economisch, politiek, godsdienstig en cultureel. De 'denker' is als de profeet: zij leggen de fundamenten voor een nieuwe redelijkheid, die de werkelijkheid in ontwikkeling brengt. De filosoof is een getuige van zijn tijd, zet aan tot onrust door een grondige hervorming van een -versteende- traditie.

De inzet bij de hermeneutiek: transpositie

Hanafi's studie over de fundamenten van de exegese -"Usul al-Figh" staat in het perspectief, dat voor het moderne levens-

beseef een "theocentrische" openbaring niet meer als werkelijkheid ervaren wordt. "Niemand"-zo stelt hij- "aanvaardt nog langer de openbaring, want niemand heeft "het oude geloof..."

In dit kulturele milieu van het "oude geloof" wordt de werkelijkheid van het menselijk bestaan objectief genormeerd door een vooraf overgeleverde en algemeen aanvaarde openbaring. De hedendaagse mens staat evenwel in een veranderde relatie tegenover zijn wereld. Dit wordt door Hanafi aangeduid met de categorie "zijn in de wereld".

"In het verleden"-zo vervolgt hij- "was het geloof voldoende om de godsdienstige wet als een waarheid te bevestigen...Nu is het de concrete situatie van de menselijke werkelijkheid, die meer centraal komt te staan."

Uitgaande van dit moderne wereldbeeld meent Hanafi, dat de islamitische traditie aan een grondige herformulering toe is. Alleen een radikale 'transpositie' van de openbaring kan de islamitische wereld in al haar uitingen grondig vernieuwen. De situatie, waarin de 20e eeuwse Islam zich bevindt, is er één waarin twee wereldbeelden op elkaar botsen: het 'theocentrische' en het 'antropocentrische' wereldbeeld. In deze situatie staat de moslim niet meer voor een keuze: of het islamitische of het moderne 'menselijke' wereldbeeld, maar hij is genoodzaakt dit islamitische wereldbeeld te 'transponeren' in een menselijk wereldbeeld. "DE MENS is de Intentie van de openbaring ... De openbaring moet op de menselijke existentie worden afgestemd."

De reflexieve analyse van de dagelijkse ervaring

Het veelvuldig gebruik van de woorden 'ervaring' en 'dagelijks leven' is evident: voor Hanafi geldt dat de vraag naar het 'wat' van de openbaring noodzakelijk moet beginnen bij de vraag naar het mens-zijn van de mens. De toegang tot de openbaring leidt slechts dan tot een belangrijk-menselijke werkelijkheidservaring wanneer de openbaring verstaan wordt vanuit de eigen menselijke bestaanswijze. Deze hermeneutische methode noemt Hanafi: "de reflexieve analyse van de dagelijkse ervaring". Grondstelling in deze methode is, dat openbaring alleen kan worden beoordeeld vanuit dezelfde instantie waar openbaringswaarheid aan het licht komt: het menselijk bewustzijn. De subjektivi-

teit geldt als vertrekpunt en oriëntatiepunt van alle waarheid.

Uiteraard is het Hanafi er niet om te doen voorbij te gaan aan de klassieke hermeneutische beginselen. Hij herleidt de reflexieve analyse naar wat in de traditie thematisch aan de orde kwam in de erkenning van de "asbāb al-nuzul". (de reden of aanleiding voor de openbaring) In deze notie werd immers erkend, dat openbaring en werkelijkheid op elkaar betrokken zijn. Toch wordt de historiciteit-erkenning in de "asbab al-nuzul" door Hanafi geradikaliseerd: de oorsprong en het wezen van de openbaring wordt door Hanafi geheel gezocht in de historiciteit van het menselijk bestaan.

Deze verbreding van de "asbāb al-nuzul" is Hanafi ingegeven door de existentiële analyse, welke door Heidegger en later door Bultmann is ontwikkeld. Bij hen heeft Hanafi teruggevonden wat het islamitische denken al zo lang nodig heeft: "de interpretatie van de tekst vanuit de aktuele wereldervaring." Aan Heidegger ontleent Hanafi de opvatting, dat déze werkelijkheid het meest universele concept is, dat alles overstijgt: "Het is niet de openbaring" - aldus Hanafi - "die zich aan het leven oplegt, maar het is het leven, dat aan de openbaring appelleert. Het is niet de openbaring die neerdaalt naar de wereld, maar het is de wereld, die zich opricht naar de openbaring."

Nauw verbonden met Hanafi's pleidooi voor subjektiviteit, is zijn protest tegen het statische openbaringsdenken van reformistische moslims. Hun denkwijze noemt Hanafi 'scientificistisch', waarmee bedoeld wordt dat openbaringswaarheid wordt opgevat als 'substantie' en 'systematische beschikbaarheid': sprekend over de Islam wordt de menselijke werkelijkheid gezien als reduceerbaar tot het islamitische zijnsontwerp. In dit 'scientificistische' denken wordt verondersteld, dat openbaring reeds gegeven waarheden aan de menselijke werkelijkheid kan opleggen. De openbaring gaat er aan de wereld vooraf, "alsof de openbaring eenvoudigweg kennis is om te kennen en te doen kennen". Hanafi is wars van de gedachte dat openbaring ons enige kennis zou verschaffen van een transcendente eeuwige orde. De waarheden van de openbaring zijn ideale symbolen van deze geleefde werkelijkheid, en deze symbolen hebben hun waarheid inzake de zin van het bestaan en de ge-

schiedenis. De gevolgen van deze keuze zijn ingrijpend voor het integrale waarheidsbegrip van de Islam: het begrip 'waarheid' dat achter zijn transpositie schuil gaat wordt namelijk bepaald door zijn verhouding tot de revolutionaire praxis. Of anders gezegd, de kern van de transpositie is de overgang van een integrerend naar een bevrijdend begrip van waarheid. In deze 'bevrijdende waarheid' ligt het nieuwe van Hanafi's denkwijze. In het reformistische denken presenteert men zich -door te spreken over "het socialisme van de Islam"- als drager van een islamitische oplossing, van een "derde weg" tussen liberaal kapitalisme en socialisme. Deze 'socialistische' Islam kan de gevestigde orde wel vermensenlijken, maar tast haar niet aan. De transpositie, zoals Hanafi die beoogt, wil niet het geloofslicht doen schijnen over een bepaald nog niet onderzocht gebied -de revolutionaire praxis-. Zij is geen uitbreiding van de heersende theologie, maar haar globaal alternatief. Het primaat van de dagelijkse werkelijkheid wil zeggen, dat theologiseren dient uit te gaan van een interpreterende theorie over de wereld, een theorie die als aanklacht tegen bepaalde groepen gelezen kan worden, en daarom bruikbaar is voor een maatschappij-veranderend handelen.

Men zou geneigd zijn aan de revolutionaire cultuur een zelfde rol toe te kennen als in de 'Abbasiden-tijd' gespeeld werd door de platoonse en aristotelische filosofie: de islamitische theologie bediende zich van de beste instrumenten van de profane cultuur. Zo zou het geloof op dit moment het instrumentarium adopteren van het marxisme. Een uiteindelijk autonome identieke kern -de Islam- zou zich dus in dienst van verschillende tijden en culturen, telkens anders uitdrukken. Deze opvatting over de verhouding tussen geloof en cultuur past bij de leer over het 'primaat van het geestelijke', bij de "theologico-téléologische" opvatting van de geschiedenis en werkelijkheid. In de revolutionaire visie van Hanafi evenwel staat het geloof binnen het primaat van het profane, nauwkeurige gezegd: van het economische. Dit primaat van het economische neemt de relative autonomie van het religieuze niet weg, maar het benadrukt wel haar fundamentele afhankelijkheid. Voor Hanafi is het hoogst denkbaar dat de Islam wordt opgeworpen als kritische instantie voor alle sociale systemen. Allereerst, in zoverre ze in-

houdt, dat er een specifiek 'islamitische weg' zou bestaan: de revolutionaire strijd van onderdrukten tegen onderdrukkers gaat aan alles vooraf.

Ten tweede, in zoverre de Islam boven de partijen staat: allen, die om het konflikt te ontlopen, zich terugtrekken in de Islam als monopolie van de waarheid, plaatsen zich op het standpunt van de heersende klassen.

Het Islam-ontwerp waar Hanafi dan ten slotte zal uitkomen is een onderscheidend ontwerp: zijn Islam-ontwerp is niet langer het antwoord op de problemen van alle moslims; het richt zich alleen tot moslims, die een bepaalde politieke keuze deden of zich tenminste voor die keus openstellen. Dat konservatieve moslims deze transpositie afwijzen als simpele herleiding van de Islam tot marxisme is voor Hanafi niet verwonderlijk: de ondergeschiktheid van het geloof aan de revolutionaire cultuur is alleen gevaarlijk voor het geloof, als dit geloof contra revolutionair is. Deze konservatieve afwijzing bevestigt slechts dat ieder Islam-ontwerp binnen de klassenstrijd aan een bepaalde kant staat.

Voor de revolutionaire moslim daarentegen is de transpositie de uitdrukking van het geloof in een nieuwe menselijke werkelijkheid. De 'drager' van deze denkwijze is niet langer specialist -de shaikh of de calim-of de heersende klasse waarvan hij de woordvoerder is, maar de revolutionaire gemeenschap. In deze gemeenschap en haar strijd situeert Hanafi zijn onderzoek.

Transpositie: deel van een tegenkultuur

Het inmiddels berucht geworden artikel "Rechts en links geloof" dat Hanafi schreef in het Egyptische tijdschrift "Al-Tali'a (1976) is niet alleen interessant voor theologen. Het artikel moet gelezen worden tegen de achtergrond van de toenemende tegenstellingen tussen rijk en arm in de Egyptisch samenleving. Bij deze tegenstellingen is het heersende theologische denken direct betrokken. Hanafi is er zich van bewust, dat iedere theologie ontstaat in een situatie, waarin je moet kiezen. Kiezen, als je tenminste de keuze hebt, aan welke kant je gaat staan, aan de kant van de verdrukten, of aan die van de onderdrukkers. Elke neutraliteit is uitgesloten. Als moslim boven de partijen staan betekent in de

praktijk adhesie aan de machthebbers. Konflikt en klassenstrijd zijn een realiteit in de islamitische wereld. Deze klassenstrijd weerspiegelt zich ook in het religieuze denken. D.w.z., in de fundamentele strijd tussen kapitaal en proletariaat is de Islam niet alleen betrokken, maar ze wordt er ook helemaal door in beslag genomen. De Islam vertegenwoordigt voor Hanafi niet de totaliteit van de maatschappelijke verhoudingen en dient geenszins gelijkelijk alle moslims. De scheuring, die de islamitische samenleving in een bezittende en een uitgebuite klasse verdeelt, loopt ook dwars door het geloof heen. Er is een rechtse Islam, die vooral dient om de machtsaanspraken van de heersende klassen te legitimeren. Deze Islam is een vertragende kracht voor dié vooruitstrevende moslims, die het maatschappelijke proces voorwaarts willen stuwten. Het rechtse Islam-geloof roept de belangen van de bezittende klasse uit tot de waarheid van de hele maatschappij. Niet alleen enkele institutionele organisaties in de Islam herkent Hanafi als handlangster van de heersende krachten maar ook enkele dragende ideeën en beginselen van de reformistische traditie.

Maar er is ook een 'linkse', socialistische Islam, waarin God niet verschijnt als een absolute macht, die de mens onmondig houdt, maar als een inspirerende kracht, die de mens aanspoort en innerlijk dwingt zijn eigen mogelijkheden tot ontwikkeling te brengen. Hanafi zegt: "Een oude God is gestorven, en een nieuwe God is gekomen: het leven, de schepping, de vernieuwing, de vooruitgang, de vrijheid: God is een revolutionaire waarde geworden." God is verbonden met de aarde... God is verbonden met de revolutie. God is de motiveerder (b. w. *Ha'ith*); de revolutie is een noodzakelijkheid. God is het einddoel." In een linkse Islam is God niet langer Perfektie, Oneindigheid en Eeuwigheid, maar Vooruitgang, Ontwikkeling en Vrijheid.

Naar een onderscheidend denken over God

Een linkse revolutionaire theologie spreekt over God als mogelijkheid in plaats van over God als werkelijkheid. Spreken over de persoon van God-buiten tijd en ruimte- gaat voorbij aan het praktische karakter van de openbaring als 'woord' van God.

sche proletariaat verdedigt. Daarnaast waardeert Hanafi de politieke theologie van Sayyid Qutb, die het idee van *Tawhīd* richt op de bevrijding van het menselijk bewustzijn van alle despotische machten en daarmee de grondslag legt voor een samenleving van gerechtigheid en broederschap.

Zeer nadrukkelijk memoreert Hanafi Muhammad Iqbal, die het monotheïstische ideaal interpreteert als een eenheid die niet 'is' maar nog moet 'worden', d.w.z. 'eenheid betreft niet een gegeven dat aan het menszijn in formele zin vooraf gaat, maar het verwijst naar een existentieel handelen in de richting van een toenemende eenheid tussen emotionaliteit en rati-

onaliteit. Hanafi voegt daar direkt het volgende aan toe: alleen het engagement met de 'non-haves' kan het echte teken van eenheid vertegenwoordigen, niet in een heilhistorisch gebeuren maar in en door het proces van revolutionaire bevrijding heen als resultaat van maatschappelijk handelen.

Dr. Marien van den Boom.

Voor een uitvoeriger behandeling van persoon en werk van dr. H. Hanafi verwijs ik naar:

M.van den Boom, *Bevrijding van de mens in islamitisch perspectief*. V.U.uitgeverij Amsterdam, 1984, 325 blz.

Internationaal Hendrik Kraemer Symposium.

Van 1 tot 3 juni 1988 vond in het Hendrik Kraemer Instituut te Oegstgeest een internationaal symposium plaats naar aanleiding van de honderdste geboortedag van Hendrik Kraemer (1888-1965). Het thema luidde: "World Cultures and World Religions".

De 80 deelnemers kwamen uit de hele wereld.

De volgende sprekers waren uitgenodigd: Dr.E.Adler (DDR), Dr. S.Wesley Ariarejah (dialogafdeling Wereldraad van Kerken), Prof. Dr. L. Hoedemaker (Groningen), Prof. Dr. D.C. Mulder, Prof. Dr. C.A. van Peursen, Dr. Phillip Potter, indertijd secretaris generaal van de Wereldraad van Kerken, Dr. E.L. Stockwell, Committee on World Mission and Evangelism, Wereldraad van Kerken en Dr. H.R. Weber, oud-leerling van Kraemer, tot zijn emiraat werkzaam voor "laity" en Bijbelstudie bij de Wereldraad van Kerken.

Een verslag met de lezingen in vertaling zal worden opgenomen in Wereld en Zending, no. 3, 1988, dat begin september verschijnt (besteladres: Prins Hendriklaan 37, 1075 BA Amsterdam.) Prijs f 10,-- incl. porto.

J.Slomp schreef in dit nummer een artikel over "Hendrik Kraemer en de dialoog met moslims".

Een interessant onderdeel van het programma werd gevormd door bezoeken aan diverse minderheidsgroepen in Nederland op donderdagavond, 2 juni.

De 80 deelnemers werden verdeeld over 8 groepen en per auto en bus naar hun bestemming gebracht. Groep 1 maakte in Den Haag kennis met ontmoetingsonderwijs. Hoe gastvrij is het christelijk onderwijs voor hindoe en moslim leerlingen.

Groep 2 bezocht Ghanese christenen in Amsterdam van de "true Teachings of Christ Temple".

Groep 3 bezocht een Lutherse en Broeder gemeente van mensen, afkomstig uit Suriname, in de hoofdstad.

Groep 4 maakt kennis met moslims in Utrecht.

Groep 5 werd heel gastvrij ontvangen in de Molukse wijk in Capelle aan de IJssel, met een maaltijd, muziek en toespraken in 't Engels en Indonesisch (met vertaling). Groep 6 sprak Marokkanen en Turken in Rotterdam-Zuid (de Put).

Groep 7 was te gast bij de Broedergemeente (Moravians) in Rotterdam

Groep 8 leerde ontdekken hoe mensen in de Pauluskerk in Rotterdam zich de noden aantrekken van gemarginaliseerde individuen en groepen.

DE PRAKTIJK VAN DE ONTMOETING

Joden, christenen en moslims

Op 18 en 19 juni werd op het Vormingscentrum Kerk en Wereld te Driebergen voor de derde keer een bijeenkomst georganiseerd van joden, christenen en moslims. Deze drie groepen gelovigen hebben op godsdienstig terrein een aantal gemeenschappelijke wortels. In Nederland hebben ze bovendien een aantal problemen gemeenschappelijk. In alle drie gemeenschappen worstelen mensen bijv. met de vraag : hoe geven we onze traditie door aan onze kinderen ?

Anderzijds zijn ook duidelijke verschillen. Hoewel steeds minder mensen naar de kerk gaan, is het christendom nog altijd een factor van belang in de Nederlandse politiek en hebben christenen ook op het terrein van maatschappelijke organisaties veel macht. Moslims en joden daarentegen zijn minderheidsgroepen. Ze moeten soms vechten om bepaalde godsdienstige voorschriften te kunnen naleven. (ritueel slachten, moskeebezoek op Vrijdag). Het leek ons belangrijk eens grondig over deze overeenkomsten en verschillen te praten. Tenslotte is er in het verleden vaak sprake geweest van wantrouwen en vooroordelen over en weer tussen joden, christenen en moslims. Dat wantrouwen kan een goede verstandhouding onnodig in de weg staan.

Bij de gesprekken onderling bleek dat we het soms grondig oneens konden zijn bijv. over de politiek in Israël.

Anderzijds werd ook ontdekt dat we veel inzichten en vragen met elkaar delen.

Als we werkelijk verder willen gaan dan een oppervlakkig gesprek, is één ontmoeting, hoe zinvol ook, onvoldoende. Er zijn dan ook plannen gemaakt om door te gaan met gesprekken en ontmoetingen voor joden, christenen en moslims en gaandeweg meer mensen te betrekken bij dit initiatief.

Gezin, godsdienst en staat

Van 2 tot 26 juni werd in Birmingham een seminar gehouden over "het gezin, de godsdienst en de staat". De bedoeling was na te gaan wat voor vragen en problemen moslims in Engeland hebben met de Engelse wetten voor familierecht en hoe de Engel-

se overheid op die problemen reageert.

Een moslim inleider, imaat Razvi uit Hamburg, gaf inzicht in de kolossale problemen waar moslim migranten mee te maken hebben op dit terrein: gemengde huwelijken, problemen tussen echtgenoten en tussen ouders en kinderen. Hij bepleitte een herformulering van de islamitische voorschriften, de Sjari'a op het terrein van de familiewetgeving.

Een engelse niet-islamitische jurist, dr. Pouler, ging in op de vraag van moslims om ruimte voor het islamitische familie-recht binnen de engelse wetgeving. Hij vond zo iets niet wenselijk, omdat de invoering van Sjari'a recht voor moslims zou leiden tot rechtsongelijkheid tussen Engelse burgers en omdat een aantal voorschriften in de Sjari'a zijns inziens in strijd waren met de mensenrechten. Het valt niet te verwonderen dat beide inleiders veel stof gaven tot discussie onder de moslimse en christelijke deelnemers aan het seminar.

Hopelijk berichten we er u in de toekomst nog over

Een echte moskee in Zwolle

Het was zaterdag 11 juni een enorme drukte bij de Surinaamse Gulzar-E-Madina moskee, op de hoek van de Wilhelminastraat en Damperweg. Vanuit het hele land en zelfs vanuit het buitenland waren moslims naar Zwolle gekomen om aanwezig te zijn bij de officiële opening van de moskee. De opening werd verricht door de burgemeester van Zwolle en de president van de World Islamic Mission. Zijne eminentie Hazrat Maulana Shad Ahmad Noorani Siddiqui.

Volgens de president was een droom werkelijkheid geworden. Hij sprak de hoop uit dat de moslims dankzij de moskee in staat zouden zijn een spirituele geest te ontwikkelen, die "de mens ervoor moet hoeden slaaf te worden van de moderne consumptie maatschappij". De burgemeester sprak de hoop uit dat de "nieuwe moskee ertoe zal leiden dat Islamieten hun eigen religieuze identiteit goed kunnen beleven en dat deze een bijdrage zal leveren aan het volwaardige deelnemen aan de Zwolse samenleving."

De moskee is eigendom van de Stichting Ta'ied oel Islam, waarin een groot deel van de in Zwolle wonende Surinaamse Isla-

mieten is verenigd. Het schoolgebouw, waarin de moslims eerder hun gebedsruimte hadden, was voor de moslims niet meer acceptabel, omdat de gemeente er tevens ruimte in wilde verhuren aan het COC. Het vinden van een nieuwe ruimte was moeilijk en daarom besloot de groep, op advies van De World Islamic Mission, een moskee te bouwen. Het ontwerp en de bouw van de moskee is voor een groot deel door moslims zelf gedaan! De oost- en westzijde

van de moskee is gebouwd in Oosterse stijl met minaretten, koepels en boogvormige ramen. Aan de andere zijden is het een rechthoekig Westers gebouw. Deze bouwstijl moet de wil tot integratie symboliseren.

Er was op die zaterdag tevens gelegenheid voor de Zwolse bevolking om de moskee te bezichtigen. Het was fijn te zien dat veel inwoners van de stad van deze gelegenheid gebruik maakten.

Diet Idema - Ritzema.

Televisie-dominiee Jimmy Swaggart ging af

Gedurende de drie laatste avonden van Ramadan (14, 15 en 16 mei 1988) vertoonde de Algerijnse televisie een debat tussen televisiedominiee Jimmy Swaggart en een Zuid-Afrikaanse moslim zendeling, Ahmed, Deedat.

Het feitelijke debat vond reeds eerder plaats in Amerika. De televisie presentatie werd voorbereid in de Verenigde Arabische Emiraten.

Deedat debatteerde in 1986 met de Palestijnse evangelist A. Shorrosch in Royal Albert Hall in Londen en trad ook in Pakistan op tot ergenis van vele christenen en moslims. Het onderwerp was "Is het Evangelie een woord van God". Volgens Revue de Presse van juni 1988 bleek Swaggart allerminst opgewassen tegen de argumenten van de handige polemist Deedat. Hij was niet alleen onvoldoende geïnformeerd over de islam en de verschillen tussen de beide religies, maar ook zijn kennis van de Bijbeluitleg liet veel te wensen over. De algerijnse pers besteedde veel aandacht aan het debat, zowel voor als na de uitzending. Sommige ingezonden brieven wezen op het feit dat Swaggart een onwaardige vertegenwoordiger van het

christendom was omdat zijn eigen Pinksterkerk hem onder tucht had geplaatst vanwege huwelijksontrouw.



Anderen herinnerden aan de Koranische vermaning: " En twist niet met de lieden van de Schrift dan op betamelijke wijze".

Studiedag met Marokkaanse moslim vrouwen

De werkgroep Moslim Migrantenvrouwen' van de Stichting Vrouw Kerk 2/3 wereld, organiseerde 22 april jl. een studiedag waarin het thema centraal stond: wat zijn ervaringen en problemen van Marokkaanse vrouwen in Nederland en wat vragen zij van Nederlandse vrouwen ?

De videofilm, "Wij vrouwen van het Rif zijn er ook nog" werd vertoond. Vragen als: Was het leven in Marokko gemakkelijker, welke problemen wegen wonend in Nederland het zwaarst, hoe komt het dat veel Marokkaanse vrouwen niet naar de Nederlandse les gaan, kwamen in de film aan de orde. De vijf vrouwen bleken ieder heel verschillend daar op te reageren. Voor ons een duidelijk signaal om de alle van migrantenvrouwen niet over één kam te scheren en niet eensluitende etiketten op hen te plakken.

Latifa Shiraby beklemtoonde dat nog eens duidelijk in haar inleiding.

Vanuit haar eigen achtergrond en vanuit haar werkzaamheden binnen het Marokkaans vrouwenkomitee in Utrecht ervaart ze die ongeëmancipeerde houding maar al te vaak. Ze tipte aan, dat ze gelukkig was, nu eens apart aandacht te kunnen besteden aan de Marokkaanse vrouwen. Ze pleitte voor een open benadering in de contacten, en niet vanuit een vooringenomen beeld.

Ze onderstreepte dat alle Marokkaanse vrouwen, unieke verschillende individuen zijn. Allen bevinden zich in een proces van ontwikkeling naar een nieuwe identiteit, los van Marokko, los van de Nederlandse situatie.

Vragen als: wie ben ik? Wat kan ik? staan centraal en komen in de plaats van het oude. "Wij"-gevoel. Het is een wat langzaam proces van losweken uit oude normen en waarden. Nieuwe vormen vinden is vaak een pijnlijk proces waarin dwang van buitenaf niet op zijn plaats is. Zelf organisaties moeten dan ook vanuit henzelf ontstaan zo, beklemtoonde Latifa.

Ze gaf in een paar punten aan hoe Nederlandse vrouwen hun Marokkaanse zusters zouden kunnen helpen.

- Door voorwaarden te scheppen waarbinnen Marokkaanse vrouwen zichzelf kunnen helpen.
- Voor ruimten zorgen die manvrij zijn, ze hebben 'n eigen ruimte nodig voor hun emancipatieproces.
- Door de politiek goed in de gaten te

houden (verblijfsvergunning, subsidie-regelingen etc.).

- Door in de omgang open te staan, in een houding van gelijkwaardigheid, waarbinnen het vertrouwen kan groeien.

Het Marokkaanse Vrouwenkomitee in Utrecht werkend vanaf 1979 heeft nu een kader opgebouwd van dertien Marokkaanse vrouwen. Latifa ervaart groeiende belangstelling voor de activiteiten van het Komitee en sprak er enthustiast over. Florentien Marks kwam hierna aan het woord. Zij werkt binnen de Stichting Ontmoeting buitenlandse vrouwen in Den Haag. Het doel van het O.B.V. is d.m.v. taallessen vrouwen redzaam te maken in de Nederlandse samenleving. Uitgaande van de gelijkwaardigheid van vrouwen.

Buitenlandse vrouwen worden meestal aangemeld door mannen, vriendinnen of familie.

Vrijwilligsters worden geworven. Geen deskundigheid wordt gevraagd. Er wordt wel een introductie-cursus gegeven, met aandacht voor de didactiek als ook voor de andere culturen. De lessen worden thuis gegeven door zo'n 160 Nederlandse vrouwen aan 220 buitenlandse vrouwen. Er wordt afgesproken dat de lessen één jaar thuis gegeven worden daarna wordt geprobeerd de vrouwen naar groepslessen te verwijzen bv. buurthuizen of vrouwenhuizen (gerund door Turkse en Marokkaanse vrouwen).

Jammer dat het O.B.V. buiten de subsidie regeling valt van de basiseducatie. Gelukkig komt er steun van S.O.H., Herv. Diaconie en Y.M.C.A.

In de discussie kwam de vraag naar voren wat de oorzaak is van het niet deelnemen aan de taallessen.

Latifa meent:

- dat oudere vrouwen boven de 50 meestal in beschermd familieverband leven en de noodzaak van het Nederlands leren niet zien.
 - dat bij late gezinshereniging de vrouw in het thuisland lang zelfstandig kon optreden en dat zij in Nederland met haar gezin tijd nodig heeft het evenwicht weer te vinden.
 - dat in gevallen waarbij de moeder in Marokko verblijft, oudere dochters het huishouden in Nederland opzich nemen en weinig mogelijkheden hebben er iets naast te doen. Soms komen ze naar vormingscentra.
- Naar aanleiding van stellingen besproken in kleine groepen kwamen er enkele punten duidelijk naar voren.
- Heel veel van de ontwikkelingen die

Marokkaanse vrouwen doormaken zijn niet veel anders dan die van Nederlandse vrouwen.

- Marokkaanse vrouwen kunnen hun gezinsproblemen zelf oplossen. Alleen hulp bij contacten met Nederlandse instel-

lingen wordt gevraagd. Deze dag gaf ons weer een duidelijk beeld hoe het wel en niet moet. Goed voor ons en voor onze buitenlandse medevrouwen.

BOEKBESPREKING

Jan van Lin, Jezus Christus en andersgelovigen in Nederland, Tussen praktijk en theologie in school en plaatselijk werk, Kok, Kampen, 1988, 142 blz., f 24,75.

In BEGRIP nr. 90 p.16 werd J.Kraan's Bijbel en andersgelovigen besproken.

Dit boek heeft Jan van Lin geïnspireerd en aangezet tot het schrijven van een uit de praktijk geboren theologische bezinning. In deze zin kan men spreken van een co-productie; beide boeken vullen elkaar aan. Wil Kraan's boek een bijbelse basis verschaffen aan diè christenen, die anderen toerusten, met name in het onderwijs, voor de ontmoeting met andersgelovigen, van Lin's boek is bedoeld voor het kerkelijk middenkader dat plaatselijke kerken en instellingen, ook en vooral scholen, helpt bij het bepalen van een theologische houding t.a.v. volgelingen van niet-christelijke wereldgodsdiensten.

Zo behandelt hoofdstuk 1 welke theologische vragen opkomen uit de praktijk van de ontmoeting. Deze vragen kunnen wel of niet aansluiten bij drie godsdiensttheologische hoofdstromingen, gangbaar in Nederland (hoofdstuk 2,3 en 4). Het laatste hoofdstuk geeft stellingen die moeten leiden tot een door de lezer zelf gekozen standpunt. Een doe-het-zelver dus.

Als voorzitter van de Sectie "Interreligieuze ontmoeting" van de Raad van Kerken

in Nederland komt de auteur met veel praktische ervaringen uit het veld in aanraking, zowel van christenen als bijv. van moslims. Zijn boek sluit hierbij aan.

Als dogma's worden verheven tot buitenwereldse en voor alle eeuwen en tijden vastliggende waarheden, zonder enige band met menselijke ervaringen, dan worden God en Zijn woord monddood gemaakt. De schrijver probeert dan ook vanuit nieuwe christologische inzichten en vernieuwde stromingen binnen de theologie der godsdiensten de lezer zelf een standpunt te laten bepalen bijv. m.b.t. de uniciteit of exclusiviteit van Jezus Christus. Hiertoe wordt de lezer, die wel over enig doorzettingsvermogen dient te beschikken, geholpen door 5 discussie-stellingen, die evenzoveel concretisering zijn van de uitdagingen, die het geloof van andersgelovigen voor ons christenen kan betekenen.

P. Reesink.

Plaatselijke islam-cursussen (september-december)

14 september	Naaldwijk	Nadere informatie bij de comm. Buitenlandse Werknemers Westland, W. de Bruyn, Vuurdoorn 8, 2671 NM NAALDWIJK.
4 oktober	Breda	Nadere informatie bij G.H. van Halem, Zorgvlietstraat 421, 4834 NG BREDA.tel. 076-651101 of De Bres 076-213777
5 oktober	Venlo	Christendom en islam : twee missionaire godsdiensten. Nadere informatie bij Mw.L.Augustus tel. 077 - 823434.
12 oktober	Venlo	Bijbelse profeten in de islam, met name Abraham en Mozes.
12 oktober	Naaldwijk	cf. 14 en 28 september
18 oktober	Breda	cf. 4 oktober
26 oktober	Venlo	Jezus in de Qor'aan (cf. 5 en 12 oktober)
1 november	Breda	cf. 4 oktober
12 november	Arnhem	Ontmoetingsdag Christendom-Islam. Nadere informatie bij Kemal Sosgun, STadhoudersstraat. 93,6828 SG Arnhem.
15 november	Breda	cf. 4 en 18 oktober en 1 november.

REDACTIE BEGRIP

Oprichter

Pater P. Backx

Effenseweg 1
4838 BA Breda
Tel:076 - 132825

Pastor

R.K. Kerk

C.F.K. de Jong

Eymaelstraat 34
6412 AM Heerlen
Tel: 045 - 726021

Theoloog met speciale aandacht voor de islam in Indonesië.

Dr. P. Reesink

Luybenstr.17
5211 BR 's-Hertogenbosch
Tel: 073 - 145159

Relatieopbouw moslim-christenen, in dienst van Stg. Cura Migratorum.
Eindredacteur.

Gereformeerde Kerken.

Drs. J. Slomp

Dienstencentrum
Postbus 203
3830 AE Leusden
Tel: 033 - 943244

Predikant in alg.dienst van de Gereformeerde kerken in Nederland om voorlichting te geven over de ontmoeting met moslims in onze samenleving

Dr. M.van de Boom

v.d.Veerelaan 6
1181 RB Amstelveen
Tel: 020 - 474308

Docent godsdienstwetenschap en oecumenica aan de op voor Godsdienstonderwijs (NLO) en Theologie (M.O.-A,B.)van de Vrije Leergangen te Diemen.

Ned. Herv. Kerk.

Drs. mw. G. Speelman

"Kerk en Wereld"
Postbus 19
3970 AA Driebergen
Tel; 03438 - 12241

Functionaris voor de relatie christenen/moslims, vanuit de Ned. Herv. Kerk.

Islamitisch redactielid.

Dhr. 'L Hoessein Arrab

Vormingswerker Driebergen

Administratie

A.v.d.Berg v.Beijnen

Luybenstraat 17

Abonnementen, administratie en verzending.

Illustraties

F.Kalb.

Tekenaar