

Veel moslim organisaties en individuen hebben hun leedwezen getoond bij het overlijden van paus Johannes Paulus II. Ze hebben intuïtief aangevoeld welke belangrijke rol deze paus heeft gespeeld voor de interreligieuze dialoog. B. van Oers laat zien hoe sinds het Tweede Vaticaans Concilie de r.k. kerk haar houding tegenover andersgelovigen sterk veranderd heeft. In 50 jaar hebben de relaties, vooral met de islam, zich sneller en positiever ontwikkeld dan in de dertien voorafgaande eeuwen tesamen. JP II neemt hiervan een belangrijk aandeel voor zijn rekening, ook al blijft er tussen zending en dialoog een voortdurend spanningsveld.

Dit dynamische karakter van de godsdiensten wordt ook door Hans Küng onderkend. In zijn laatste magistrale werk, waarvan K. Steenbrink de hoofdlijnen uiteenzet, probeert Küng een model te ontwikkelen dat recht doet aan jodendom, christendom en islam en tevens mogelijkheden biedt tot vergelijking. Vier auteurs proberen voorzichtig aan te geven in hoeverre Küng hierin geslaagd is. Voor het jodendom (cf. M. Poorthuis) lijkt het redelijk geslaagd. B. Duran vindt in Küngs aanpak van triniteit en incarnatie aanknopingspunten met de islam. S. Abdus Sattar heeft meer reserves als het over mystiek gaat en P. Valkenberg ziet een parallel tussen Thomas van Aquino en Al-Ghazâlî. Stof te over voor theologen en dialooggezinde gelovigen.

| | |
|---|----|
| Johannes Paulus II en de dialoog (B. van Oers) | 46 |
| Het project Küng en de islam (K. Steenbrink) | 51 |
| H. Küng over het jodendom (M. Poorthuis) | 64 |
| H. Küng over het soefisme (S. Abdus Sattar) | 71 |
| H. Küng over het christendom (B. Duran) | 77 |
| H. Küng en de normatieve theologie van de islam (P. Valkenberg) | 84 |
| Moslims hier en daar | 90 |
| Boeken | 94 |
| Evenementen | 98 |

Dialoog met gebaren

In 1986 kon de wereld zien hoe religieuze leiders van allerlei godsdiensten op uitnodiging van Z.H. paus Johannes Paulus II in Assisië baden voor de vrede. Deze interreligieuze bijeenkomst kreeg daarna wereldwijd op nationaal niveau navolging. Bij zijn verblijf in Soedan in 1993 sprak de paus de woorden: "Bâraka Allâh as-Sudan" (Moge God de Soedan zegenen). Doordat de Paus deze bede in het Arabisch uitsprak ervoeren de aanwezige moslims dit als een erkenning van hun godsdienst. In mei 1999 kuste Johannes Paulus II bij het bezoek van de patriarch van Bagdad een Koran die hem door een moslim uit het gevolg van de patriarch als geschenk werd overhandigd. Dit betekenisvolle gebaar, dat op zich aan het Evangelieboek of aan het missaal tijdens de eucharistieviering is voorbehouden, ging de hele wereld over. Op 6 mei 2001 bezocht de paus voor het oog van de camera's op kousenvoeten de Grote Moskee van Damascus. Paus Johannes Paulus II maakte de interreligieuze dialoog vooral ook zichtbaar. Alleen al daardoor gaf hij aan de dialoog een enorme impuls.

Welke dialoog?

De overleden paus Johannes Paulus II wordt alom geroemd om zijn inzet voor de interreligieuze dialoog. Direct na zijn overlijden ontving ik condoleances uit allerlei hoeken waarin nog eens de nadruk werd gelegd op de grote verdiensten van deze paus voor de toenadering tussen de godsdiensten. Maar er kwamen ook kritische geluiden binnen. Hoe moet je de inspanningen van deze paus voor de interreligieuze dialoog beoordelen? Waarom wordt er verschillend gereageerd op zijn inspanningen? Om de inzet voor de interreligieuze dialoog van paus Johannes Paulus II te kunnen plaatsen moeten we terug gaan naar het Tweede Vaticaans Concilie.

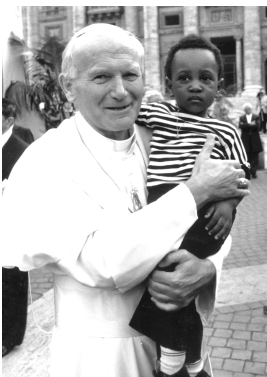
Nieuwe houding

Vooraf vanaf de tweede helft van de vorige eeuw komt bij velen een kentering op gang in het denken over de andere godsdiensten en in de wederzijdse verhoudingen. Ook binnen de R.K. Kerk groeit vanaf die tijd de overtuiging dat het belangrijk en noodzakelijk is te werken aan de interreligieuze dialoog. De documenten van het Tweede Vaticaans Concilie (1) leggen voor het

eerst deze nieuwe houding tot de andere godsdiensten in formuleringen vast. Gedurende het Concilie schrijft Paus Paulus VI de encycliciek *Ecclesiam Suam* (1964), waarin hij joden, moslims en aanhangers van de Afro-Aziatische godsdiensten uitnodigt tot de 'dialogo van het heil'. De echte doorbraak komt van het concilie zelf. Het document *Nostra Aetate* (1965), over de houding van de kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten, is baanbrekend. In het document wordt de nadruk gelegd op het gemeenschappelijke in alle godsdiensten. Dat maakt het mogelijk dat gelovigen van verschillende godsdiensten kunnen samenleven in onderlinge solidariteit. Het document bevestigt en markeert de overgang van een eeuwenlange negatieve houding naar de erkenning van een geestelijke verbondenheid tussen christendom en islam. In *Nostra Aetate* wordt stelling genomen tegen discriminatie vanwege ras, kleur, stand of godsdienst. Ook na het Concilie blijft de R.K. Kerk zich open opstellen voor andere godsdiensten, vooral naar de islam toe. Tijdens een toespraak in 1969 voor vertegenwoordigers van moslimgemeenschappen in Kampala (Oeganda) zet Paus Paulus VI die lijn door. Hij geeft uitdrukking van zijn *diep respect voor het geloof dat zij belijden*. Bovendien geeft de Paus een groot publiek eerbetoon aan moslims die vanwege trouw aan hun geloof ter dood gebracht werden.

Verkondiging en zending

Door die nieuwe positieve houding ontstond binnen de R.K.Kerk ook verontrusting. In sommige



kringen vroeg men zich af of de verkondiging van het Evangelie niet teveel verwaarloosd werd. In de Exhortatie (aansporing) *Evangelii Nuntiandi* (1975) komt de Paus aan die ongerustheid tegemoet door erop te wijzen dat *het respect voor andere godsdiensten de kerk er niet toe kan brengen de boodschap van Jezus Christus voor niet-christenen te verzwijgen. Alleen door onze godsdienst komt de echte en levende omgang met God tot stand.*

Terug naar het Tweede Vaticaans Concilie. *Nostra Aetate* heeft ontegenzeggelijk een grote openheid geschapen naar andere godsdiensten toe. Conciliedocumenten kunnen echter niet los van elkaar gelezen worden, men moet ze bekijken in elkaars samenhang. In de dogmatische constitutie over de kerk *Lumen Gentium*, worden moslims ter sprake gebracht, maar nu toch in een ander kader: 16. *Zij, tenslotte, die het Evangelie nog niet hebben ontvangen, staan niettemin om velerlei redenen naar het volk van God gericht. Doch, het heilsbesluit omvat ook degenen, die de Schepper erkennen en onder hen op de eerste plaats de*

islamiëten, die verklaren aan het geloof van Abraham vast te houden en samen met ons de ene, barmhartige God aanbidden, die op de jongste dag de mensen zal oordelen. In het volgende artikel van dezelfde constitutie wordt uitdrukkelijk de zendingsoverdracht van de kerk geformuleerd: 17. *Zoals de Zoon door de Vader gezonden is, zo zendt Hij zijn apostelen (vgl. Joh.20: 21), zeggende: "Gaaf dus en maakt alle volkeren tot mijn leerlingen en doopt hen in de naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest en leert hen te onderhouden alles wat ik U bevolen heb. Ziet, Ik ben met u alle dagen tot aan de voleinding der wereld (Mt.28: 19-20).* Dit plechtige gebod van Christus om de heilswaarheid te verkondigen, heeft de kerk van de apostelen ontvangen om het tot aan de uiteinden der aarde uit te voeren (vgl. Hand. 1: 8). Daarom maakt zij de woorden van de apostel tot de haren: *Wee mij, ...als ik het Evangelie niet verkondig!* (1 Kor.9: 16).

Spanning

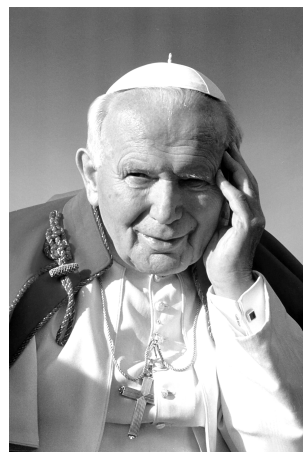
Deze citaten tonen aan dat er een voortdurende spanning is tussen enerzijds het erkennen dat Gods heil, Gods Geest niet enkel binnen de Kerk werkzaam is, anderzijds de erkenning dat het heil buiten de kerk om niet ten volle gerealiseerd kan worden, dat verkondiging dus een noodzaak blijft. Dezelfde soort spanningen worden opgeroepen door de pastorale constitutie *Gaudium et Spes*, over de kerk in de wereld van deze tijd, en het missiedecreet 'Ad Gentes'. Feitelijk is sinds het Tweede Vaticaans Concilie de dubbele lijn vastgehouden. De spanning tussen dialoog en verkondiging leidt tot een dubbele houding. Er worden twee taalsystemen gebruikt. Die spanning tref je ook aan in de Vaticaanse verklaring over de godsdienstvrijheid, *Dignitatis Humanae*, waarin erkend wordt dat de mensen het recht hebben hun eigen geweten te volgen, in vrijheid hun keuze te maken, maar waarin onderhuids de hoop uitgesproken wordt, dat ze in vrijheid de weg naar de waarheid zullen vinden. Vervolgens wijst men er in dit document op, dat de burgerlijke autoriteiten deze godsdienstvrijheid moeten respecteren; dat ze de religieuze gemeenschappen de rechten moeten verlenen om in vrijheid en zonder inmenging van wettelijke kant hun bedienaars te kiezen, te plaatsen en te verplaatsen en dat religieuze gemeenschappen niet belet mogen worden om hun geloof zowel mondeling als schriftelijk in het openbaar te onderwijzen en te verkondigen. Dit zijn enkele elementen uit deze verklaring waar men feitelijk niets op tegen kan hebben als ze toegepast worden op alle godsdiensten en alle religieuze gemeenschappen. Criticasters menen dat soms de indruk wordt gewekt dat de kerkleiding op deze wijze slechts uit is ruimte voor haarzelf te creëren in haar niet welgezinde naties. Positief uitgelegd geeft het bovenstaande de opdracht dat de katholieke

gemeenschap de moslims ruimte moet geven hun geloof op hun wijze te beleven en er hun eigen bedienaars voor aan te stellen.

Weegschaal

Verkondiging en dialoog blijken onlosmakelijk met elkaar verbonden in de katholieke traditie sinds het Tweede Vaticaans Concilie. De spanning die er sinds Vaticanum II bestaat tussen dialoog en verkondiging, tussen eerbied voor de andere godsdiensten en de uniciteit van Christus, zet zich ook bij Johannes Paulus II door. Men kan de spanning tussen dialoog en verkondiging vergelijken met een weegschaal waarbij de balans de ene keer naar de dialoog doorslaat en de andere keer naar de verkondiging.

Al in 1964 werd door de kerkleiding te Rome het *Secretariaat voor niet-christelijke godsdiensten* opgericht dat via het tijdschrift *Bulletin* laat zien hoe de kerk steeds weer probeert in contact te komen met de verschillende grote wereldgodsdiensten, waaronder de islam een grote plaats inneemt (2). Regelmatig worden in het tijdschrift delen van toespraken van Paus Johannes Paulus II opgenomen en geanalyseerd. Daaruit blijkt, dat deze Paus voortdurend een groot respect aan de dag legt voor de islamitische gemeenschap, helemaal in de geest van het eerder genoemde citaat uit *Nostra Aetate*. Bovendien is het tekenend dat het *Secretariaat voor niet-christelijke godsdiensten* in 1988 onder zijn pontificaat een nieuwe naam kreeg: *Pauselijke Raad voor Interreligieuze Dialoog*. De paus verzekerde jonge moslims al in een toespraak in 1985 in Casablanca van zijn sympathie en zei: *De katholieke Kerk kijkt met hoogachting naar jullie godsdienstige weg en waardeert de kwaliteit ervan, de rijkdom van jullie geestelijke traditie*. Bij het Angelusgebed van 21 september 1986 verklaarde Johannes Paulus II in Rome als voorbereiding op de interreligieuze bijeenkomst van Assisië nog verdergaand: *Iedere godsdienst leert de overwinning van het kwaad, de inzet voor de gerechtigheid en het aanvaarden van de ander. Deze gemeenschappelijke radicale trouw aan de desbetreffende godsdienstige overleveringen is heden meer dan ooit een voorwaarde voor de vrede*. Consequent had de paus al tijdens zijn eerste bezoek aan Duitsland op 17 november 1980 de moslims in Mainz vermaand: *Beleef uw geloof ook in het buitenland!*



Bondgenoten

Al in zijn eerste encycliek *Redemptor Hominis* uit 1979 benadrukt paus Johannes Paulus II dat de *activiteiten die toenadering zoeken tot de vertegenwoordigers van de niet-christelijke godsdiensten*" moeten doorgaan. *Deze inspanningen krijgen gestalte in de dialoog, de contacten, het gemeenschappelijk gebed en het zoeken naar de schatten van de menselijke spiritualiteit die ook bij de leden van deze godsdiensten niet ontbreken.*

De paus is er zich terdege van bewust dat er in bepaalde kringen bezwaren gemaakt worden tegen deze inspanningen als zouden ze *de zaak van het evangelie schaden, verwarring zaaien in vragen van geloof en moraal en uitlopen op een soort godsdienstige onverschilligheid.* Het tegendeel is echter eerder waar. Want, zo vraagt de paus zich af, *is de vaste geloofsovertuiging van de leden van niet-christelijke godsdiensten - ook die geloofskracht komt van de Geest der waarheid die werkzaam is over de zichtbare grenzen van het mystieke lichaam heen - soms niet beschamend voor de christenen die zo vaak overhellen naar twijfel aan de waarheden door God geopenbaard en door de kerk verkondigd, en die zo geneigd zijn hun morele beginselen af te zwakken en de deur te openen voor een vrijere moraal?* In dezelfde lijn ligt ook de verklaring dat het geloof van de moslims teruggaat op Abraham. Met deze verklaring gaat Johannes Paulus verder dan de conciliedocumenten. *Nostra Aetate* verklaart heel voorzichtig dat moslims *zich graag beroepen op Abraham*, terwijl *Lumen Gentium* zegt dat zij *belijden het geloof van Abraham te bezitten*. De conciliedocumenten spreken zich er dus niet over uit of de moslims inderdaad het geloof van Abraham bezitten. Ze laten het bij de vaststelling dat de moslims zo denken. Mocht er echter enige twijfel bestaan bij de christenen, dan neemt Johannes Paulus II deze weg met zijn bevestiging die hij nog eens uitdrukkelijk herhaalt voor de katholieke gemeenschap te Ankara op 29 november 1979: *Evenals u hebben zij (de moslims) het geloof van Abraham.*

De paus ziet in deze nadruk op het spirituele een tegengewicht tegen de secularisering die leidt tot een verzwakking of zelfs een verdwijning van de aandacht voor het spirituele, het transcendente, waarin de uiteindelijke zingeving van de mens gelegen is. Vanuit deze visie op de noodzaak van het transcendente in de huidige wereld, komt de paus ertoe de andere godsdiensten, en vooral de islam, te beschouwen als bondgenoten in de strijd voor een wereld waarin de waardigheid van de mens, geworteld in zijn transcendentie, erkend en gewaarborgd wordt.

Loopbaan en publicaties

Hans Küng, geboren in 1928 in Zwitserland, is een van de meest spraakmakende theologen van de katholieke kerk in Europa. Hij studeerde klassieke theologie en werd vooral bekend door een groot boek uit 1957 dat zijn studie afsloot. Dit proefschrift ging over de rechtvaardigingsleer, het geloofspunt dat in de 16^e eeuw de breuk tussen de katholieke kerk van Rome en de reformatie van Luther en Calvijn veroorzaakte. In zijn publicatie wist hij de standpunten van beide partijen te verzoenen. Dat is uiteindelijk in 1999 ook uitgelopen op een formeel contract tussen de Lutherse Wereldbond en de katholieke kerk van Rome.

In 1960 werd hij, op 32-jarige leeftijd, hoogleraar in Tübingen. Hij hoorde in die kwaliteit ook bij de adviseurs van het 2^e Vaticaans Concilie (1962-1965), waar hij vooral een pleitbezorger was voor de binnen-christelijke oecumene.

Een tweede schokkend boek van Küng werd gepubliceerd in 1970. Het was een

zeer kritische uiteenzetting over de pauselijke onfeilbaarheid, officieel vastgesteld als dogma op het 1^e Vaticaans Concilie (1869-1870). In het debat dat op dit boek van Küng volgde, constateerde de Nederlandse theoloog Anton

Houtepen dat het geschreven was 'met een nauwelijks ingehouden woede over het teleurstellende verloop van de op Vaticanum II beoogde kerkvernieuwing'. Houtepen kon zich daar wel iets bij voorstellen. Hij vond het wel jammer, dat Küng nogal van-dik-hout-zaagt-men-planken, dus een radicale theologie schreef.

Je kunt, als je de teksten heel nauwkeurig leest, ook wel een welwillender interpretatie van het 1^e Vaticaans Concilie geven. Zo absoluut was daar de pauselijke onfeilbaarheid ook weer niet vastgelegd! (A. Houtepen, *Onfeilbaar en hermeneutiek*, Brugge: Emmaüs, 349-355).

Hans Küng kon na deze aanval op het pauselijk gezag niet meer bij een theologische faculteit in Duitsland blijven doceren. Men vond er iets op: hij werd vanaf 1980 bijzonder hoogleraar, onafhankelijk van de theologische faculteit, maar bleef directeur van het oecumenische instituut in Tübingen.

Verbrede belangstelling

Vanaf 1980 verruimde Küng zijn belangstelling van de binnen-kerkelijke oecumene naar de bredere oecumene met de wereldgodsdiensten. Dat werd vooral

duidelijk met een publicatie uit 1984, drie boeken tegelijk over de dialoog tussen christendom en de wereldreligies, met aparte delen over islam, hindoeïsme, en boeddhisme. In de serie uit 1984 liet Küng steeds eerst een samenvatting van een religie schrijven door een Duitse deskundige (zelf geen aanhanger van de beschreven religie), waarop Küng dan een 300 bladzijden schreef met beoordelingen, kwesties, vragen vanuit het christelijk geloof.

Dit project uit 1984 werd in 1988 nog voltooid door een deel over christendom en Chinese religies. Daarna deed Küng het werk voor de Abrahamitische religies nog eens grondig over. Dat gebeurde eerst met een boek van 753 bladzijden over het jodendom (1991), een groot boek van 936 blz. over het christendom (1994). Het duurde tien jaar voordat het derde deel verscheen van deze laatste grote trilogie: einde 2004 verscheen het grote deel over de islam, 891 bladzijden.

Küng is een gemakkelijk en vlot schrijver. Hij heeft binnen de universiteit van Tübingen en daarbuiten een behoorlijk netwerk van geleerde vrienden, die onderdelen nalezen en suggesties voor verbeteringen geven. Op deze manier kon hij naast een groot aantal andere publicaties en lezingen zo'n kolossaal project voltooien.

De methode Küng: paradigma's

In de grote trilogie die sinds 1991 verschenen is, volgt Küng steeds dezelfde methode. De drie religies worden verdeeld in zes perioden, die ieder een andere verschijningsvorm (paradigma) van de betreffende religie laten zien. Volgens Küng ontstaan religies in een bepaalde context, krijgen ze een basistekst ('heilige schrift') en basiselementen die constant blijven, de gehele geschiedenis door. Maar na enige tijd komt zo'n religie dan in een heel nieuwe historische periode, verandert grondig, alhoewel de eerste vorm natuurlijk niet afgeschaft wordt, maar wel opgenomen in of veranderd binnen een geheel aan de nieuwere tijden en noden aangepaste vorm. Met jodendom, christendom en islam is er steeds vijf keer zo'n grondige verandering of aanpassing van de religie geweest, zodat ze alle drie zes verschijningsvormen hebben. In de latere periodes blijven de vroegere verschijningsvormen nog wel steeds doorspelen, zodat we dan allerlei nieuwe mengvormen van de ene religie kunnen krijgen.

Op deze manier zijn de drie religies zeer soepele mechanismen of instituties, die op verschillende mensen een aantrekkingskracht kunnen uitoefenen, omdat ze nu eenmaal ook op nogal verschillende wijze beoefend en aangehangen kunnen worden.

Hieronder is een zeer gesimplificeerd schema ontwikkelingen in de drie religies staan afgedrukt, waarin de hoofdlijnen van de aangegeven.

| Jodendom | Christendom | Islam |
|--|--|--|
| 2000-1000 v Chr Woestijnreligie | Vroegchristelijke: Apocalyptisch | Vroege Moslim gemeenschap |
| 1000-556 v Chr. Koninkrijk met tempels, profeten | Vroege kerk: hellenistisch- Byzantijnse rijk met eenheid van rijk en religie | 661-750 Arabische rijk. Eenheid rijk en religie |
| Na Babylonische ballingschap: 538 v Chr-2 ^e eeuw na Chr. | Middeleeuwse Rooms-katholieke kerk | 750-1258 Islam als wereldreligie |
| Middeleeuwse ontwikkeling: Rabbijnen en synagoge | Reformatie: protestantisme | 1250-1600: bloei van ulama en soefis |
| 1750-1940: Assimilatie | Verlichting Moderniteit | 1600-1950: Neergang van islam als politieke macht; Modernisering |
| 1948-nu een Postmodern Jodendom? | Na Vaticanum II: oecumenisch christendom? | 1950-nu: Postmodern? |



Typisch voor de behandeling van Küng is, dat hij steeds weer dit proces van aanslibbing, langzame groei van de grote religies in de hele wereldgeschiedenis op een kritische manier blijft volgen. Hij stelt er van binnenuit, voorzover dat mogelijk is, allerlei vragen aan. Maar ook stelt hij nogal wat kritische vragen aan de diverse verschijningsvormen van deze religies vanuit zijn eigen moderne en liberale christendom eind-20^e eeuw. Daarbij valt op dat hij het christendom zeker niet uitsluit van kritische vragen en opmerkingen zoals blijkt uit de bijdrage van Prof. Dr. Bünyamin Duran in dit nummer. Het grote voordeel van de methode van Küng is, dat wij de godsdiensten niet zien als statische eenheden, waar alles voor eens en altijd is bepaald. Godsdiensten zijn levende organismen, die zich steeds vernieuwen. Dialoog tussen religies is dan

ook heel vaak selectief: beide partners identificeren zich maar zeer gedeeltelijk met hun eigen religie, ook al willen ze best loyaal zijn aan de basis-intenties van hun religies.

Naast een grote nadruk op de nuances die er bij de bestudering van de religies nodig is, plaatst Küng vele kritische opmerkingen. Hij deinst daarbij niet terug voor heilige huisjes. Hij is niet voor niets de man geweest die zo'n fel boek tegen de onfeilbaarheid van de paus heeft geschreven.

Stichting Weltethos 1995

In 1893 vond voor de internationale dialoog tussen religies een belangrijke bijeenkomst plaats. In Chicago werd toen een 'Wereldparlement der Religies' gehouden. Dit was zeker geen democratisch gekozen instelling, maar een groep, bijeengekomen op uitnodiging van de liberale predikant Charles C. Bonney. Dit gebeurde in het kader van allerlei festiviteiten, ter gelegenheid van de World Columbian Exposition, een soort Wereldtentoonstelling die in dat jaar in Chicago gehouden werd. Vertegenwoordigers

van alle grote religies kwamen er bijeen om over wereldproblemen te spreken. Nogal wat uitgenodigden lieten het overigens afweten omdat ze niet overtuigd waren van het nut, of omdat ze andere religies niet als hun gelijken wilden laten meespreken. Achteraf zei ook dominee Bonney dat hij de vertegenwoordigers van de religies had uitgenodigd in de hoop dat 'ze overtuigd zouden worden van de superioriteit van het christendom.'

In 1988 begonnen enkele monniken van de hindoeïstische Vivekananda orde, die propaganda werk deden in Chicago, al met voorbereidingen voor een herinneringsconferentie in 1993. Hans Küng was bij die bijeenkomst in 1993 een belangrijke deelnemer. Hij was de grote voortrekker voor een *Declaration of Global Ethic*, een verklaring voor een ethische basis voor wereldvrede, die uiteindelijk door 216 van de 250 deelnemers werd ondertekend. De term Wereldethos kwam al voor als titel van een klein boek van Küng uit 1990.

Financiële basis voor de verdere uitbouw van een Stichting Weltethos werd gegeven door Graaf K.K. Von der Groeben. In 1995 startte Küng, aan de vooravond van zijn pensionering of emeritaat als hoogleraar, de stichting Wereldethos, die als motto meekreeg, wat ook in alle latere boeken van Küng te vinden is:

De godsdienstige situatie van onze tijd

Geen vrede onder de volkeren

zonder vrede tussen de religies.

Geen vrede tussen de religies

zonder een dialoog van de religies.

Geen dialoog tussen de religies zonder een kritisch en grondig fundamenteel onderzoek binnen de religies.

Dit onderzoek gebeurt door een kleine staf, waaronder vooral Küngs opvolger in Tübingen Karl-Josef Kuschel. De activiteiten gebeuren door het uitgeven van boeken, lezingen, een reizende tentoonstelling vooral in Zwitserland, Duitsland, Oostenrijk, ook in Engeland en Amerika, het maken van tv-programma's en dergelijke.

De stichting heeft ook een klein kantoor in Berlijn, waar Martin Bauschke actief is, die onder meer een prachtig boek over *Jesus im Koran* schreef (Köln: Böhlau, 2001, 210 blz.).

Hieronder willen wij vooral aandacht geven aan dit laatste grote boek van Hans

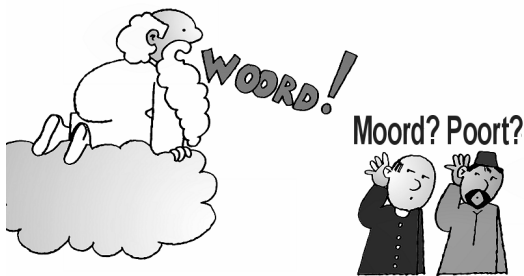
Küng, *Der Islam: Geschichte, Gegenwart, Zukunft* München/Zürich: Piper, 2004, 891 blz..

Vragen aan moslims en christenen

De oer-islam loopt van de prediking van Mohammed tot en met de periode van de vier kaliefen na hem, dus tot de dood van Ali in

660. In Küngs beschrijving hiervan vinden we duidelijk de stijl terug van zijn belangrijkste raadgever Prof. Joseph van Ess, kenner van de religieuze discussies in de eerste eeuwen van de Islam. Maar ook vinden we heel sterk de katholieke theoloog die vragen stelt aan de islam en aan zichzelf. De islam is voor Küng immers niet iets wat alleen moslims maar uit moeten zoeken, maar tevens een uitdaging voor hem zelf. Zo stelt hij op blz. 110-112 de vraag of christenen de Koran als Gods woord kunnen beschouwen? Het gaat hier eerder om een precisering van de vraagstelling dan echt om het antwoord. Eerder om een fase in de dialoog dan om een definitieve uitkomst. Daarom begint Küng dan ook met het beroemde artikel van Wilfred Cantwell Smith uit 1963, waarin deze stelt dat het niet gaat om iets dood wat ergens ligt, een soort schat in een kluis, maar om een nu klinkend woord. En dan kan de Koran net als de Bijbel gehoord worden door mensen als een werkelijke openbaring, maar ook misbruikt worden als legitimering van onrecht, vandalisme of zelfs terreur.

Het



hangt dus af van de gebruiker of Koran en Bijbel woord van God 'zijn' of juist niet. Dat is de eerste fase in dit debat.

In een tweede fase van de discussie krijgen we de oude vooroordelen in de westerse cultuur tegen Mohammed en de Koran. Daartegenover citeert Küng de 19^e eeuwse theoloog Johann Adam Müller, die in 1830 al schreef: "Al diegenen die beweren dat Mohammed een profeet en bedrieger is, moeten dan nog maar eens uitleggen waarom we dan toch zo'n originele vroomheid, ontroerende godsvrucht en een heel eigen religieuze poëzie kunnen zien in de Koran. .. Vele miljoenen mensen voeden zich dagelijks geestelijk uit de Koran en bouwen daarop een respectabel en ethisch verantwoord leven en wij kunnen niet geloven dat zij uit een lege put scheppen." (111).

In een derde fase van dit debat komt dan ineens weer een heel ander vraagstuk: mogen wij als christenen die vraag wel stellen? Moeten we niet zeggen dat we aan de Bijbel genoeg hebben? Dat we daarbuiten niets hoeven of zelfs mogen zoeken? Daarop verwijst Küng naar een uitspraak van Paus Clemens XI uit 1713 die de stelling heeft afgewezen dat er "buiten de kerk absoluut geen genade te verkrijgen is". Maar hij eindigt dan toch weer met een vraag: Wat betekent het dat God openbaart? Ontvangen wij dan

letterlijk de woorden, woord voor woord als bij een dictee? Of moeten wij openbaring toch op een andere manier opvatten?

Bij de vraag naar Mohammed als profeet, ook voor christenen, gaat het bij Küng ook heel sterk om de inhoud van het begrip profeet. Die is in jodendom en christendom nogal afhankelijk geweest van de tijd. In de brieven van Paulus komt herhaaldelijk de 'gave der profetie' voor. Hierbij gaat het dan allereerst om nadere duiding van de boodschap van Jezus, om beslissingen over de concrete vragen van die tijd en ook wel om voorspellingen voor de korte termijn. In het vroege christendom was er rond 190 na Chr. de veroordeelde ketterij van Montanus, die beweerde dat hij een profeet was die de volle openbaring bracht, een noodzakelijke aanvulling op de leer van Jezus. De meerderheid der christenen accepteerde dit niet. Het Montanisme veroorzaakte nogal wat discussies en problemen. Het werd algemeen veroordeeld en sindsdien is het binnen het christendom bijna taboe om over profeten en profetisme te spreken. Hier zal dus ook nog heel wat werk gedaan moeten worden. (167-169)

Küngs oer-Islam (610-660)

Over de periode van de vier eerste kaliefen vinden we nogal radicale interpretaties bij Küng. Hij ziet de uitbreiding van het

islamitische rijk, vooral onder kalief Omar (634-644), als een uitbreiding van de islamitische staat, niet van de religie. Deze islamitische staat omvatte een kolossaal gebied, dat geregeerd werd door een moslim militaire kaste, die vooral over niet-moslims regeerde. Er werd een soort apartheidsregime ingesteld: niet-moslims zijn vrij, worden getolereerd, maar zijn wel tweederangs burgers, omdat ze extra verplichtingen en minder rechten hebben. Dit zal doorklinken in de latere islamitische fasen, wanneer er geheel andere staatsstructuren zullen komen (223-225).



Het Arabische rijk (660-750)

Deze periode ziet Küng als een pendant van het Byzantijnse rijk, waarin het christendom staatsgodsdienst was.

Bij beide was er soms stevige staatsinmenging in de religie door vorsten die zich intens ermee bemoeiden, terwijl anderen juist meer afstand hielden van de religie. Deze periode heeft geleid tot de definitieve breuk tussen christendom en islam.

Van de kant van het dominerende christendom, dat der Byzantijnen, werd de

scheiding met de Arabieren door Johannes van Damascus ook definitief op theologisch gebied vastgelegd. Door hun formidabele veroveringen hebben de moslims ook het zuiden van de Middellandse Zee afgescheiden van Europa, zodat het zwaartepunt binnen Europa van het zuiden (Rome) definitief naar meer noordelijke landen verschoof. Mohammed heeft zo Karel de Grote en de bloei van het Frankische rijk mogelijk gemaakt, zegt Küng in navolging van Henri Pirenne.



In de 20^e eeuw hebben heel wat Arabieren heimwee gehad naar dit grote Arabische rijk, toen de Arabische wereld eenmaal ‘bevrijd’ was van de overheersing door het Turkse Ottomaanse rijk. Er is een pan-arabische

beweging geweest, die geprobeerd heeft van Syrië, Egypte en Libye een politieke en economische unie te maken. Dat was vooral in de jaren 1960, vóór de tijd van de herleving van de islam.

De islam als een wereldreligie (750-1250)

In een turbulente gezagswisseling in de periode 747-750 werd het gezag binnen de nog jonge islamitische gemeenschap overgenomen door de dynastie der Abbassieden. Deze omwenteling heet *dawla*, letterlijk ‘wende’ of revolutie, ommekeer, maar in het latere Arabisch ook synoniem voor ‘politieke heerschappij’, vooral ook in de slogan dat de islam godsdienst én staat(svorm) tegelijk is: *dīn wa dawla*. De hoofdstad werd verplaatst van Damascus naar Bagdad. Arabisch bleef de taal van de islamitische religie en cultuur, maar Bagdad werd wel het centrum van een multi-ethnische maatschappij. Naast de Arabieren waren het vooral de Perziërs die de vorm van de islam verder bepaalden. Vanaf 1200 kwam daar ook meer en meer Turkse invloed bij. Overigens was de grote bloei van het kalifaat van Bagdad slechts realiteit tussen 750-950. In het tweede deel van de tiende eeuw ontstonden er al min of meer onafhankelijke sultanaten, waardoor een versplintering van de islamitische wereld plaatsvond. De functie van het Arabisch in deze pluriforme

islamitische wereld wordt door Küng vergeleken met die van het Latijn in het westerse christendom (319).

In deze periode zien we de uitbouw van het islamitische systeem van plichtenleer via de uitbouw van de profetische overlevering, de *hadīth*. Hier lezen we dan één van de vele *Rückfragen* die het gesprek met de islam in het boek levend houden. Küng vraagt zich af in hoeverre die grote aantallen uitspraken ook echt zijn. Zoals vele christenen nog steeds geloven dat de Bijbel in zijn geheel letterlijk is geopenbaard, zonder beïnvloed te worden door allerlei wetenschappelijke ontwikkelingen, zo geloven veel moslims in de *hadīth* zonder aan de echtheid ervan te twijfelen (333).

Rond 1900 begon er in de islamitische wereld een groot debat, of met het afschudden van het koloniale juk in zoveel gebieden de islam een nieuwe eenheid zou moeten scheppen, Panislamisme dus. Daartegenover stond de wens van nieuwe nationale eenheden. Uiteindelijk bleek dat het nationalisme toch sterker was dan de islamitische eenheid.

Geleerden en mystieke leiders (1250-1600)

Nadat het kalifaat van Bagdad in 1258 met de vernietiging van de stad door de Mongolen was opgehouden, kwamen er verschillende nieuwe centra voor de islamitische gemeenschap: het Mamloekenrijk van Egypte

(1260-1517), het Moghoelrijk van India (1200-1750), het Safavidenrijk van Perzië/Iran (1501-1722). Aan het Ottomaanse Rijk als belangrijkste centrum van de islamitische wereld in de periode 1300-1900 wordt, net als aan die andere ontwikkelingen, maar weinig aandacht gegeven. Zij komen op blz. 485-495 wel erg kort ter sprake. Küng benadrukt het uiteenvallen van de islam als een politieke eenheid en ziet dan de wetgeleerden (*oelamâ*), met de leiders van de mystieke bewegingen (*soefis*) als de verdere dragers van de islam.

In het vergelijkende perspectief waarin deze visie op de islam is geschreven, betreft Küng hier het jodendom in de beschouwing. Na de ondergang van de joodse staat, de vernietiging van de 2^e tempel in 70 en de definitieve vernietiging van Jerusalem in 135 zou het jodendom niet kunnen zijn voortgezet zonder de rabbijnen. Via de synagogen en de codificering van de bijbel-interpretaties in de Talmoed, werden de rabbijnen de basis van het middeleeuwse jodendom. Op diezelfde manier werden de islamitische wetgeleerden, de *oelamâ* de ruggegraat van de middeleeuwse islam. Natuurlijk stelt hij hier ook kritische vragen. De individualist Küng, die zelf met zijn kerkelijke leiding in een problematische relatie is verzeild geraakt, vraagt zich af of het wel zo'n goed idee was om als principe voor de waarheid het beginsel

van de consensus der wetgeleerden op de voorgrond te stellen. Hij erkent, dat het idee van gemeenschap in de gehele islamitische geschiedenis belangrijk is geweest, maar in de oer-islam gaat het dan meer om de moslims tegenover de andere religieuze gemeenschappen. Bij de consensus der geleerden (de *idjmâ*) gaat het ook om een afzetten tegen ketterijen. Dan wordt het bepalend wie zich aan de gewoonte (*soenna*) van de profeet vasthoudt. Staat dan het systeem niet teveel voorop en niet het eigenlijke doel ervan: de gerechtigheid, of liever nog de liefde als maat voor het menselijke leven? (395-397)

De ontwikkelingen op het gebied van de mystiek en de rationele verwoording van het geloof, zoals die in deze periode zijn uitgebouwd, zullen in dit nummer apart worden besproken door Sajidah Abdus Sattar en Greetje Heemskerk.

De neergang van de islam, (1600-1950)

In het moderne debat in Nederland stond de laatste tijd de vraag centraal of de islam (of bijvoorbeeld meer specifiek EU kandidaat Turkije) wel bij de westerse, Europese wereld hoort 'omdat zij de verlichting niet hebben meegemaakt'. Anderzijds is er de vraag naar de stagnatie in de islamitische wereld. Is de islam als godsdienst daar schuldig aan? Vanuit zijn eigen model van paradigma's

geeft Küng dan een basis-hypothese: 'de' islam is er niet schuldig aan. Maar het probleem is wel dat ieder paradigma, of concrete verschijningsvorm van een godsdienst, alleen werkt voor de periode zelf. Daarna moet de religie zich vernieuwen, een nieuw paradigma creëren, in continuïteit met de vorige, maar toch stevig vernieuwend. Dat missen we voor de periode 1600-1900. Toen konden volgens de Tunesiër Abdelwahab Meddeb de toonaangevende moslim-denkers, van Abdel Wahhâb in de 18^e tot Rasjied Rida, Abul A'la Maududi en Sayyid Qutb in de 20^e eeuw, geen ander paradigma bedenken dan dat van het fundamentalisme, terugkeer tot een geïdealiseerde oer-islam. Vereeuwiging van een paradigma leidt altijd tot problemen. Juist goed geïstitutionaliseerde religies kunnen aan religieuze paradigma's een (te) hoge overlevingskans geven, wat zowel in de islam als binnen het christendom tot spirituele improductiviteit kan leiden (480).

De moderne tijd (1950 tot nu)

Voor de nieuwe tijd ziet Küng in samenhang met de vijf paradigma's die hij heeft beschreven ook vijf mogelijke keuzes.

Allereerst zijn er aanhangers van het *Panislamisme*. Dat werd gepropageerd door de laatste grote Ottomaanse heerser Abdul Hamid II (1876-1909) en zou nu naar voren moeten komen in een strak geregisseerde

coalitie van de islamitische landen, bijvoorbeeld door nauwe en hartelijke samenwerking in de OIC, de Organisatie van de Islamitische Conferentie.

Dan zijn er de *Panarabisten*, waarvan tot in de jaren 1980 Libië nog een voorstander was toen in 1984 nog korte tijd een unie tussen Marokko en Libië tot stand kwam. Vooral in de Arabische wereld zijn er nog steeds velen die de niet-Arabieren toch maar als halve moslims beschouwen (zoals overigens ten dele ook in dit boek door Küng gebeurt: het grootste moslim-land, Indonesië, met alleen al evenzoveel moslims als de hele Arabische wereld, wordt nauwelijks vermeld).

Islamitische *fundamentalisme*, een gedroomde terugkeer naar de oer-islam vindt nog steeds aanhang bij de Wahhabieten, maar ook de al-Qaida islamisten moet men hiertoe rekenen.

Tot de val van het communisme in 1990 waren er een aantal landen waar op een of andere manier een combinatie van *islam en socialisme* werd voorgestaan. Deze socialisten waren het ook deels die Khomeini in 1979 aan de macht hebben geholpen.

Kemal Atatürk was vanaf 1923 de grote voorstander van een *radicale secularisatie* in de islamitische wereld, als een moderniseringsmodel. Dit model moest in de

loop van de 20^e eeuw ook in Turkije steeds meer worden bijgeschaafd. In een nog steeds veranderende wereld mogen wij verwachten dat er toch wel een radicaal nieuw paradigma voor de toekomstige islam zal ontstaan.

Sterke Punten van het Model Küng

Jodendom, christendom en islam zijn grote tradities, die gebaseerd zijn op een heilige schrift als basisdocument. Hierop zijn in de loop der geschiedenis steeds weer nieuwe interpretaties en aanpassingen aan nieuwe omstandigheden gebouwd. Zij zijn vaak in interactie met elkaar geweest. Ze worden in dit grote werk steeds weer met hun blijvende ontwikkelingen en met elkaar in confrontatie gebracht. Enerzijds vinden we in dit derde deel over de islam veel terug wat we ook in de grote handboeken over de islam kunnen vinden: internationaal bijvoorbeeld in de drie delen van Hodgson, *The Venture of Islam* of Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies*, voor het Nederlandse taalgebied in het steeds weer herdrukte boek van Jacques Waardenburg en anderen, *Islam, Norm, ideaal en werkelijkheid*, of Henk Driesen's *In het huis van de Islam*. Het boek van Küng herneemt wel heel veel van die grote encyclopedische visies op de islam, maar biedt iedere bladzijde een aantal kritische vragen en confrontaties met het moderne westerse christendom. Küng wil niet een

neutrale objectieve kennismaking met de islam, maar wil een breed gesprek voorbereiden. Hieruit hebben wij in de uiteenzetting hierboven alleen nog maar de belangrijkste punten uit de historische overzichten aangeraakt.

In de slothoofdstukken komen nog een aantal thematische vragen ter sprake zoals het gesprek over Jezus (588-604) en over God en triniteit (604-619), maar ook over praktische zaken als het tonen van religieuze identiteit via kleding (de sluier! 735-740) of de wenselijkheid van moskeegebouwen en de mogelijkheid van de oproep tot het gebed. Wat dat laatste betreft wordt er ook meteen een genuanceerde analyse gegeven: de klokken van christelijke kerken dienden niet alleen voor strikt religieus kerkelijk gebruik, maar kennen ook speciale codes voor gevaar (brand, storm) of voor feestelijke gebeurtenissen. De islamitische oproep tot het gebed is een specifieke oproep die zelf ook alleen maar als gebedstekst kan worden gehoord (757). Het gehele werk is een heel brede en soms adembenemend volledige encyclopedie van allerlei contact, conflict- en ontmoetingspunten tussen jodendom, christendom en islam. Wezen van het paradigma-model is immers de visie dat de grote religies steeds weer in staat zijn tot het creëren van een nieuw model waarin oudere vormen worden hernomen.

Zwakke punten van het Model Küng

De werkwijze van Hans Küng blijft heel sterk een zaak van de deskundigen onder elkaar in gesprek, of zelfs van de eenzame kamergeleerde. Binnen de christelijke kerken heeft Küng's aanpak uiteindelijk ook geleid tot een overeenkomst tussen de Lutherse Wereldbond en het Vaticaan in 1999. Maar dan? Konden Duitse katholieken en lutheranen dan ook samen avondmaal of eucharistie vieren? Ze hadden immers elkaars doop erkend en nu ook het belangrijkste geschilpunt over de leer in gezamenlijk overleg tot overeenstemming gebracht. Maar toen bleken er toch weer andere punten van verschil te zijn. De katholieken erkenden immers de lutherse bedienaars niet. Na die belangrijke overeenkomst van 1999 gebeurde er in feite dus helemaal niets. De organisaties blijven gescheiden, de paus waarschuwde zelfs voor te nauwe aansluiting en gezamenlijke erediensten met als hoogtepunt avondmaal of eucharistie waren al helemaal uitgesloten. Toen werd ineens ook een punt als de lutherse wijding van vrouwen als nieuw breekpunt genomen (geen echt geloofspunt voor de katholieken maar wel iets waar geen uitweg voor is tot nu toe). Een grote teleurstelling voor het binnen-christelijke dialoogmodel en een stevige waarschuwing ook voor de interreligieuze dialoog. We moeten echt niet teveel verwachten van

deelovereenkomsten tussen de leidende figuren van de religies. Zelfs als op uiterst wezenlijke punten overeenkomsten worden afgesproken, gaan de religieuze organisaties toch nog gewoon hun eigen weg.

Dan is er ook nog het punt dat het hele project Küng toch vooral een binnen-christelijke zaak is. Bij de grote lijst van namen van personen die worden bedankt in het Islamdeel, blz. 889-891 komt geen enkele moslim met naam en toenaam voor. Het is toch een eenzijdige liefdesverklaring, zij het gepeperd met heel wat kritiek en wensen. Dit versterkt toch wel het bezwaar dat nogal wat moslims maken, dat de toenaderingen tot dialoog vanuit christelijke zijde ook wel een teken van zwakte zijn. Nu er binnenshuis zoveel problemen zijn, de kerken in Europa leger

worden, zoeken de christenen een alliantie met groeperingen die minder onder de secularisatie, verzwakking van het geloof en aantasting van de traditionele religieuze waarden te lijden hebben.

Dit alles neemt niet weg dat wij in dit boek een formidabele uiteenzetting hebben gekregen van de vele punten van contact én verschil tussen moslims en christenen. Als het boek er alleen maar toe zou bijdragen dat christenen hun eigen religie meer in verband zouden brengen met die van joden en moslims, zou al een belangrijk doel bereikt zijn.



Hans Küng over het jodendom

Marcel Poorthuis

Küngs probleem

Min of meer gedwongen door de aanvaring met het leergezag is Hans Küng zich gaan bezighouden met de interreligieuze dialoog, hetgeen zonder meer een horizonverbreding is geweest vergeleken met de vroegere publicaties. Die publicaties concentreerden zich op zaken als kerk-zijn, onfeilbaarheid, christelijke identiteit, maar hadden zich niet serieus rekenschap gegeven van het bestaan van andere religies als *actuele* werkelijkheid in Europa en in de wereld. Nu kan het voor een progressief theoloog een verwarrende ervaring zijn om grondig kennis te maken met een andere religie, in dit geval het jodendom. Wat doet deze theoloog als hij net de knellende banden van een ‘wettisch’ christendom en dito leergezag heeft bekritiseerd en hij een grote liefde voor de Wet aantreft in het jodendom? De theoloog zal de overtuiging van het jodendom recht willen doen en niet in een massieve kritiek van de Wet willen vervallen, waarmee het christendom al eeuwen het jodendom heeft misverstaan. Maar tegelijkertijd zit hij met zijn eigen geschiedenis. Is de herontdekking

van het jodendom een bevestiging van zijn eigen moeizame ervaringen, of noopt het hem om zijn eigen traditie, inclusief die van de jood Jezus van Nazaret en diens omgang met de Wet “waaraan geen tittel of jota zal veranderen” opnieuw te bezien? Komt zelfs Paulus in een nieuw licht te staan als die zich bekent als een leerling van Farizeeërs?

Specifieke benadering

Dit voorbeeld geeft al aan dat de dialoog met andere godsdiensten geen eenvoudige zaak is. Eerste voorwaarde is een grondige kennis van

het jodendom, niet alleen als achtergrond van het Nieuwe Testament maar veeleer zoals het jodendom zichzelf verstaat. En dan niet alleen als een grootheid in het



verleden, maar als levende traditie, als volk tot op de dag van vandaag inclusief het leven in de staat Israël.

Dit alles is echter nog niet genoeg om het project van Küng mee te omschrijven. Want het jodendom beschrijven is het werk van de godsdienstwetenschap, niet specifiek van een katholiek theoloog. De godsdienstwetenschapper zal proberen zijn eigen perspectief zoveel mogelijk buiten beschouwing te laten om aldus een 'objectieve' weergave van het jodendom te bieden.

Een andere mogelijkheid is om joodse auteurs over het jodendom te lezen die zeker met meer gevoel voor de 'binnenkant' van hun religie zullen schrijven. Hoe loffelijk dit streven naar objectiviteit of naar 'jodendom van binnenuit' ook is, vooral gezien de eeuwenlange christelijke neiging om het jodendom karikaturaal voor te stellen, we zouden hiermee het project van Küng nog steeds miskennen. Küng zal verder willen gaan dan alleen een objectieve weergave van het jodendom of ook een jodendom van binnenuit. Als christelijke theoloog zal hij willen aangeven welke vragen het jodendom in al zijn historische en religieuze gestalten aan het christendom stelt! Het betekent tevens dat Küng zich een heel aantal vragen zal stellen die het jodendom zichzelf niet op die wijze zal stellen. En het moet gezegd: dat is zeker het geval en moed kan Küng niet worden ontzegd.

Zes paradigma's

Hij begint met het jodendom in zes paradigma's te beschrijven. Dit is iets dat in orthodox-joodse kring zelden wordt gedaan.

Het eerste paradigma van de stamreligie (Mozes) wordt opgevolgd door de tijd van de koningen, vanaf David, waarna de theocratische tendens onder Nehemia en Ezra volgt. Het vierde paradigma begint na de val van de tempel in het jaar 70 CE en concentreert zich op de synagoge, de hele Middeleeuwen door, tot aan het begin van de Emancipatie (Mendelssohn). Vraagstukken van assimilatie, integratie en zionisme worden dan acuut, maar worden weer in een geheel ander perspectief gesteld door het zesde en laatste paradigma van na de Sjoah en de oprichting van de staat Israël.

De achterliggende idee van deze paradigma's is dat we het jodendom niet moeten begrijpen als een onveranderlijke entiteit door heel de geschiedenis heen, maar dat we telkens moeten letten op het paradigma waarin het verkeert. Tegelijkertijd wordt korte metten gemaakt met de christelijke neiging om het jodendom louter in het verleden te situeren. De gedachte dat het jodendom na Christus geen religieus bestaansrecht meer zou hebben (substitutietheologie) wordt al helemaal naar de rommelzolder verwezen. Uitgangspunt van heel deze onderneming is dat alle religies dienen samen te werken om tot een ethiek

voor de aarde te komen. Om een bekende uitdrukking van de joodse denker Heschel te hernemen: “geen enkele religie is een eiland”. Tendensen van fundamentalistische aard om de eigen religie als geheel zelfvoorzienend voor te stellen zijn heden ten dage niet langer houdbaar. Een dergelijke tendens heeft zich in het jodendom begrijpelijkerwijs ontwikkeld als verweer tegen de christelijke claim dat het jodendom het christelijke heil van node had.

Wereldethos nodig

De wereld heeft een mede door de religies gezamenlijk gedragen wereldethos nodig. Dat kan alleen lukken als religies erkennen dat zij voor verwante vragen staan ten aanzien van de moderne maatschappij, dat zij in elk geval niet met elkaar de strijd aanbinden, maar willen werken aan een vrede voor allen en met allen. Daarvoor is een grondige diagnose van het verleden van het christendom met het jodendom nodig, want zonder helderheid daarover kan de toekomst niet vrij tegemoet getreden worden (deel 1 van dit boek). Dan volgt een plaatsbepaling van het heden: waar staan we als christenen tegenover het jodendom en wat zijn de uitdagingen? (deel 2). En waar het allemaal om draait: wat zijn de mogelijkheden voor de toekomst? (deel 3).

Universeel en/of particulier?

Te beginnen bij Abraham constateert Küng een versmalling van het universele perspectief

van de mensheid als kinderen van Abraham tot het een exclusief voorrecht van Israël.

Toch blijken jodendom, christendom en islam ook universele noties bewaard te hebben die hen aan elkaar binden in plaats van verdelen. Niettemin blijkt het juist de etnische basis van het jodendom te zijn waarin universele outlook en particulier volksbestaan samengaan, die de basis vormt van de andere twee religies: christendom en islam. Adam en Noach, vaders van de mensheid, behoren evenzeer tot de boodschap van het jodendom als de ervaring van de bevrijding uit de slavernij die het joodse volk betrof, evenals de verbondsluiting op de Sinai.

Welke kernboodschap?

Wat is de kernboodschap: het geloof in de onzichtbare God (Abraham), de bevrijding uit slavernij of het ontvangen van de geboden in nieuwe gebondenheid, maar dan aan God en aan de ethiek? Of, kritischer, is het samenvallen van monotheïsme en patriarchaat misschien de basis voor geweld in alle drie religies, op de eerste plaats tegen vrouwen?

Dat punt raakt Küng even aan en werkt het verder uit als hij de joods-feministische Judith Plaskov bijvalt. Een nieuwe religieuze gemeenschap zal mannen en vrouwen in gelijkheid moeten omvatten, zegt de katholieke Küng de joodse Plaskov na. Het is

de vraag welke van de twee religies hiermee verder is opgeschoten.

Als de bijbelse figuren als concepten worden gezien voor bepaalde vormen van ethisch en religieus universalisme, leidt dat tot kritische en vruchtbare vragen. Christenen kunnen vragen: is het universalisme van Noach niet de basis voor het particuliere verbond met Israël? En is de belofte aan Ismaël niet weggeschreven uit de geschiedenis, zouden moslims kunnen vragen. Beslist origineel is het dat Küng verder gaat dan deze typologie en erop wijst dat ook de figuur van Mozes niet alleen tot het jodendom behoort, maar centraal is in zowel christendom als islam en wel als model-Godsman voor Christus en als modelwetgever voor Mohammed! Invloed over en weer in de visie op Mozes is bovendien veelvuldig aanwijsbaar.

De (on)mogelijkheid van kritiek

Al vragen stellend op deze kritische wijze wandelt Küng door de zes genoemde paradigma's van het jodendom. Ongetwijfeld is bij elk van de historische gebieden kritiek mogelijk op de weergaven van de feiten, maar dat is niet het punt waar het om gaat. Vraag is veeleer of gelovigen uit andere religies, joden op de eerste plaats, zich uitgenodigd voelen om mee te bouwen aan dat wereldethos. Gaat er toch niet teveel dreiging uit van een

christelijke theoloog die kritische vragen stelt aan het jodendom? Küng bespreekt een heel aantal joodse denkers, van de orthodoxe Soloveichik met zijn nadruk op de *halacha* (de Wet) en afwezigheid van enig messianisme, tot Heschel, de strijder voor mensenrechten. Maar in het licht van de vraag hoe je kritisch kunt omgaan met het jodendom is veeleer de fictieve dialoog die Küng opvoert tussen twee joden, de een fundamentalist (F), de ander seculier (S), instructief.

Fictieve 'dialoog'

F: "Jullie progressieven zijn niet langer joden. Jullie hebben alle religieuze elementen verwaarloosd door je aan te passen aan de moderne wereld. Jullie hebben een jodendom zonder religieus centrum: geloof in God en de uitverkiezing van Israël – een geloof dat duizenden jaren oud is".

S: "Maar jullie zelfingenomen vromen, jullie zijn nauwelijks menselijk meer. Jullie zijn volkomen geïsoleerd van de wereld en de mensheid en jullie fixeren je maar op je geloof en je wetten. Jullie jodendom is blind voor de werkelijkheid en jullie verliezen de sympathie van andere mensen".

F: "Zie je niet dat je zelf een surrogaatreligie hebt gecreëerd in plaats van de ene ware religie? Op zijn best geloof je in Israël, hoe je dat ook verstaat, meer dan in God! En als je al

iets gemeenschappelijks hebt, is dat je fixatie op de holocaust, alsof Gods geschiedenis met Zijn volk daarop neerkomt. Als de tempel zou worden herbouwd zou je er niet ingaan. Voor jou is het seculiere gedenkteken van Jad Wasjem genoeg. Voor jou is Grote Verzoendag niet meer belangrijk, maar wel Jom Hasjoa, het gedenken van de jodenvervolging. Geen verzoening met God, maar menselijke catastrofe!”

S: “Jij praat alleen maar zo omdat je niet in het heden leeft, maar in de Middeleeuwen en je hebt een schijnwereld voor jezelf geconstrueerd. Het lijkt wel alsof je in God gelooft, maar je gelooft alleen in de wet, die je jouw god maakt. Daarom ook verwerp je elk gedachte aan historische vooruitgang. Je bidt en zwaait heen en weer bij de Klaagmuur en houdt tegelijkertijd de vrouwen ervan weg. Daarom vier je zeker zo vurig Grote verzoendag, om je zonden te laten vergeven.

F: “Je basisprobleem is me duidelijk. Je ziet niets in de geschreven Torah en de mondelinge Torah heb je verlaten. Toch denk je een goede jood te zijn door je met de staat Israël en de geschiedenis te identificeren.

Je bent een slaaf van de moderniteit, ver van God in plaats van de Schepper van hemel en aarde te dienen.

Kritiek van een ‘buitenstaander’

Is dit werkelijk een dialoog tussen twee joden of schemert af en toe de progressief-christelijke theoloog door de argumenten heen? Belangrijker is de vraag welke werking deze dialoog zal hebben op de eventuele joodse lezer. Ik denk niet dat hij zich ‘van binnenuit’ uitgedaagd voelt om zijn eigen jodendom te bevragen op blokkades ten aanzien van een wereldethos. Daarvoor zijn gelovigen, denk ik, te defensief. Onlangs nog had ik een aanvaring met een joodse vriend die meende dat de binnenlandse politiek van Israël, inclusief het bezit van kernwapens, geen zaak was waarmee ik me zou moeten bezig houden (en evenmin de Verenigde Naties). Een dergelijk wantrouwen tegen de buitenwereld is misschien wel begrijpelijk voor een “volk dat alleen staat” en te vaak zelf zijn zaak heeft moeten behartigen, maar is natuurlijk niet vol te houden op deze ene wereld waarop we leven. De goed bedoelde geluiden uit protestantse kerk- en Israëlkringen in Nederland om maar geen kritiek op de politiek van Israël te uiten “omdat de kerk boter op zijn hoofd heeft”, is al evenmin van deze tijd. Het zou tot het onplezierige gevolg leiden dat in ons gesecculariseerde land iedereen over Israël zou debatteren, behalve de slinkende groep van christelijke gelovigen (die dikwijls nog het meest begrip voor Israël hebben). De

gedachte dat joden, en dan nog alleen joden die in Israël wonen, kritiek mogen hebben op de politiek aldaar leidt alleen maar tot een verdere taboeïsering die een redelijke gedachtewisseling blokkeert en zich uiteindelijk in heftige conflicten zal ontladen.

Het moet tot eer van Küng worden gezegd dat hij op creatieve wijze de patstelling doorbreekt dat een 'buitenstaander' nu eenmaal niets kritisch zou kunnen zeggen in de dialoog met andere religies. Het is juist deze 'religieuze correctheid' die de interreligieuze dialoog zo dikwijls doet ontaarden in het uitwisselen van vrome frasen en nietszeggende complimenten.

Deze fictieve dialoog leidt het derde deel in: *mogelijkheden voor de toekomst*.

Mogelijkheden voor de toekomst

Küng situeert deze vraag in het zesde paradigma dat hij ietwat modieus postmodern noemt. Wie nog weet wat die term betekent behalve de geenszins bewezen veronderstelling dat de grote religieuze verhalen 'niet meer kunnen', mag het zeggen. Maar alweer is het voordeel dat Küng expliciet het gesprek tussen christendom en jodendom situeert in het heden, niet in bronnen uit een ver verleden, hoe interessant die ook zijn. Het gaat in elk geval om een middenweg tussen totale omhelzing van de

moderniteit door het jodendom en totale verwerping (zie bovenstaande dialoog!). Dat laatste, totale verwerping van de moderne samenleving, zo zou men tegen Küng kunnen inbrengen, is zelf een moderne houding, zoals ook fundamentalisme geen regressie naar vroegere tijden is, maar een uiterst modern verschijnsel. De interpretatie van de *halacha*, de Wet, zal een formidabele uitdaging zijn voor de toekomst. Zal het jodendom er in slagen moderne vrouwen in het framework van de *halacha* te integreren? En zal men de houding van stilzwijgend negeren van de meeste joden ten aanzien van de gedragsregels kunnen overwinnen? Meer naar het christendom: Jezus' pleidooi voor een menselijke sabbat en Paulus' zaak van gelijkheid van jood en heiden dienen niet langer als wapens tegen het jodendom en de Wet te worden ingebracht, maar kunnen veeleer als dimensies van de Torah zelf worden geduid. In de actualiteit is een gezamenlijk pleidooi voor de rustdag als Gods unieke geschenk aan de mensheid heel goed denkbaar en zou als geloofwaardige bijdrage van de religies aan de samenleving kunnen worden gezien, als verzet tegen economisch nut als laatste maatstaf.

De staat Israël en de deplorabele situatie van de Palestijnen is een ander vraagstuk dat om een oplossing vraagt en waarbij de religies niet als brandstof, maar als blussers van

conflicten zouden kunnen optreden. Dat de Sjoah hierbij een factor is die altijd zal meespelen, is begrijpelijk. Gewaakt moet echter worden tegen een Holocaust-syndroom dat elk compromis met de Palestijnen onmogelijk zou maken. Christenen dienen hier een *kritische solidariteit* te betrachten. Jeruzalem, gezamenlijk gebed, God na Auschwitz, het zijn enkele van de vragen die door Küng worden opgeworpen. Uitgangspunt blijft echter telkens de drie postulaten die heel de onderneming van Küng schragen:

1. Geen overleven van de wereld zonder wereldethos
2. Geen wereldvrede zonder vrede tussen de religies
3. Geen religieuze vrede zonder religieuze dialoog.

Pertinente postulaten die niet alleen de christelijke theoloog maar theologen uit

andere godsdiensten te denken kunnen geven. Deze kritische onderneming door een christelijke theoloog zal dan ook moeten worden aangevuld door gelijksoortige pogingen van denkers uit andere religies. Het joodse antwoord zal stellig anders klinken, maar niettemin verwant, of het zal niet klinken.

Dr Marcel Poorthuis is docent interreligieuze dialoog aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht

De theoloog Hans Küng heeft een initiatief genomen om, vanuit het christendom, de interreligieuze dialoog theologisch te structureren. Hij is niet de eerste die dat probeert, maar hij heeft het ook in een tijdspanne van twintig jaar weten uit te voeren, en dat is geen sinecure. Wel moest hij zich, om praktische redenen, laten leiden door informatie die hem, gefilterd en gesorteerd, werd aangereikt door westerse deskundigen die niet tot de betreffende godsdiensten behoorden. Dat levert fragmentarische informatie van uiterlijke verschijnselen.

Een goed voorbeeld van de consequenties van Küngs methode is zijn behandeling van het soefisme. Als onderdeel van het thema 'islam' onderzoekt hij de aard en oorsprong van de islamitische mystiek. Dat is een bijzonder lastige taak, omdat het wezen van mystiek alle redeneringen en uiterlijke verschijnselen overstijgt, en ook omdat Küng geen toegang heeft gehad tot eerstehands informatie. In de betreffende 24 pagina's worstelt hij ondermeer met thema's als de relatie profeetschap en mystiek, de oorsprong van het soefisme, verschillende uitingsvormen van soefisme, de spirituele aard van koranteksten, bepaalde technische soefi-termen en een aantal soefi's en critici uit het verleden. Gezien de beperkte ruimte, zal ik hier alleen kort ingaan op de eerste drie thema's.

De relatie profeetschap en mystiek

Küng vraagt zich af of mystiek, in de zin van eenwording met God, wel

verenigbaar is met de grondslagen van de islam. Volgens hem zou een religie die gebaseerd is op profeetschap zo duidelijk uitgaan van een tegenstelling tussen God en mens, dat een eenheid van beiden onvoorstelbaar is. Dat zijn twee veronderstellingen die om een reactie vragen.



De eerste veronderstelling is dat mystiek de *eenwording* is van de mens met God. Dat vraagt om toelichting. Soefi's gaan uit van één werkelijkheid, die getypeerd wordt als de eenheid van het bestaan (*wahdat ul-wudjûd*). God is de absolute werkelijkheid en al de schepsels zijn de relatieve, steeds veranderende verschijnselen daarvan. Daarmee wordt het principe van eenheid (*tauhied*) tot het uiterste gevolgd. Maar als mystiek wordt omschreven als eenwording van de mens met God, gaat men blijkbaar uit van dualiteit, twee vergelijkbare grootheden. Dat doet God tekort. Weliswaar is God, van

de mens uit bekeken, de absoluut Andere. Maar vanuit een goddelijk standpunt beschouwd, is er in alle eeuwigheid maar één werkelijkheid en één zijn, en dat is God zelf (*al-Haqq*).

De mystieke ervaring kan wellicht beter worden omschreven als de ontdekking van die eeuwige werkelijkheid, of als *het zien (schouwen) van de absolute eenheid die er altijd was en ook altijd zal zijn*. Maar een dergelijke directe perceptie wordt pas mogelijk als de illusies en pretenties van het ego uit de weg zijn geruimd. Om dat te bereiken moet men, in volle overgave aan God, de loutering en transformatie van het geestelijk pad doormaken.

Profeet en mystiek

De tweede veronderstelling, die van een tegenstelling tussen profeetschap en mystiek, gaat voorbij aan de mystieke aard van profeetschap zelf. De profeet heeft een intieme spirituele relatie met God die veel verder gaat dan het formuleren van de geloofsleer en wetten. Geen enkele profeet zal openbaringen kunnen ontvangen zonder spirituele ontvankelijkheid of zonder mystieke aanleg. Van een tegenstelling tussen enerzijds profeetschap en openbaring en anderzijds mystiek hoeft helemaal geen sprake zijn. Bovendien mag gezegd worden dat de aanleg voor mystiek een universeel menselijk

gegeven is, met dien verstande dat een dergelijke aanleg natuurlijk wel gewekt en ontwikkeld zal moeten worden. Het is onwaarschijnlijk dat die mystiek juist bij de eerste generaties moslims afwezig zou zijn.

De vraag in hoeverre de profeet Mohammed spirituele eenheid met God ervoer, of hoe mystiek de korantekst bedoeld is, kan niet rationeel worden beantwoord. Het verstand kan nooit en te nimmer datgene bevatten dat groter en subtieler is dan zichzelf. Dat betekent ook dat analytische methoden het wezen van de mystieke ervaring niet zullen kunnen doorgronden. Het is als met de liefde; de enige manier om die te leren kennen, is het zelf te ervaren.

De oorsprong van het soefisme

Küng zoekt de oorsprong van het soefisme bij ascetische praktijken van de vroegste moslims (en wellicht christelijke monniken), op grond waarvan hij vervolgens betwijfelt of een dergelijke eenzijdige nadruk op ascese wel mystiek kan worden genoemd.

Zoals eerder bleek, heeft hij moeite om de mystieke aspecten te zien van profeetschap en kan hij ook niet aanvaarden dat de profeet Mohammed zelf de grote inspirator is van het soefisme. Vanuit die twijfel kan hij ook niet goed aanvaarden dat de Koran ondermeer een mystieke inhoud heeft.

In tegenstelling tot hun critici gaan soefi's ervan uit dat de profeet Mohammed niet alleen de wettische kant van de boodschap aan de massa heeft onderwezen, maar dat hij onder zijn volgelingen ook geselecteerde leerlingen had die hij begeleidde op het geestelijk pad. Tot die kring van spirituele intimi behoorde in elk geval 'Ali en Abu Bakr. De speciale leer en methode die dergelijke ingewijden ontvingen, zijn tot de dag van vandaag mondeling en in het geheim doorgegeven van meester op leerling, langs een lange keten van overdracht (*silsila*). Het ligt in de aard van een dergelijke esoterische methode dat die niet algemeen bekend wordt en dat anderen er geen weet van hebben. Dat verklaart misschien waarom een eeuw of zo later de soefi's uit het niets lijken te verschijnen.

Wat betreft de term 'soefi', gaat Küng er in eerste instantie van uit dat die te maken heeft met het Griekse *sophos*. Deze opvatting is gepasseerd, omdat het etymologisch onaanvaardbaar is. De meest voor de hand liggende oorsprong is ook de meest overtuigende. In het Arabisch betekent *suf* (*soef*) wol, ofwel in de ruwe vorm als schapenvacht of vilt, ofwel als draden en textiel. Maar daarmee is nog niet gezegd dat het om een wollen habijt als dat van christelijke monniken gaat. Wol was immers voor velen in droge gebieden het enige

draagbare materiaal dat voorhanden was. In de vroegste Arabische bronnen waar de term 'soefi' in voorkomt, duidt het op arme, spirituele mensen, die vrij zijn en onthecht ten aanzien van de wereld. Of christelijke monniken daarvoor model hebben gestaan is moeilijk na te gaan. Als dat wel klopt, is dat geen probleem, maar momenteel er zijn geen historische aanwijzingen voor.

Uitgaande van de universaliteit van mystiek is het niet verwonderlijk dat er, tegelijk met de uitbreiding van het moslimterritorium, contacten zijn geweest met andere spirituele tradities. Soms kan er een soort versmelting hebben plaatsgevonden, bijvoorbeeld in het geval van de 'Chadja's' uit Chorasán. Volgens de Perzische traditie hebben plaatselijke geestelijk meesters de islam als godsdienst aangenomen, maar wel met behoud van hun eigen methode van training, waarmee zij de islamitische spiritualiteit verrijkten. Küngs voorstelling van zaken, als zouden de vroegste soefi's niets meer in hun mars hebben gehad dan ascese en, vreemder nog, zich bezig hebben gehouden met gewapende strijd (*jihaad*), komt nogal karikaturaal over.

Dit brengt ons bij de kwestie van originaliteit. In tegenstelling tot dogmatiek, is mystiek moeilijk meetbaar en kan niet gemakkelijk worden ingedeeld in formele vakjes. Het is even algemeen menselijk als, bijvoorbeeld, muziek. Daar waar begaafde mensen elkaar

ontmoeten, leren zij van elkaars methodiek en praktijk. Desondanks heeft elke cultuur en elke regio een eigen kenmerkende stijl van muziek. Dat neemt niet weg dat elke spirituele school qua oorsprong, geschiedenis, vormgeving en filosofische of theologische onderbouwing anders is en uniek. Men kan niet ideeën en vormen loskoppelen van hun context zonder dat zij hun oorspronkelijke betekenis verliezen.

Verschillende vormen van soefisme

Het licht voor de hand dat de mystiek van de eerste paar generaties moslims in de loop van de tijd verdiept en verbreed werd. De verdieping betrof de methode van training, de inzichten in soefi-psychologie, het structureren van de spirituele relatie tussen meester en leerling en het reguleren van de ketens van overdracht. Van begin af aan is de relatie tussen meester en leerling heel persoonlijk geweest en vormden de leerlingen van dezelfde soefi meester een bijzondere spirituele broederschap. Het idee van formeel gestructureerde ordes is van latere datum en kan worden gezien als een reactie op verwatering en vervalsing. De faam van sommige soefi meesters veroorzaakte vaak jaloezie, en dat trok vervalsers aan. De ideologische vrijheid die soefi's voor zichzelf hadden verworven, bleek een aantrekkelijk model te zijn voor sociale drop-outs. Om in

die situatie de authenticiteit van de soefi traditie te beschermen, maakten soefi meesters hun spirituele stamboom bekend en gaven hun opvolger(s) een getuigschrift mee. Dit is de basis van de diverse soefi ordes, die zich noemen naar een inspirerende meester uit het verleden.

Ook vrouwen

Ronduit verbazend is dat Küng en de zijnen zich laten misleiden door de schijn dat alleen mannen zich met soefisme bezig houden. Hij betreurt dat er geen specifieke vrouwenordes zijn. Dat is vreemd, omdat hij elders correct heeft gesteld dat soefi's zich over het algemeen niet afzonderen van andere mensen, getrouwd zijn en deel uit blijven maken van de samenleving. Tegelijkertijd stellen zij hun verlangen naar eenwording met God, en het innerlijke werk dat daarbij hoort, centraal in hun leven. Dat is juist. Wat dat betreft doen vrouwelijke soefi's precies hetzelfde als mannelijke soefi's. Ook zij zijn 'in de wereld, maar niet van de wereld'.

Dus, afhankelijk van de culturele gebruiken en het maatschappelijk klimaat, zijn zij wel of niet zichtbaar aanwezig bij soefi-bijeenkomsten. Dat zegt verder niets over hun werkelijke deelname aan deze of gene orde. In zoverre de gescheiden kloosterorden in het katholicisme het praktische gevolg zijn van het celibaat, van de strenge hiërarchie van de

kerk en van Europese omstandigheden, is een vergelijking op dit punt nogal scheef. In de meeste klassieke soefi-ordes geldt volledige integratie van mannen en vrouwen, hoewel er uiterlijk rekening wordt gehouden met de plaatselijke normen en gebruiken. Er zijn wel degelijk beroemde vrouwelijke soefi's, zoals de algemeen geëerde Rabi'a Basri.

Kringen van leerlingen

Met betrekking tot veel van de kritische vragen van Küng, zou het verhelderend zijn geweest als hij inzicht had gehad in de diverse functies van soefi-meesters, de gelaagdheid van het soefisme en de maatschappelijke uitstraling van soefi-centra. Een belangrijke ontwikkeling in de geschiedenis was immers, dat sommige soefi meesters zo geliefd werden bij het grote publiek, dat zij hun taakstelling uitbreidden door niet alleen serieuze godzoekers te begeleiden, maar ook andere mensen te helpen bij persoonlijke problemen. Zo kon een structuur van drie 'kringen' ontstaan rond een meester: die van de meest serieuze ingewijden en novicen, die soms in het soefi-centrum woonden; andere leerlingen die bij hun gezin woonden maar wel soefi-bijeenkomsten bijwoonden; en een groter deel van de bevolking dat vertrouwen had in die meester en hem zo nu en dan om raad vroeg. Een gevolg daarvan was dat niet alle 'volgelingen' van een meester aan dezelfde

kwalitatieve eisen hoefden te voldoen. Mystiek is nooit een zaak voor de massa. In de kring van gewone mensen bleef er ruimte voor allerlei vormen van volksgeloof en een kinderlijke verering van de profeet Mohammed of van 'Ali.

Verschillende stijlen

Soefi meesters kunnen verschillen in hun aanpak en in de details van hun methode. Küng vermeldt Djunaids visie op de prioriteit van spirituele 'soberheid' over 'dronkenschap'. Een tegengestelde opvatting werd gehuldigd door Bayazied en Halladj. De stijl van soefisme in de zogenaamde 'hartlanden van de islam' blijft duidelijk binnen de regels van de sjarie'a, terwijl in de perifere gebieden wat dat betreft vaak meer vrijheid wordt genomen. Toch blijft, achter deze diversiteit van stijlen de kern van het soefisme dezelfde, natuurlijk op voorwaarde dat het om waarachtige soefi's gaat.

Soefi's en soefi's

Terecht is Küng kritisch over bepaalde schadelijke of bijgelovige praktijken, zoals losbandigheid, drugsgebruik, aanbidding van personen of graven, maar die hebben dan ook niets te maken met soefisme. Het is wel nodig om een onderscheid te maken tussen soefi's en de menselijke parasieten die hen imiteren om de ongeïnformeerde massa uit te buiten.

Wellicht is het onderscheid voor buitenstaanders niet direct duidelijk, maar een meester van het klassieke soefisme had helder aan Küng kunnen uitleggen hoe het verschil kan worden herkend.

De door soefi's zeer bewonderde Jezus heeft gezegd: "Aan de vruchten herkent men de boom." Alle goede dingen kunnen worden misbruikt, maar dat maakt het goede niet minder goed. Het spreekt vanzelf dat authentieke soefi's excessen als intimidatie, financiële of politieke exploitatie van mensen, machtsmisbruik, wonderdoenerij of manipulaties door middel van 'magie' nooit zullen goedkeuren.

Commentaar op Küngs benadering

Bij de vergelijkende studie van religie en mystiek is misinterpretatie van verschijnselen een ernstige valkuil. De bestudering van het soefisme levert nog extra problemen op vanwege de ondefinieerbaarheid van mystiek en de vele gezichten van het soefisme. Het is jammer dat Küng weinig of geen toegang heeft gehad tot eerstehands informatie, bij voorkeur van levende bronnen. De door hem

gekozen methode plaatst hem op het slappe koord van de werkelijkheid, waar hij wiebelend zijn evenwicht probeert te bewaren tussen zich vergissen of misleid worden. Zijn werk is ongetwijfeld monumentaal en waardevol voor christelijke theologen, maar of het veel effect zal hebben op andere groeperingen is erg onzeker. De diverse groepen van gelovigen kunnen zich immers niet echt in zijn werk herkennen.



Sajidah Abdus Sattar is Nederlands coördinator van de Nimatullahi Soefi orde. De orde gebruikt de daf-trom en andere soorten instrumenten bij hun bijeenkomsten om het midden tussen te grote soberheid en 'dronkenschap' te bereiken.

*In dit artikel zal ik bepaalde interpretaties van Hans Küng over Christologie proberen te behandelen. Ik zal me vooral richten op zijn beroemde boek **Christen Zijn** (Nederlandse vertaling in 1975). Ten eerste zal ik ingaan op zijn opvatting over God, en vervolgens op zijn opvatting over de drie-eenheid, menswording en het zoonschap. Hier rijst gelijk de vraag: hoe kunnen we de tekst van Hans Küng over Christologie lezen*

Methodologieën

Zoals bekend, zijn er vele klassieke, moderne en postmoderne tekstlezingmethodologieën; van de klassieke islamitische Kalaam- tot de soefi- methodologie, van moderne en postmoderne constructiemethodologie tot deconstructiemethodologie. Volgens de Kalaam-methodologie moet de lezing en de opvatting van een tekst in het licht van de rede geschieden. Hierbij is er geen tegenstelling tussen de rede en de innerlijke inhoud van een tekst. Als er bij een letterlijke lezing tegenstelling lijkt te bestaan tussen een tekst en de principes van de rede, moet men die tekst dan interpreteren in het licht van de rede

(M.Leezenberg: Islamitische filosofie. Een geschiedenis. Amsterdam, 2002)

Dezelfde methodologie kan volgens Al-Ghazali ook op het Nieuwe Testament toegepast worden. Voor hem komt men een heel eind in de richting door het Nieuwe Testament te interpreteren op

dezelfde manier als hij zelf dat met de Koran pleegt te doen. De regels daarvoor zijn: leg teksten die in overeenstemming zijn met wat redelijk is letterlijk uit. Gaan teksten echter tegen de rede in, geef dan de mystieke uitleg. (O.H.Scumann, 1975)

Volgens de deconstructiemethodologie, die door filosoof Derrida ontwikkeld werd, hebben alle teksten en doctrines een bepaalde kern, zoals God in de religie, de rede in de Kantiaanse filosofie, de economie in de Marxistische doctrine, de natie in Nazisme. Voor Derrida zijn teksten slechts retorische constructies die alleen naar zichzelf verwijzen en niet terug slaan naar een werkelijkheid of een waarheid buiten de tekst.

In tegenstelling tot de deconstructiemethodologie van Der, zal ik in dit artikel uitgaan van de eenheid en het anders-zijn van God als een centraal gegeven. Daarna zal ik proberen de tekst van Hans Küng in het perspectief van de goddelijke

eenheid en Gods anders-zijn, die grotendeels op de Kalaam en gedeeltelijk op de Soefi-methodologie gebaseerd is, lezen en interpreteren.

Küings achtergrond

In eerste instantie moeten wij naar Küings politieke en intellectuele achtergrond kijken om zijn ervaringen en zijn leer te begrijpen. In zijn jeugd werd hij met sterke politieke en filosofische stromingen geconfronteerd. Vooral Marxistische en neomarxistische ideeën vormden de heersende intellectuele stromingen. Deze hadden nieuwe benaderingen over alle religieuze en zelfs metafysische overtuigingen. In die tijd, zoals ook nu, ondergingen veel mensen de invloed van materialistische en atheïstische paradigma's. Vele wetenschappers hadden om die reden sceptische gevoelens over geloofsovertuigingen. Naast de invloed van het Marxisme was er de aanval op het geloof door de evolutieleer van Darwin en de psychologische verklaringen van Freud. In een lyrische taal schrijft Küng: "het [= Christen zijn] betekent een radicaal verzaken in onze schijnbaar atheïstische tijd aan de vele afgoden die zonder de titel van God door de mens worden aanbeden: aan alle aardse grootheden met goddelijke functies, van wie alles lijkt af te hangen, op wie hij hoopt en die hij vreest zoals niets anders in de wereld.

Waarbij het er niet toe doet of hij – nu eens monotheïst, dan weer polytheïst – zijn 'Grote God, wij loven U, prijzen uwe sterkte' zingt voor de grote god Mammon of de grote god Sex, voor de grote god Macht of voor de grote god Wetenschap, voor de grote god Natie of voor de grote god Partij". (268)

Doelgroep

Küng schreef zijn beroemde boek *Christen Zijn* in dit materialistische, agressieve en atheïstische klimaat. "Dit boek is geschreven voor allen die zich er, om welke reden dan ook, eerlijk en oprecht van op de hoogte willen stellen waarover het in het christendom eigenlijk gaat. Het is ook geschreven voor diegenen die niet geloven, maar toch ernstige vragen hebben, die geloofd hebben maar ontevreden zijn met hun ongelof. Het is dus geschreven voor christenen en atheïsten, voor gnostici en agnostici, voor piëtisten en positivisten, voor lauwe, ijverige katholieken, protestanten en orthodoxen."(13)

Geen nieuwe god

Volgens Küng is God de God van Jezus, de God van Israël en de God van de Koran. Er is geen verschil tussen de God van de Koran en de God van Jezus. In de opvatting van Küng is Zijn eenheid niet alleen in Zijn existentie, maar ook in Zijn essentie en in Zijn eigenschappen. God is de ene en enige. Deze

God is noch een natuurlijk oerprincipe, noch een metafysische werkelijkheid, noch een stomme kracht, noch een anonieme macht. Hij is de levende Schepper en God. Hij is eeuwig, maar Zijn eeuwigheid moet niet worden opgevat als platonische tijdeloosheid, maar als een machtige levende gelijktijdigheid met iedere tijd. Zijn alomtegenwoordigheid moet niet worden opgevat als onveranderende expansie in het universum, maar als een superieure heerschappij over de ruimte.(278)

Geen Griekse god

Voor Küng is de God van Jezus anders dan de godheid van de Griekse filosofie, die een stempel drukte op de christelijke theologie. God is niet zoals het Idee: het Goede van Plato, die door een scherpe kloof gescheiden is van de zichtbare, onware wereld der zinnen en van de slechte materie waaruit een noodlottige vijandigheid ten aanzien van materie en lichamelijkeheid moest volgen. Ook niet als de god van Aristoteles, die van eeuwigheid af langs de wereld heenleeft als een denkend denken, dat slechts zichzelf denkt, dat de wereld niet kent en niet liefheeft, zonder causale activiteit, voorzienigheid, moraal gezag.(276)

Concepten voor God

Küng schrijft dat de joden, de christenen en de moslims het geloven in één God gemeen

hebben: het geloof van Abraham in de ene God, die handelend optreedt in de geschiedenis, waarvan zowel het Oude en Nieuwe Testament als ook de Koran getuigen, vormt het gemeenschappelijke referentiepunt tussen jodendom, christendom en islam. (268)

Hoewel er geen verschil bestaat tussen de God van Jezus en de God van de Koran, worden er toch vele goddelijke concepten gebruikt voor de God van Jezus, zoals persoon, vader, zoon etc. Hierover wordt sterk gedebatteerd. Bijvoorbeeld: kunnen wij aan God het woord persoon toeschrijven? Küng analyseerde deze concepten in het licht van de eenheid en andersheid van God. Hij begint zijn analyse van de goddelijke begrippen bij het zoeken naar hun historische achtergrond en accentverschuivingen in de loop van de eeuwen. Voor hem zijn de associaties van de theologische concepten uit hun tijd belangrijk. Wanneer zij menselijke, dus lagere en negatieve associaties hebben, kunnen wij deze niet voor God gebruiken.

Persoon

De term persoon is zo'n concept, dat wij om God te kunnen begrijpen niet moeten gebruiken. Volgens Küng gebruikte Jezus deze uitdrukking niet; hij wordt in de Bijbel voor God helemaal niet gebruikt.

Küng analyseert het begrip van het woord persoon in de context van de orthodoxe triniteitsleer. Ook vraagt hij zich af waar de wortel ligt van de term persoon. Is die misschien toch al te menselijk? Het Griekse woord 'prosopon' (persona) betekent: het masker, dat de toneelspeler draagt; de rol, die hij speelt; algemener: het gelaat. Hoe groot ook de betekenis van dit begrip was voor het antieke theater, voor de antieke filosofie stelde het weinig voor. Pas door de vroegchristelijke triniteits- en incarnatieleer kreeg het reliëf. Men disputeerde eindeloos in het Grieks en Latijn, in een uiterst ingewikkeld interpretatieproces over de vraag of/en in hoeverre het persoonsbegrip op God kon worden toegepast. Volgens de orthodoxe triniteitsleer, zoals die tenslotte de overhand kreeg, is God niet een persoon, maar een natuur in drie personen (Vader, Zoon, Geest). Omgekeerd is Jezus Christus een (goddelijke) persoon in twee naturen (een goddelijke en een menselijke). Maar deze terminologie gaf in de nieuwere tijd steeds meer aanleiding tot misverstand en werd uiteindelijk onbegrijpelijk. Waarom? Omdat het concept persoon thans niet meer ontologisch maar vooral psychologisch wordt opgevat. Persoon, persoon zijn, persoonlijk, persoonlijkheid kregen daardoor zeer verschillende betekenissen. Volgens Küng werd daarom de traditionele drie-personen-leer vulgair in hoge

mate opgevat als een drie-goden-leer (tritheïsme). (432)

Voor Küng is God zeker geen persoon, zoals de mens persoon is: Hij die alles omvat en alles doordringt, is nooit een voorwerp, waarvan de mens zich kan distantiëren om uitspraken over hem te doen. De oergrond, de oerbestedigheid en oerzin van alle werkelijkheid, die ieder afzonderlijk bestaan bepaalt, is niet een afzonderlijk persoon tussen de andere personen.

Triniteit

Een ander probleem dat oprijst is de verhouding van Vader, Zoon en Geest. Daaruit is een theologische leer ontstaan van de binnengoddelijke Drie-eenheid ('Triniteit'), die met een hellenistisch begrippenapparaat Vader, Zoon en Geest probeert te denken in echte onderscheidenheid en ongescheiden eenheid. Deze doctrine heeft haar eigen problemen en wordt door de mens van tegenwoordig helaas nauwelijks meer begrepen.

Hoeveel triadische uitspraken er ook in het Nieuwe Testament over Vader, Zoon en Geest mogen zijn, men treft in het Johannes-evangelie geen eigenlijke trinitaire leer over een God in drie personen aan, evenmin als in de latere 'apostolische' geloofsbelijdenissen. Het duidelijkste getuigenis is de beroemde

Comma Johanneum, waarvan de authenticiteit door het roomse leergezag nog rond de eeuwwisseling werd verdedigd, een ‘inlassing’ in de eerste brief van Johannes over Vader, Woord en Geest, die één zijn, wordt thans algemeen als een vervalsing beschouwd (in de derde of vierde eeuw ontstaan in Noord-Afrika of Spanje). (433)

Deze komt overeen met de benadering van de Koran over de positie van Jezus: ‘O, mensen van het Boek, overdrijft in uw godsdienst niet en zegt van God niets dan de waarheid. Voorwaar, de Messias, Jezus, zoon van Maria was slechts een boodschapper van God en Zijn woord tot Maria gegeven en geest van Hem. Geloof dus in God en Zijn boodschappers en zegt niet: ‘drie (in een)’ Houdt op dat is beter voor u. Voorwaar God is een enige God’. (Koran 4:171)

Mens geworden

Het begrip menswording is ook een problematisch begrip. Küng probeert ook dit probleem, in de context van de eenheid en andersheid van God, op te lossen. Er zijn woorden in het Nieuwe Testament, die het zoonschap van Jezus benadrukken. De oergemeente noemde Jezus de ‘Zoon’ en de ‘Zoon van God’: de zaakwaarnemer, gevolmachtigde en spreker, zelfs de persoonlijke gezant, trustee, representant,

plaatsvervanger en plaatsbekleder van God. De benoemingen van de oergemeente zijn identiek met wat de Koran over Jezus zegt:

“Hij (Jezus) zei: Ik ben een dienaar van God. Hij heeft mij het Boek gegeven en mij tot een profeet gemaakt; Hij heeft mij gezegend waar ik mij ook moge bevinden; en heeft mij het gebed en het geven van aalmoezen opgelegd zolang ik leef.” (Koran 19:16-32)

Volgens Küng werden persoon en zaak van Jezus vanuit de joodse traditie eerst verklaard met de voorstellingen van de Zoon van God, en daarna ook met die van de door de Geest verwekte, van de preëxistente, van de scheppingsbemiddelaar. Daarna werden voorstellingen die sterk afweken van de omgeving en taal van de hellenistische wereld, toch in die cultuur overgebracht en riepen daar heel andere associaties op.

De naam en het begrip ‘in-carnatio’ (‘en-sarkoosis’, ‘vleeswording’, ‘menswording’) drongen zich vanuit de Johannesproloog sterk op. Hier en alleen hier treft men in het Nieuwe Testament die idee van de van eeuwigheid bij God en als God, in Gods wezen preëxistente goddelijke ‘Logos’ of ‘Woord’, dat reeds volgens de joodse wijsheidsliteratuur als persoon en voor de tijd bij de schepping van de wereld aanwezig was en een verblijf vond onder de mensen. Deze gedachte kwam daarna in de bespiegelingen van Philo (20

vóór tot 40 na Chr.) naar voren als de Eerstgeboren Zoon van God en tweede God, als afbeelding van God en oerbeeld van de dingen, als orgaan van de schepping en de openbaring; die tenslotte in de Johannesproloog als Goddelijke Persoon 'vlees' wordt voor de mensen: de menswording van Jezus als de openbaring van God (leven, licht, waarheid) in de wereld. (399-400)

Volgens Küng is het begrip 'Zoon van God' een begrip van hellenistische aard. In de hellenistische tijd werd het zegenrijke 'verschijnen' van de goden in de mysteriecultussen, maar ook het 'verschijnen' van de heerser op een statiebezoek gevierd, en in verheven antieke sacrale taal aangekondigd. In de christelijke gemeenten echter wordt nu het 'verschijnen' van de 'Heiland' Jezus (grieks: 'sooter', een hellenistische titel voor goddelijke 'redders') en van zijn 'genade', 'menslievendheid' en 'goedheid' geproclameerd.

Nog bij het begin van de treurige vijftienjarige burgeroorlog na de moord op Caesar in 42 of 41 vóór de geboorte van Jezus had de Romeinse dichter Vergilius in zijn beroemde vierde herdersonzang de geboorte van een heiland van de wereld aangekondigd. In de hoop op Caesars achterneef en adoptie-zoon Octavius en diens huis? In ieder geval liet deze, in het jaar 29 v. Chr. na de overwinning

op Antonius en Cleopatra eindelijk als alleenheerser naar Rome teruggekeerd, als eerste officiële daad de tempel van Janus, de krijgsgod met het dubbele gezicht, sluiten. En ook in het vervolg deed de 'Augustus Divi Filius' — de 'zoon van de goddelijke' (= van de twee jaar na zijn dood tot staatsgod verheven Caesar), in het Griekse Oosten vertaald met 'Zoon van God' — alles om de door Vergilius gevoede utopie van een aanbrenkend vredesrijk te benutten. Pax Romana, Pax Augusta, bezegeld met de inwijding van de reusachtige Ara Pacis Augustae, het vredesaltaar van Augustus in het jaar 9 vóór de geboorte van Jezus. In hetzelfde jaar werd in het Oosten aan de gehele wereld het 'evangelium' verkondigd van de geboortedag van de nu verschenen 'heiland' en 'god' Caesar Augustus, die de verdorven wereld nieuw leven heeft gegeven, geluk, vrede en vervulling van de hoop der vaders en heil '. (400)

Niettemin, deze gedachte uitgaande van de ontwikkeling van de idee van menswording is geenszins onbedenklijk. Men moet niet vergeten, dat het door een toegenomen concentratie op de menswording in de christelijke theologie en vroomheid reeds vroeg tot een accentverschuiving kwam. Een accentverschuiving, die niet gedekt werd door de oorspronkelijke boodschap en die ook thans een goed begrip van de christelijke

boodschap aanzienlijk bemoeilijkt. Een accentverschuiving van dood en opwekking naar eeuwige preëxistentie en menswording: de mens Jezus van Nazaret in de schaduw van de Zoon van God.

Deze interpretatie van Küng is heel mooi en in overeenstemming met de rede en ook met de geest van de Koran. Volgens Küng heeft Jezus in al zijn spreken, doen en lijden, in zijn hele persoon, het woord en de wil van God verkondigd, gemanifesteerd, geopenbaard. Men kan zelfs zeggen: Hij, in wie woord en daad, leer en leven, zijn en doen elkaar volledig dekken, is lichamenlijk, is in menselijke gedaante het woord en de wil van God. (405)

Koran over Jezus

Dat is wat ook de Koran over Jezus zegt: “De Messias, de zoon van Maria was slechts een boodschapper; voorzeker, alle boodschappers vóór hem zijn heengegaan. En zijn moeder was een waarheidliebende vrouw. Zij plachten beiden voedsel tot zich te nemen. Zie, hoe Wij de tekenen voor hen (de mensen) verduidelijken, en zie, hoe zij zich afwenden” (Koran 5:75)

Oproep

Kortom, de woorden van Küng zijn heel zinvol voor alle gelovigen. Het Oude en het Nieuwe Testament en de Koran, deze drie boeken zouden de basis kunnen worden voor een beter begrip en een diepere solidariteit tussen de drie grote geloofsgemeenschappen die in de geschiedenis zo vaak elkaar bestreden. Geen enkele van de drie godsdiensten kan zichzelf begrijpen, zonder te kijken naar twee andere. Ze zouden elkaar om die reden nooit als ‘ongelovigen’ of ‘afvalligen’ of ‘achterhaald’ moeten zien, maar als ‘vaders’ en ‘zonen’, ‘broeders’ en ‘zusters’ onder de ene en zelfde God. (268)

Prof. Dr. Bunyamin Duran is verbonden aan de Islamitische Universiteit Rotterdam. Om praktische redenen (Küngs grote boek over de islam was nog niet beschikbaar in het Nederlands of Engels), heeft hij hier gereageerd op een vroegere publicatie van Küng. De standpunten daarin zijn in het nieuwste boek dezelfde gebleven.

Hans Küng en de normatieve theologie van de islam

Pim Valkenberg

In zijn boek *Der Islam* besteedt Hans Küng opvallend veel aandacht aan Abu Hamid Muhammad al-Ghazâlî (1058-1111) als de belangrijkste vertegenwoordiger van de normatieve theologie binnen de wereld van de islam. In het model van de steeds wisselende paradigmata dat zijn boeken over jodendom (1991), christendom (1994) en islam (2004) beheerst, past de theologische synthese van al-Ghazâlî op het breukvlak van het derde en het vierde paradigma. In het derde paradigma gaat het over een rationele theologie die samen met de filosofie een duidelijke functie heeft binnen het wereldrijk van de Abbasidische kaliefen. In het vierde worden vooral de rechtsscholen en de mystieke gemeenschappen van de soefi's gezichtsbepalend. Omdat zich in het werk van al-Ghazâlî juist een wending van de rationele theologie naar de praktisch-mystieke levensweg van de soefi's voltrekt, is het begrijpelijk dat Küng hem behandelt als één van de gezichtsbepalende figuren van het vierde paradigma, terwijl zijn synthetische arbeid bij het overzicht van de paradigmata op de binnenflap van het boek bij het derde

paradigma genoemd wordt. Begrijpelijk, maar ook wel wat tegenstrijdig.

Parallel met Thomas van Aquino

Al-Ghazâlî is dus een overgangsfiguur en dat leidt ertoe dat men van zijn persoon en werk heel tegenstrijdige interpretaties heeft gegeven. Küng zoekt zich een weg door dit woud van interpretatie en ik moet zeggen dat hij dat op heel kundige wijze doet. Ik besef dat mijn oordeel wordt bepaald door het feit dat ik, net als Küng, als christen het werk van een grote moslim interpreteer. Dat bepaalt onze gemeenschappelijkheid, maar ook - zoals even verderop duidelijk zal worden - onze verschillen.

De beschrijving van persoon en werk van al-Ghazâlî vervult dus een heel duidelijke functie binnen de totale opzet van Küng's boek over de islam. Hij wil laten zien hoe deze theoloog eeuwenlang bepalend geweest is voor de islamitische theologie, net zoals Thomas van Aquino dat was voor de christelijke theologie. Maar, zoals bij Thomas, ontstaat er een kortsluiting wanneer men meent dat moderne

vragen opgelost zouden kunnen worden met behulp van middeleeuwse antwoorden.

In de taal van Küng: in het nieuwe, postmoderne paradigma functioneert het beroep op een oude theologie als een conservatieve kracht.

Tegelijkertijd legt Küng er alle nadruk op dat in zijn eigen tijd al-Ghazâlî een nieuwe weg is gegaan in antwoord op nieuwe vragen - ook daar ligt een parallel met Thomas van Aquino. Küng begint met een korte levensbeschrijving van Abu Hamid Muhammad al-Ghazâlî. Hij werd in het jaar 1058 van de christelijke jaartelling geboren in Tus in het huidige Iran. Hij groeit op als leerling van de bekende theoloog en rechtsgeleerde al-Juwayni in het nabij gelegen Nishapur, een centrum van geleerdheid en geestelijk leven in het Noordoosten van Iran. In die tijd begon Nizam al-Mulk, de grootvizier van de Seldjoeken-dynastie een soort rijksacademie in te richten waar rechtswetenschap, filosofie en theologie gestudeerd konden worden om ambtenaren op te leiden die het rijk in goede banen konden leiden. Aan deze Nizamiya-madrassa werd ook al-Ghazâlî opgeleid, eerst in Nishapur, en daarna in Baghdad.

Al-Ghazâlî 's spirituele autobiografie

Veel interpretaties van persoon en werk van hangen af van de interpretatie van zijn meest

toegankelijke werk, een soort spirituele autobiografie met als titel *al-munqidh min ad-dalâl*, letterlijk "de redder uit de dwaling". In dit werk beschrijft al-Ghazâlî zijn verdere levensloop als een worsteling om tot zekerheid te komen over zijn geloof. Vanwege dit werk is hij wel vergeleken met zulke verschillende figuren als Aurelius Augustinus en René Descartes. Volgens al-Ghazâlî trachtte hij zich zekerheid te verwerven door de verschillende leersystemen in de toenmalige islamitische wereld te onderzoeken.

Zoektocht

Zo ging hij eerst te rade bij de wereld van de *kalâm*, een begrip dat Küng vertaalt als 'speculatieve dogmatiek', maar dat volgens mij beter vertaald kan worden met 'defensieve apologetiek', omdat het een middel is om het islamitisch geloof met rationele middelen te verdedigen. Dit soort theologie, aldus al-Ghazâlî, helpt mij niet omdat ze te zeer vertrouwt op de menselijke rede, terwijl er tegelijk geen tegenstander door overtuigd wordt. Hetzelfde geldt min of meer voor de denkwijze van de filosofen, met dat verschil dat vertrouwen op de menselijke rede beter op zijn plaats is in de filosofie. Ook het vertrouwen op een religieuze autoriteit zoals al-Ghazâlî dat met name ziet in het beroep op de 'verborgen kennis' van de imam in de

sjitische islam, geeft hem niet de gewenste zekerheid.

Licht: sleutel tot kennis

Deze komt pas door "een licht dat de allerhoogste God in mijn borst wierp, een licht dat de sleutel is tot de meeste kennis". Allen die al-Ghazâlî interpreteren, zijn het erover eens dat dit zinnetje de sleutel is tot de kennis van leven en werk van Abu Hamid zelf. Op dit punt citeert Küng (in het Nederlands) de interpretatie van Arend



Theodoor van Leeuwen. Deze wijdde in 1947 zijn dissertatie (bij Hendrik Kraemer in Leiden) aan al-Ghazâlî als apologeet van de islam. Dit

gebeurde na zijn zendelingschap in het toenmalige Nederlands Indië maar voordat hij met zijn Barthiaanse theologie grote invloed kreeg op het denken van de Wereldraad van Kerken en zijn carrière eindigde als theoloog van het maatschappelijk handelen in Nijmegen. Met Van Leeuwen en anderen stelt Küng dat al-Ghazâlî zekerheid ontvangt door een intuïtieve kennis die God meer met het hart als met het hoofd verbindt, en die hij

herkent in de levensweg van de Soefi's. Het is een zekerheid die niet tot stand komt doordat je er met je intellect naar zoekt, maar doordat ze je geschonken wordt dankzij een bepaalde spirituele gevoeligheid die uitmondt in een heel specifieke vrome levensweg. Zowel protestantse als katholieke christenen zullen zich in een deel van deze uitleg herkennen.

De wending tot de mystiek

Deze keuze van al-Ghazâlî had radicale consequenties. Hij gaat zien dat zijn indrukwekkende carrière als hoftheoloog niet in dienst van God is, omdat hij voornamelijk op eigen roem uit is geweest. Hij hoort een stem die zegt: "Weg, sta op! Je leven is nog maar kort en de reis die je moet maken is lang. Al wat je tot nu toe gedaan hebt is maar schijn. Als je nu niet op het andere leven voorbereidt, wanneer dan wel? En als je nu niet alles wat je aan dit leven van schijn en roem vasthoudt van je afschudt, wanneer zul je het wel doen?". Al-Ghazâlî neemt ontslag als theoloog en leidt tien jaar lang een verborgen bestaan als pelgrim naar Mekka, kluizenaar in een moskee en volgeling van de soefi-weg. Na die tijd keert hij weer terug naar zijn geboorteplaats, neemt nogmaals - maar nu op bescheidener schaal - het ambt van theoloog op, en eindigt zijn leven in een soefi-klooster. Küng speculeert dat zijn terugkeer tot de theologie wellicht

samenhangt met het populaire moslim geloof dat aan het begin van iedere nieuwe eeuw (het jaar 1106 is het jaar 500 volgens de islamitische kalender) een grote vernieuwer van het geloof zal opstaan.

Theologie en mystiek

Wat daar ook van zij, dankzij het feit dat al-Ghazâlî als soefi toch theoloog blijft, schrijft hij één der grootste syntheses van de theologie en de mystieke weg, zijn *Ihyâ 'ulûm ad-dîn*, de 'herleving van de wetenschappen van de godsdienst'. In de titel van dit werk zit, net als in de 'Redder uit de dwaling', de suggestie dat het met de godsdienstige beleving van de meeste moslims niet best gesteld is, en dat een hernieuwing nodig is van de wetenschappen die zich met de godsdienst bezig houden. Deze vernieuwing zoekt al-Ghazâlî in een opname van centrale elementen uit de soefi-vroomheid in theologie en rechtsgeleerdheid. Zijn *Ihyâ'* omvat veertig boeken waarin hij de uiterlijke en de innerlijke kanten van de godsdienst behandelt. De eerste twintig boeken gaan over de plichten van de mens tegenover God en de medemensen, en ze behandelen materiaal dat doorgaans in de islamitische wereld onder de *fiqh* of rechtsgeleerdheid valt. De laatste twintig boeken behandelen de menselijke levensweg, onderscheiden naar ondeugden en deugden. Centraal staat hier de kennis van het hart die

de mens op het pad naar God brengt. Dit pad bevat traditioneel soefi-materiaal over bekering, geduld, hoop en vrees, armoede, vertrouwen, liefde en tevredenheid in God. Telkens koppelt al-Ghazâlî de theoretische beschouwingen terug naar de praktijk om te laten zien hoe een gelovige moslim concreet dit pad naar God kan bewandelen. Terecht stelt Küng dat we hier te maken hebben met een theologische Summa die van fundamentele betekenis is voor de hele islamitische traditie.

Al-Ghazâlî en Thomas van Aquino

Deze constatering is voor Hans Küng aanleiding om de tweede helft van zijn betoog over de normatieve theologie binnen het vierde paradigma te besteden aan een vergelijking tussen Al-Ghazâlî en Thomas van Aquino.



En terecht, want de overeenkomsten zijn opvallend: beide theologen en hun werken nemen in hun

eigen traditie een soortgelijke plaats in: na aanvankelijke afwijzing door conservatieve en radicaal-filosofische tegenstanders, hebben ze beiden eeuwenlang het normatieve theologische paradigma gevormd binnen hun eigen traditie. Küng geeft dan ook een lange

lijst met parallellen met betrekking tot hun biografie, de inhoud en de vormgeving van hun werken. Toch heeft Thomas van Aquino de werken van al-Ghazâlî niet gekend - hooguit kende hij een weergave van filosofische standpunten van diens hand, dus hij moet al-Ghazâlî (Algazel voor de Latijnen) voor een soort moslim filosoof gehouden hebben. Het gaat dus echt om een structurele verwantschap, zonder literaire afhankelijkheid. Küng zet die structurele verwantschap duidelijk en ter zake kundig neer, en toch valt het me op dat hij enkele punten niet of nauwelijks noemt die volgens mij juist van groot belang zijn. Bijvoorbeeld het inzicht dat menselijke, theologische, rationele taal uitermate belangrijk is als het om God gaat, maar tegelijk fundamenteel ontoereikend is, juist omdat het om God gaat. Dit leidt bij Abu Hamid en Thomas tot bewuste paradoxen in hun spreken over de openbaring van de Onkenbare, de aanwezigheid van de Verborgene, en de schepping van Degene die fundamenteel van al het geschapene verschilt. Küng noemt wel de overeenkomst in hun visie op God als de uiteindelijke maat van alle dingen, en in de centrale plaats van de ethiek.

Het blijvende onderscheid

Gaandeweg koerst Küng echter af op een fundamenteel onderscheid tussen beide

theologen, en daarmee op een onderscheid dat de gestalte van de moslim-traditie tegenover de christelijke traditie bepaalt. Voor kenners van eerdere werken van Küng zal het geen verrassing zijn dat hij dit onderscheid vanuit het christendom verbindt met de persoon van Jezus Christus. In een mijns inziens correcte maar historisch gesproken omstrede analyse van de *Summa theologiae* van Thomas van Aquino wijst hij het derde deel aan als het hoogtepunt: Christus als onze weg om naar God te streven. Minder correct is mijns inziens zijn analyse van al-Ghazâlî's *Ihyâ'*: hij wijst boek 20 over de profeet Mohammed aan als centraal boek. Rekenkundig klopt dat, maar als Küng gelijk heeft dat de structuur van de *Ihyâ'* niet zoals bij Thomas de cirkel is maar het rechte pad naar God, dan kan Mohammed slechts een voorbeeld zijn voor dat pad, en zo functioneert hij ook in het leven van gelovige moslims.

Doodlopende of doorgaande weg?

Küng constateert dat de profetische godsdiensten het met elkaar niet eens zijn over wie nu de profeet is die ons de weg naar God wijst, en historisch gesproken heeft hij daarin zeker gelijk. Maar als hij dan vervolgens de conclusie trekt dat het gesprek tussen moslims en christenen - nog steeds volgens het vierde paradigma - op dit punt doodloopt, lijkt het me dat hij te eenzijdig

voor het verschil kiest. Hij ziet niet dat dit gesprek tot in de tegenwoordige tijd nog doorgaat, vooral op grond van de gezamenlijke inzichten over God en schepping, of op grond van gezamenlijke inzichten over ethiek en spiritualiteit. Küng moet - met Arend Theodoor van Leeuwen - op grond van zijn paradigma-benadering wel concluderen dat de herleving van de godsdienstige wetenschappen die al-Ghazâlî nastreefde weliswaar een tijdlang gewerkt heeft door het aanvaardbaar maken van de soefi-weg voor de theologen, maar uiteindelijk geleid heeft tot verstarring en stilstand in de rechtswetenschap, de theologie en het soefisme. Küng vraagt zich af of een terugkeer tot deze wetenschappen en geloofspraktijken in de huidige tijd nog wel mogelijk is. Op deze manier gesteld moet de vraag natuurlijk ontkennend beantwoord worden: terugkeer tot een ouder paradigma leidt nooit tot een oplossing. Maar, zo zegt Küng's paradigma-theorie eveneens, iets van het oude paradigma blijft ook in het postmoderne paradigma zijn waarde behouden. Küng grijpt daarvoor, enigszins onverwacht, terug op het tolerante optreden van Nizam al-Mulk, maar onderbouwt dat mijns inziens niet overtuigend.

Terreinen voor samenwerking

Ik zou zelf denken dat juist het element van verzoening tussen theologie en spiritualiteit dat bij al-Ghazâlî, maar ook bij Thomas van Aquino zo duidelijk aan te wijzen is, richtinggevend kan zijn voor het postmoderne paradigma en de wijze waarop moslims en christenen onder de condities van deze tijd van herlevend fundamentalisme en islamofobie kunnen samenwerken. Ik zou dus eerder de gebieden van de Gods- en scheppingsleer, de ethiek en de spiritualiteit aanwijzen als nieuwe terreinen voor samenwerking, en de historisch belaste kwesties van profeten en christologie waar Küng op hamert, terzijde laten. Dat is uiteraard een theologische keuze die net als de theologische keuze van Küng gebaseerd is op een bepaalde interpretatie van onze eigen christelijke traditie. En het laat uiteraard onverlet dat Küng in andere delen van zijn boek nog veel meer te zeggen heeft - onder andere juist over de christologie - waar niet alleen moslims maar ook christenen nog veel van kunnen leren.



Moslims hier en daar

Herkansing imamopleiding

Alleen de VU imams laten opleiden is 'kort door de bocht' erkent staatssecretaris Rutte. (cf. *BEGRIP* nr. 1, 2005 bl. 36). Eerder afgewezen universiteiten krijgen een nieuwe kans. Zij mogen dit najaar een nieuw voorstel indienen voor een imamopleiding. Maar daar is weinig animo voor. Groningen ziet het niet zitten, Leiden wel en de VU, die reeds een toezegging had, laat ondertussen weten dat er 'veel belangstelling' is voor de nieuwe opleiding. Al meer dan vijftig studenten zouden interesse hebben getoond.

Tot ongenoegen van de Tweede Kamer wilde de VU aanvankelijk geen moslimorganisaties betrekken bij haar islamopleiding. Het Contactorgaan Moslims en Overheid (CMO) en de Sjiitische Islamitische Raad (SIR) kondigden daarop aan per 1 september 2006 zelf imams te gaan opleiden, samen met een universiteit.

Inmiddels is er overleg tussen de VU en de moslimorganisaties, maar volgens CMO-voorzitter Tonca verloopt dat moeizaam. "De VU wil alles in eigen hand houden."

Het idee achter een Nederlandse imamopleiding is dat in Nederlandse

moskeeën geen imams meer preken die onder invloed staan van denkbildens uit het land van herkomst. De Tweede Kamer wil dat Verdonk vanaf 2008 geen verblijfsvergunningen meer verstrekt aan buitenlandse imams. De eerste 'polderimams' (theologen van de opleiding van CMO en SIR) zullen in 2010 afstuderen. Bron: Trouw 20.4.2005

Gedeeld verleden

Nederlandse Marokkanen, moslims en joden bezochten op maandag 2 mei Kamp Westerbork. Stichting

Diversity Affairs, uitgever van het enige Nederlands-Marokkaans tijdschrift *Mzine*, organiseerde een rondleiding in het Herinneringscentrum Kamp Westerbork. Aanleiding van de reis was de jaarlijkse Nationale Herdenking op 4 mei en Nationale Viering van de Bevrijding op 5 mei. Bij het bezoek aan Kamp Westerbork werd onder meer stilgestaan bij de rol die de Marokkanen hebben gespeeld tijdens de Tweede Wereldoorlog (o.a. bergdivisie 17 juni 1944



Monte Casino). Ze hebben daarmee een belangrijke bijdrage geleverd aan de bevrijding van Nederland. Op deze wijze zou de identiteit van Nederlandse Marokkanen versterkt kunnen worden. Tevens moest de reis bijdragen aan een verbetering van de integratie en het imago van Marokkanen in Nederland.

Daarnaast wilde de Stichting Diversity Affairs door middel van deze busreis laten zien dat de doelgroep weldegelijk is geïnteresseerd in de Nederlandse samenleving en haar geschiedenis. De busreis mag ook gezien worden als een afwijzing van antisemitisme. Ook de beeldvorming met betrekking tot de gespannen relatie tussen moslims en joden wordt van de hand gewezen. www.mzine.nl

Nieuwe koranvertaling

De nieuwe Nederlandse koranvertaling - oplage 5000 stuks- is een product van de Lahore Ahmadiyya-beweging. In de islamitische wereld worden de Qadian Ahmadiyya als ketteren beschouwd, omdat zij niet erkennen dat Mohammed de laatste profeet is. De stichter van de beweging, Mirza Gulam Ahmad (1835-1908), beschouwde zichzelf als een nieuwe profeet of zelfs een reïncarnatie van Mohammed.

De Ahmadiyya-beweging heeft zijn aanhang in Nederland vooral onder Surinamers. De beweging kent twee stromen, de sektarische

Qadian Ahmadiyya's en de liberalere Lahore Ahmadiyya's, die wel erkennen dat Mohammed de laatste profeet is. Mirza Ghulam Ahmed is voor hen slechts een vernieuwer.

De nieuwe koranvertaling komt in de plaats van de Ahmadiyya-vertaling uit 1953. Het verouderde taalgebruik is verbeterd en in de nieuwe versie zijn verklarende voetnoten opgenomen.

De Nederlandse uitgave is een vertaling van de Engelse Koran die Ahmadiyya-leider Mohammed Ali in 1945 uit het Arabisch vertaalde. Het is dus geen vertaling uit het Arabisch, maar, meent islamoloog Landman, „Ali's vertaling is nu eenmaal de norm voor Ahmadiyya”.

Het is jammer dat de antichristelijke en zeer polemische lange inleiding uit de oude vertaling onveranderd is opgenomen in de nieuwe uitgave.

Bron: o.a. Trouw 10.3.2005

Vrouw als voorganger

Vrijdag 18 maart was een bijzondere dag voor moslim feministen. Op die dag ging Amina Wadud voor in het vrijdaggebed voor mannen en vrouwen en hield ze de vrijdagspreek. Dr. Wadud is professor Islamitische Studies op de Virginia Commonwealth University. Ze is beroemd geworden door haar boek *De Koran en de vrouw, herlezing van een heilige tekst*

vanuit een vrouwelijk perspectief. (zie BEGRIP, 2005 nr. 1 bl. 11 en 12).

Evenals in christendom en jodendom denken veel moslims dat een muslima niet kan voorgaan in het rituele gebed in een vergadering van vrouwen en mannen. De Koran en de traditie verbieden dit niet. De profeet Mohammed zou deze praktijk zelfs hebben goedgekeurd.

Bron: <http://www.muslimwakeup.com>



Khaled Abou el Fadl

Deze specialist van zowel Amerikaans als islamitisch recht beschuldigt in zijn publicaties radicale moslims, en vooral de

Saoedische Wahhabieten, van onwetendheid in koranzaken en Sjarie'a. Volgens hem legt de Koran geen enkele vorm van regering op maar formuleert hij wel sociale en politieke waarden als rechtvaardigheid, barmhartigheid en niet-autocratische manieren van regeren. Vooral een constitutionele democratie kan deze waarden garanderen.

De staat kan immers Gods wil niet implementeren als Sjarie'a want God is soeverein en Hij kent geen partners. De goddelijke wet kan slechts over geloofszaken gaan en de Staat kan de relatie tussen God en de gelovige niet regelen.

Ook als feminist heeft hij revolutionaire ideeën. Wahhabi's die van hun vrouwen blindelinge gehoorzaamheid eisen, maken zichzelf tot halfgoden.

Zelfmoordenaars en terroristen die onschuldige burgers tot slachtoffer maken, gaan in tegen de islamitische wet.

Als Wahhabi's geloven dat drie juridische experts Gods wet kunnen bepalen, gaan ze in tegen de islamitische traditie. Ondanks persoonlijke bedreigingen noemt hij hen despoten en hun theologie hard, onbarmhartig en even vijandig als de woestijn. Bron: www.law.ucla.edu/faculty/bios/abouelfadl

Islamitische Universiteit van Europa

Nederland kent de luxe van twee islamitische universiteiten, die beide nog in de kinderschoenen staan. De Islamitische Universiteit Rotterdam (IUR) bestaat al een aantal jaren, timmert meer aan de weg en laat veel van zich horen en zien cf. <http://www.islamicuniversity.nl/nl/index.asp> .

Er is echter ook een Islamitische Universiteit van Europa (cf.

<http://www.iueonline.nl>), die misschien over minder financiën beschikt en een minder spetterende website heeft maar die kwalitatief zeker niet onder doet voor eerstgenoemde. Daar waar het corps van docenten van de IUR vooral van Turkse origine is en ideologisch sterk verbonden met de persoon

en het werk van Said Noursi, heeft de IUE een verscheidenheid aan docenten uit Syrië, Irak, Egypte, Tunesië, Marokko en Nederland.

Beide universiteiten dingen naar erkenning en subsidie en beide kampen met problemen. Problemen om door de islamitische achterban erkend te worden, problemen met de voertaal (vaker Arabisch dan Nederlands), problemen met financiering, problemen om onbezoldigde professoren aan te trekken.

De IUE lijkt met zijn bachelorprogramma formeel dichter bij het organisatiemodel van de Nederlandse universiteiten te staan en heeft een samenwerking met een aantal Nederlandse partnerorganisaties.

De toekomst zal moeten uitwijzen welke van de twee de meest kansen heeft om te overleven en erkend te worden.

Marokkaanse joden

Op de Belgische tentoonstelling *Twee culturen in één*, gewijd aan de Marokkaanse joden, was een gedeelte van de collectie Dahan- Hirsch te zien, de grootste privécollectie Marokkaanse judaica.

De Marokkaanse joden voelen zich zeer sterk verbonden met Marokko en zijn bewoners. Die band treft men niet aan bij de traditionele asjkenazim-samenleving. Geen enkele traditionele joodse gemeenschap in Europa heeft zich zo sterk geïdentificeerd met de cultuur van het land waarin zij woonde.

Deze tentoonstelling had tot doel zowel joodse als niet-joodse bezoekers ertoe aan te zetten, over de eigenaardigheden en overeenkomsten van hun culturele erfenis na te denken en te beseffen, wat zij van elkaar hebben overgenomen.

Boeken en Tijdschriften

Islamstudies Nederland

Ruud Strijp, Monique Bernards & Dick Douwes (red.), Themanummer *Sharqiyyāt* jaargang 15, 1-2 (3002): *25 Jaar Midden-Oosten en Islamstudies in Nederland en de MOI*.

MOI staat voor 'Midden-Oosten en Islam' en is al ruim 25 jaar de naam voor een ijverig netwerk van vooral universitaire studies. Er zijn boekenseries geweest, jaarboeken en tijdschriften. Eind 2004 kwam het laatste nummer uit van het tijdschrift *Syarqiyyāt* (Arabisch voor 'Oosterse Zaken'). Het heeft inmiddels, samen met de Vlaamse interculturele organisatie Kif Kif een opvolger gekregen in *Zemzem* dat driemaal per jaar wil gaan verschijnen (zie www.zemzem.org) en al een eerste special over Marokko heeft gepubliceerd.

Het laatste nummer van *Sharqiyyāt* biedt een parade van wetenschappers die zich de laatste 25 jaar in Nederland hebben bezig gehouden met een aantal vakgebieden van Arabische letterkunde tot Berbertalen, Indonesische Islam en archeologisch onderzoek in Syrië, om maar enkele van de 12 bijdragen te noemen. Het zal af en toe wel gevoelig werk zijn geweest, want soms lijkt het wel alsof een

universitaire visitatiecommissie bezig is om het werk van een vakgebied gedurende de laatste 25 jaar te overzien. Dus ook het werk te bespreken van wie gewoontjes of erg goed was. Mij viel op hoe lovend gesproken werd over Piet Reesink die als Witte Pater Berbertalen studeerde ('spreekt de taal van Kabylië vloeiend, leider van inventarisatieproject en woordenboek' bl. 53). Jan Slomp schrijft op blz. 81-97 over studies betreffende de interreligieuze dialoog. Hij constateert dat het een moeizaam werk is: geleerde studies van echte deskundigen zijn vaak niet in staat om vooroordelen en stereotypen uit te bannen, ook al doen ze ook buiten de universiteit stevig hun best. Zo vermeldt Slomp dat Jo Verkuyl in 1975 in een stampvolle grote kerk van Almelo een pleidooi hield voor het grondwettelijke recht van moslims op een eigen moskee en voor de maatschappelijke aanvaarding van de Turkse landgenoten (93). Te beoordelen naar een van de laatst genoemde werken, de dissertatie van Wim Westerman (uit 2001: *Ongewenste Objectiviteit* over de magere kwaliteit van onderricht over de islam in het onderwijs) blijft er nog veel te doen over.

– Karel Steenbrink

Abraham

Pim Valkenberg (e.a., red.), *In de voetsporen van Abraham*, Budel: Damon, 2004, 159 blz.

€ 10.00

In niet minder dan 21 korte bijdragen wordt hier gereflecteerd op de persoon van Abraham als verbindende voorbeeldfiguur voor joden, christenen en moslims. Het zijn grotendeels bijdragen vanuit twee bijeenkomsten in Nijmeegse Universiteit en in de Heilig Landstichting te Nijmegen, het openluchtmuseum waar sinds enige jaren ook veel aandacht aan de islam en de grotere oecumene van de drie Abraham-godsdiensten wordt gegeven.

Centraal bij het grootste deel van het boek staat het werk van Karl-Josef Kuschel, die in 2004 ook zelf aanwezig was. Er was best veel goede wil bij de deelnemers, maar nauwkeurige lezing laat toch ook veel belemmeringen zien.

Zo heeft Tamarah Benima een mooie overweging, vol met verwijzingen naar Talmoed en typische Joodse schriftlezingen, over Abraham die een tamarisk plantte in Berseba, ook al was hij nog maar een doortrekker en vreemdeling. Dat is een symbool van 'ergens werkelijk willen zijn'. Maar Abraham integreerde niet vlotjes: 'soms moet men als men ruzie wil vermijden, elkaar met rust laten' (20) en dan valt zelfs dat rare

woord de-integratie, waarbij ik dan toch aan apartheid dacht.

VU-dogmaticus Kees van der Kooi wijdt ook mooie woorden aan de figuur van Abraham. Hij vindt wel, met de joodse Bijbel, dat er een asymmetrie moet blijven tussen Ismaël en Isaäk. De een dus wel de ander niet uitverkoren. Want we moeten wel blijven belijden 'dat God ervoor kiest de wereld te bereiken via Israël en via Jezus Christus' (78). Salman Rushdie zei naar aanleiding van Abraham en Ismaël, met zijn moeder weggestuurd nog zonder de 'genereuze wegzendregeling' van minister Verdonk: 'Kan dit Gods wil zijn? Hij antwoordde: Ja. En vertrok. De schoft. De mens heeft God van het begin af gebruikt om het onrechtvaardige te rechtvaardigen.' (*Satanic Verses*, blz. 95, Ned. vert. 92).

Er zitten zo nog wel aanzienlijk meer problemen in de Abraham-biografie (wapens zegenen, liegen in Egypte als mannen te aardig naar zijn vrouw kijken). Die tegengeluiden komen duidelijk naar voren in de bijdrage van Pim Valkenberg over Abraham als teken van eenheid én van tegenspraak. De belangrijkste organisator aan moslim kant, Ertürk Alasag, gaat in op verhuizen als Abraham en op het leren van een andere taal, leven als minderheid

temidden van een meerderheid. Hij benadrukt het probleem van het vinden van een eigen taal voor moslims. God wordt als barmhartigheid geprezen. *Rahmat* zou natuurlijk ook als naastenliefde vertaald kunnen worden, maar dat is weer moeilijker op God toe te passen. Zo blijven de Abrahams reizen en zoeken. – Karel Steenbrink

Tulpen uit Amsterdam

Anton Wessels, *Gelukkig in de Akbarstraat*, De Islam verstaan, Kampen: Ten Have, 2004, 256 blz., 24.95 euro.

Uit het volgende overzicht blijkt de grote relevantie van wat ter sprake komt. Wessels geeft op begrijpelijke en leesbare wijze die genuanceerde achtergrondinformatie over vele vragen betreffende de islam waar lezers naar zoeken, zonder dat hij zich laat indelen bij de verguizers of de kritiekloze bewonderaars van de islam. Hij bewijst daarmee de samenleving een dienst en moet daarom mijns inziens gerekend worden tot de belangrijkste islamkenners die Nederland momenteel telt.

De emeritus hoogleraar godsdienstwetenschappen aan de Vrije Universiteit begint zijn nieuwe boek over de islam dicht bij huis.

(1) “Tulpen en koffie uit Amsterdam” schetst de interactie tussen de moslim wereld en de

Nederlandse cultuur zoals die wordt weerspiegeld in het werk van dichters en andere kunstenaars voor de migratiegolf begon.

(2) “Schotels van heimwee” biedt reacties van Nederlands schrijvende allochtone auteurs op hun nieuwe omgeving. Een discussie over de positie van de vrouw ontbreekt daarbij niet.

(3) “Islam en het westen tot de eerste wereldoorlog” schetst verschillende tendensen en stromingen binnen de islam in relatie tot het westen in een aantal portretten van machthebbers, denkers, mystici en revolutionairen. Zij samen vormen de klassieke islam. Het is onjuist om één tendens tot de ware islam te verklaren.

(4) “De twintigste eeuw tot de elfde september” beschrijft de Arabische wereld en Iran en de strijd tussen nationalisme en fundamentalisme in dit gebied. Westerse machten steunen conservatieve krachten om o.a. hun oliebelangen veilig te stellen. Amerika aarzelde niet om fundamentalisten te bewapenen in de djihaad tegen de Sovjet-Unie in Afghanistan (96). De auteur wijst op de grote betrokkenheid van Saoedie-Arabië bij terreur. Wessels lijkt de these van Gilles Kepel te onderschrijven, dat het fundamentalisme over zijn hoogtepunt heen is (101).

(5) “Godsdienst en politiek en islam.” Cruciaal is de vraag hoe men oordeelt over

Mohammed als profeet en politicus. Het djihaadbegrip wordt geanalyseerd. De auteur gelooft niet dat er een goddelijke opdracht gereed lag voor Mohammeds opvolgers om de wereld te veroveren via djihaad. Die gedachte komen we later tegen eerst bij Mawdudi en dan bij Sayyed Qutb. De islam kent niet het instituut kerk; daarom is de relatie religie politiek ook een andere dan in Europa. De politiek zoekt steeds naar een religieuze legitimatie van de macht (115). Dit wordt geïllustreerd aan de voorbeelden van de seculiere staat Turkije en de islamitische staat Pakistan.

Een apart hoofdstuk (6) bespreekt de peetvaders van het hedendaagse islamitisch fundamentalisme, Qutb, Mawdudi en Khomeini. Voor hun denken is wezenlijk dat ze geleden hebben in hun aanraking met de macht van het Westen.

Hoofdstuk 7 rekt af met de mythe dat de motivering voor terreurdaden te zoeken zou zijn in paradijsvoorstellingen of in het gebruik van hashish (tegen B.Lewis). Het gaat om zelfopoffering in een politiek-economische strijd.

In (8) "modern koran verstaan", maken we kennis met denkers die de islam kunnen bevrijden van fundamentalisme en traditionalisme. Het zijn o.a. de Egyptenaar Nasr Abu Zaid in Utrecht, de vermoorde Mahmud Taha uit de Soedan en de in

ballingschap verkerende Abdolkarim Soroush uit Iran. Maar ze worden wel in de moslimwereld gelezen. De laatste analyseert het fundamentalisme als ideologie.

In (9) komt de schrijver terug op de positieve rol die religie ook in een gesecculariseerde samenleving kan spelen en bespreekt hij de relatie religie en geweld.

In (10) worden conclusies getrokken. In navolging van Rudyard Kipling, J.W.Goethe en last but not least Mohammed Khatami pleit W. voor een dialoog van culturen in plaats van een botsing van beschavingen. In de voetnoten worden de bronnen grondig verantwoord. Het boek is een must voor politici en journalisten en iedereen die verstandig mee wil praten over de behandelde onderwerpen. - Jan Slomp

Evenementen

Cursus in Vlaanderen

Op 28 mei, 4 en 11 juni organiseert KMS Vlaanderen een driedaagse basiscursus 'Relatieopbouw tussen moslims en christenen'.
tel 02/502.11.28

Een Ander Joods Geluid

SIVMO (Stichting Steun Israelische Vredesgroepen en Mensenrechten Organisaties) en *Een ander joods geluid* nodigen uit voor de spreekbeurt van Uri Avneri, van Gush Shalom, een radicale vredesbeweging, over PEACE IN ISRAEL FACTS AND FICTION op zondag 5 juni vanaf 13.30 in de Amstelkerk in Amsterdam toegang 7.50 euro.

Islam in Afrika

16 juni: workshop *Islam als godsdienst in het Afrikaanse publieke domein*. Universiteit van Leiden. Info: 071-5277905

Karikaturen uit Irak

28 mei t/m 26 juni: Irak Karikatuurfestival. Expositie over karikatuurkunst uit Irak Zcala Den Haag, Hobbemastraat 120 www.zcala.nl

Cursus islam

Op 30 mei en 29 augustus organiseert het Hendrik Kramer Instituut in samenwerking met Kerkinactie (Ontmoeting met moslims) een cursus over de islam in de Nederlandse samenleving.

In een klimaat van onbehagen, angst, verharding en emotionele gevoelens of uitbarstingen is het goed in te gaan op de rol

en betekenis van de islam in de Nederlandse samenleving, zich te oriënteren op moslim organisaties in Nederland en hun internationale verbanden, proberen om te gaan met spanningen tussen fundamentalisme en de moderne samenleving en zich te bezinnen op islam en vragen vanuit de christelijke traditie t.a.v de islam.

Voor verdere informatie:

Hendrik Kraemer Instituut, tel. 030 – 880 1906, e-mail: hki@pkn.nl
bezoekadres: Joseph Haydnlaan 2A, 3533 AE Utrecht

Summer Seminar

Van 14-25 september organiseert het St Ignatius Centrum in Antwerpen een zomercursus in het Engels. Het onderwerp luidt: 'Faith-based Radicalism: Christianity, Islam and Judaism between Constructive Activism and Destructive Fanaticism'.

Een keur aan internationale en multidisciplinaire academische inleiders zal deze thematiek uitdiepen. Er worden drie invalshoeken gevolgd:

- religieuze bronnen en hun verband met radicalisering
- wisselwerking tussen individu en religie
- wisselwerking tussen groep en religie

Meer informatie:

- Sara Mels, onderzoekster, OASeS-UA. Mail naar: sara.mels@ua.ac.be

- Barbara Segaert, wetenschappelijk coördinator UCSIA. Mail naar:

barbara.segaert@ua.ac.be