

MOSLIMS

begrip

CHRISTENEN

NOVEMBER 1997
JAARGANG 23 no. 5



*RIFFAT
HASSAN*

*ISLAM EN
FEMINISME*

begrip

BUREAUS VOOR ONTMOETING MET MOSLIMS

Katholieke Kerk in Nederland: Drs. L. van Oers, Cura Migratorum
Luybenstraat 17, 5211 BR Den Bosch. Tel. (+31) 073-6145159

Katholieke Kerk in België: S. Lambregs, pr.

Kastertstraat 19, B-3600 Genk, België. Tel. (+32) 089- 352 883

Ned. Herv. Kerk: Mevr. Josien Folbert, 'Kerk en Wereld'

Postbus 19, 3970 AA Driebergen Tel. (+31) 0343-512241

Gereformeerde Kerken in Nederland: Drs. C. van 't Leven, Dienstencentrum GKN

Postbus 203, 3830 AE Leusden. Tel. (+31) 033-4960360/4960329

REDACTIE:

M. van den Boom

J. Folbert (contacten NHK)

S. Lambregs (contacten RKK, België)

N. Landman

L. van Oers (contacten RKK, Nederland)

C. van 't Leven (contacten GKN)

G. Speelman

K. Steenbrink (eindredactie)

e-mail ksteenbrin@ggl.ruu.nl

Uitgever, redactie en administratie:

'Cura Migratorum'

Luybenstraat 17

5211 BR Den Bosch

Tel. (+31) 073-6145159

Fax. (+31) 073-6131175

Abonnementen:

f 25,- / 450 Bfrs per jaar (5 nummers)

Losse nummers: f 6,50 / 120 Bfrs

Giro 4300211 tnv Begrip/Cura Migratorum

België: Kredietbank 453-0258581-69

tnv Begrip, Kastertstraat 19, 3600 Genk

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

Advertentietarieven op aanvraag.

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

Tekeningen: F. Kalb

RIFFAT HASSAN: ISLAM EN FEMINISME

Vorige jaargangen van BEGRIP hebben regelmatig aandacht geschonken aan de islamitische visies op de positie van vrouwen. Die lijn wordt in dit nummer voortgezet met een uitvoerige weergave van de studies van de Pakistaanse theologe Riffat Hassan. Daarnaast hebben twee Nederlandse moslima's gedachten over dit thema op papier willen zitten. Deze bijdragen willen ook een aansporing zijn tot gesprek met de christelijke feministische theologie in Nederland en België.

Toen de Iraniër Abulfatah al-Sjhrastani (1076-1153) het grote handboek schreef over de sekten en scheuringen in de Islam (KITAAB AL-MILAL WA AL-NIHAL) constateerde hij, dat de eerste splitsingen in de islam ontstonden over de kwestie van de opvolging, dus het KALIFAAT, vooral na de dood van Oethmaan en Ali. De vragen rond de organisatie van de moslem-gemeente blijven de discussie bepalen. Niet geheel onverwacht heeft de 'persoonlijke terugblik' van Mevr. Abdus Sattar, die in het vorige nummer (blz. 191-194) was opgenomen, ons er toe gebracht om een nieuwe rubriek te open: NAAR AANLEIDING VAN... Die rubriek hoeft er niet iedere keer te zijn, maar lezers en anderen mogen zich uitgenodigd weten om ook op andere artikelen te reageren, zoals ditmaal ook al door Dr. Jan Slomp is gedaan.

INHOUDSOPGAVE BEGRIP NOVEMBER 1997, JAARGANG 23 NO. 5

HET ISLAMITISCH-CHRISTELIJKE LEERHUIS

Een symfonie van tekens: Het belang van context voor de interpretatie van de koran (Sajidah Abdus Sattar)	214
Geschapen in de beste gestalte: een uitdagend perspectief (Mariette Bogaers)	220

DOSSIER: RIFFAT HASSAN

Gelijk geschapen voor God? Riffat Hassan's feministische exegese van de scheppingsverhalen in de Koran (Lisette van der Wel)	227
--	-----

Zo eender en zo anders: rond het overlijden van Mohammed (Arie van Buuren)	248
"Er zijn vele wegen naar God: ik kies die van de dans en de muziek" (Josien Folbert)	253
Moslims in Europa	256
Boeken	264
Naar aanleiding van..	268
Cursussen en ontmoetingen	273

EEN SYMFONIE VAN TEKENS

Het belang van context voor de interpretatie van de koran

Sajidah Abdus Sattar

Is een openbaringstekst levend of dood? Daarom draait de discussie over de interpretatie van heilige geschriften. De islam als religie bestaat bij de gratie van goddelijke openbaringen - de koran - aan de profeet Mohammed. Voor hem en zijn directe volgelingen was het een levende en voor een ieder toegankelijke tekst. De profeet moedigde zijn volgelingen aan die te reciteren en ook te leren lezen en schrijven om de boodschap van de koran in brede kringen bekend te maken. Na het overlijden van de profeet werden de openbaringsfragmenten gecodificeerd en geïnterpreteerd. Aanvankelijk overheersten de kracht van het nieuwe idealisme en de noodzakelijke flexibiliteit van pragmatisme. Maar de snelle uitbreiding van het moslimterritorium betekende vooral dat de machtscontrole moest worden gestabiliseerd en wetgeving en rechtspraak gereguleerd. De eenheid van de islam mocht immers niet worden verstoord.

Om chaos te voorkomen, moest de 'juiste leer' zeer precies worden geformuleerd en ontdaan worden van heterodoxie. Een wildgroei van mondelinge overleveringen van de profeet werd een halt toegeroepen en het hadieth-corpus werd de tweede tekstuele bron van de islam. Verder werd de mening van een college van schriftgeleerden verheven tot derde fundament van de sjarī'a onder de titel idjmā'. De consolidatie van de formele doctrine, toegespitst in het optreden van Abu-'l Hasan Asj'ari (gest. 945), kwam tot stand onder invloed van verweer tegen de invloed van rationele filosofie en andere vormen van vrijdenken. De theoloog en latere soefi al-Ghazali (gest. 1111) verdedigde een compromis tussen wet, ratio en mystiek en won daarmee in brede kringen veel respect. Maar de gevestigde opvatting dat de koran het ongeschapen woord van God en dus in zekere zin God Zelf is, maakte een wetenschappelijke analyse ervan onmogelijk en een onderscheid tussen de eeuwigheidswaarde van de geestelijke richtlijnen en tijdgebonden regelgeving zeer problematisch. Samen met de politieke inkapseling van het vrije denken in een groot deel van de moslimwereld leidde dat uiteindelijk tot een verregaand dogmatisme en verstarring van de islam.

De politieke onmacht van de moslimwereld in de 18e en 19e eeuw was een direct gevolg van decadentie en gebrek aan zelfreflexie. Sociale en intellectuele kritiek werd onderdrukt, hervorming afgestraft en de vrijheid van koraninterpretatie ontkend. Vooral als gevolg van vernedering en vreemde overheersing klonk dan eindelijk de roep om revitalisering van de islam als drijvende kracht voor de moslims en kwamen eind 19e en

begin 20e eeuw diverse hervormingsbewegingen op gang met denkers als Abduh (gest. 1905) en Iqbal (gest. 1938). Onder invloed van Europees modernisme ontwikkelden zich nieuwe vormen van rationalisme en revivalism die zich, wat de islam betreft, baseerden op het principe van zelfstandig onderzoek, idjtihad. Hoewel een nieuwe rationele aanpak de dynamiek sterk bevorderde, was dat niet zonder risico. Wanneer de koran geheel wordt ontdaan van zijn status als goddelijke communicatie, blijft er niet veel meer over dan een antiquarische tekst van een obscure Arabische stamcultuur. Dat is de boodschap die wordt uitgedragen door een aantal westerse islamologen en is overgenomen door sommige rationalisten in het Midden Oosten. Aan de ander kant leidt een ongenueanceerde en al te letterlijke lezing van de korantekst tot fanatisme en extreme intolerantie. Beide extremen vinden weinig steun bij de meeste gewone gelovige moslims voor wie de koran het levende woord van God is waardoor zij zich persoonlijk weten aangesproken.

Openbaring

De stelling dat de koran Gods openbaring is, brengt zware consequenties met zich mee. Wie dat boek eenmaal als communicatie van Godswegen erkent, kan het niet meer negeren, maar moet de betekenis ervan trachten te verstaan. De koran richt zich afwisselend tot Mohammed, tot de mensheid in het algemeen, of tot een bepaalde groep, maar altijd is de profeet de spreekbuis van God naar de mensen. Zijn openbaringservaringen zijn cruciaal; ervaringen die persoonlijk, intiem en mystiek van aard waren. Vanaf het moment dat uit die intimiteit een voor ieders oren en ogen toegankelijke tekst voortkwam, konden twee wegen worden bewandeld. Enerzijds kan Mohammeds openheid naar God worden nagevolgd en de individuele ervaring van spiritualiteit voorop worden gesteld; anderzijds kan de neerslag van de inspiratie die hij ontving als eindgegeven worden bestudeerd en tekstueel zo goed mogelijk worden begrepen. Voor dat laatste kunnen tal van erkende en legitieme methoden worden gebruikt, zoals taalkundig-literaire analyse, cultuurhistorische benadering, wettische ontleding, distillatie van sociale ethiek, of mystiek-inhoudelijke benadering. Om aanvaardbaar te zijn voor gelovige moslims zullen de wegen van tekst en van inspiratie elkaar moeten raken. Van één absoluut correcte en exclusieve interpretatie kan echter geen sprake zijn zolang de koran wordt gezien als het levende woord van de eeuwige levende God.

De grote thema's in de koran worden zelden uitputtend behandeld, maar meestal compact ter overdenking gepresenteerd. De koran is geen wetboek of theologische desertatie, maar een boek van inspiratie. Juist door zijn fragmentarische karakter - de profeet ontving de openbaring bij stukjes en beetjes - is er ruimte gebleven voor flexibiliteit van interpretatie. De overtuigingskracht van de koran berust vooral op de redelijkheid en intuïtieve herkenbaarheid van de argumenten. Er is betekenis en samenhang in het bestaan. De verzen of 'tekenen' (ayaat) staan niet los van de andere 'tekenen van God' (ayaat) die, zoals de koran zegt, te vinden zijn in de waarneembare natuur en in de ziel van de mens zelf. Maar voor wie het grote verband niet ziet, is er een spanningsveld tussen het spiritueel-dynamische verstaan van de koran en de formeel-wettische interpretatie ervan.

Soera an-Nisa

Een boek als de koran moet in eerste instantie voor zichzelf kunnen spreken. Hoe veelzeggend zij op zichzelf ook zijn, de verzen ontlenen veel van hun betekenis aan de omringende verzen en de soera waarin ze voorkomen. Om het belang van thematisch en contextueel koran lezen te illustreren, kan soera 4, an-Nisa, als voorbeeld worden genomen. Daarin worden drie hoofdthema's gepresenteerd die, samen met steeds terugkerende refrein-thema's, als het ware een openbaringssymfonie vormen.

Na de gebruikelijke opening "In de naam van God," wordt de toon van de soera gezet in vers 1. Dat gaat over de ene oorsprong van alle mensen en over relaties, familiebanden en financiële verantwoordelijkheden, die elk hun bestaan en waarden ontlenen aan de ene God. Het is belangrijk de historische omstandigheden niet uit het oog te verliezen, want deze soera is geopenbaard in Medina in 625 of 626 na Chr. Er zijn minstens drie onderscheiden thema's in te ontdekken.

Met vers 2 wordt thema A geïntroduceerd: de status en de rechten van de weduwen en wezen die achter bleven nadat hun mannen en vaders in de slag bij Uhud waren gesneuveld. Tot op zekere hoogte kunnen daarvan huwelijksrechten van vrouwen in het algemeen worden afgeleid. Voor weduwen en wezen (yataam) moet op een verantwoorde manier worden gezorgd. In de situatie van Arabië vroeg in de zevende eeuw slaat de term *yatiem* op kinderen en vrouwen die door het verlies van vader, broer of echtgenoot geen beschermheer meer hadden en daardoor gemakkelijk misbruikt konden worden. Opvang voor wezen was op zich niet nieuw, maar in de koran krijgen zij uitgesproken rechten. Daarmee worden tevens algemene beginselen van rechtvaardigheid, barmhartigheid en godbewustzijn verduidelijkt. Zonder verder in te gaan op details noem ik de bewaking van het erfrecht van minderjarigen en de gelijkberechtiging van mede-echtgenotes. Mannen die niet in staat zijn meerdere vrouwen gelijk te behandelen, moeten het houden bij één. Het rechtsprincipe wordt uitgebreid naar vrouwen in het algemeen, zoals de rechtszekerheid die een vrouw van een huwelijk mag verwachten en het verplicht maken van een huwelijksgift. Alle vrouwen hebben financiële rechten, zoals erfrecht en eigen verdiensten. Tegenover hun rechten staan verplichtingen van zedelijke aard, zoals verbod op overspel (hoewel over de betekenis van *fahisja* in vers 15 verschil van mening bestaat).

Mannen wordt een zekere zeggenschap over hun vrouwen gegund, maar slechts binnen het kader van een huwelijk en op voorwaarde dat zij hun materiële verantwoordelijkheden nakomen. Gezien de heersende gebruiken onder de oorspronkelijke toehoorders wordt uitgegaan van de vanzelfsprekende macht van mannen over vrouwen die van hen afhankelijk zijn. Daardoor zijn andere dan strikt paternalistische structuren niet bij voorbaat uitgesloten. Overigens kan over de betekenis van de zinsnede *ar-ridjálu qawamoena 'ala nisâ'i* (vers 34) in de context van deze soera nog heel wat gedebatteerd worden. Het is niet verwonderlijk dat, veertienhonderd jaar na dato, andere opvattingen zijn ontstaan over de capaciteit van vrouwen om voor hun eigen levensonderhoud te zorgen. Daarmee is hun principiële grondrecht op levensonderhoud-indien-nodig niet onderuit gehaald.

Verweven met de verzen over thema A zijn vele verwijzingen naar God en geweten. Reinheidsvoorschriften na seksuele omgang, vermaningen ten aanzien van man-vrouw-verhoudingen, familierelaties en vermaningen tegen misbruik van elkaars goederen plaatsen menselijke relaties en materiële middelen in een sociaal en ethisch verband. Gierigheid wordt afgekeurd en voor deugdzzaam gedrag wordt geappelleerd aan taqwa, het godsbesef van de gelovigen. Bij wijze van refrain wordt telkens opnieuw verwezen naar Gods eendoordeel.

Vanaf vers 44 wordt een nieuw onderwerp, thema B, ter sprake gebracht en wordt ingegaan op de relatie van moslims met joden en, verder in de tekst, ook christenen. Dit thema kan niet los worden gezien van de gespannen situatie in Medina en de gevaren binnen en buiten de nederzetting die de jonge moslingemeenschap bedreigden. Niet alleen de mannen, vrouwen en kinderen die onderdrukt werden, waren kwetsbaar, maar feitelijk de hele moslingemeenschap. Juist door de aanwezigheid van 'mensen van het Boek' (ahl-ul-kitaab) was het nodig om overeenkomsten en verschillen van geloofsleer duidelijk te maken en aan te geven waarom de komst van een nieuwe boodschapper noodzakelijk was. Wie werkelijk in God gelooft, dient al Zijn profeten te respecteren.

Thema C betreft het belang van cohesie in de gemeenschap en een effectieve verdediging van de prille islam. Het was blijkbaar niet gemakkelijk om de pragmatisch ingestelde Arabieren van Medina te bewegen hun geld en hun leven in de waagschaal te stellen voor de verdediging van de nieuwe orde. De machtsverhoudingen tussen de diverse stammen waren nog niet uitgekristalliseerd en een ondoordachte keuze kon ernstige consequenties hebben. Maar voor de overtuigde moslims was het erop eronder. De meermaals herhaalde oproep tot strijd tegen de ongelovigen wordt kracht bijgezet met verwijzingen naar Gods almacht en het laatste oordeel, met de hemel als beloning of de hel als vreselijke straf. Huichelachtige Arabieren en joodse groepen in Medina die onbetrouwbaar bleken te zijn, waren minstens zo gevaarlijk als vijanden van buiten. In plaats van een confrontatie tussen joden, moslims en andere godzoekers uit te lokken, is het beter elkaar te respecteren, want in Abraham, de waarheidszoeker en God vriend, kunnen zij elkaar toch vinden.

De drie thema's wisselen elkaar enkele malen af, voordat (vers 127) specifieke vragen in behandeling worden genomen. Ook daarin komen alle thema's opnieuw aan de orde: de rechten van wezen en vrouwen, een opsomming van geloofspunten en een waarschuwing tegen huichelarij, het debat met joden en christenen en nog eens het erfrecht.

De algemene boodschap is: zorg voor de kwetsbare medemens, maar niet alleen op grond van wisselvallige emoties. Iedereen heeft concrete sociale en financiële rechten. Tolerantie ten aanzien van gelovige andersdenkenden wordt aanbevolen, maar houdt op wanneer zij, of de hypocrieten onder de moslims, een gevaar zijn voor de gemeenschap. Hoe afstotelijk het ook lijkt, in specifieke situaties kan het nodig zijn om ten strijde te trekken en dan kan terughoudendheid fataal zijn.

Levende woorden

Weinig thema's hebben tot meer misvattingen over de islam geleid dan de positie van de vrouw, de relatie met andersdenkende en de verweving van strijd en religie. Dat kwam vooral omdat de heilheid en toegankelijkheid van de korantekst als goddelijke openbaring werd versluierd en de innerlijke dynamiek van de tijdloze 'tekenen' van God voor alle mensen onherkenbaar werd. De door God gestelde grenzen, de hudoed-ullah, die in specifieke verzen zijn aangegeven, kunnen onmogelijk in tegenspraak zijn met de elementaire en alles verbindende visie van rechtvaardigheid, barmhartigheid en godsbesef in de koran. De vraag is hoe Gods wil en genade als richtlijnen voor het leven kunnen worden begrepen vanuit de tekst van de koran in samenhang met andere 'tekenen van God'. Daarvoor is het noodzakelijk dat het boek door moslims - mannen en vrouwen, 'ulama en 'leken' - met diverse expertises steeds weer opnieuw wordt bestudeerd.

Het is echter niet eenvoudig om gehoor te vinden bij hen die menen dat koraninterpretatie het exclusieve terrein behoort te zijn van een selecte groep schriftgeleerden en juristen. Maar het probleem is juist dat deze 'ulama zich te veel hebben bezig gehouden met het verabsoluteren van details en het loshalen van verzen uit hun literaire en historische verband. De reactie van hun collega's in de Middeleeuwen op de rivaliteit van geloof en rede deed letterlijk de deur dicht; de poort van idjitiaad werd gesloten. De vrijheid om Gods woord als dynamisch, persoonlijk en multidimensionaal te verstaan werd de 'leken' ontnomen, waardoor slechts een onbegrijpelijke dode tekst overbleef die oneigenlijk gebruikt kon worden, niet alleen door politieke machthebbers, maar in het algemeen door mannen om hun paternalistische dominantie te handhaven. Maar met de toename van informatiebronnen en onderwijskansen in onze tijd vervaagt het traditionele onderscheid tussen leken en 'ulama. Het verstikkende dogmatisme kan worden verlicht en de oorspronkelijke vitaliteit herwonnen door de koran direct en in zijn geheel te raadplegen, zonder de filters van Middeleeuwse commentaren. De daaropvolgende stap zou kunnen zijn het in verband brengen van die kennis met moderne observaties van de Gods schepping in natuurwetenschappen, geschiedenis, psychologie en sociologie.

Een moderne studie van de koran is niet zonder problemen. De tekst is complex van vorm en multidimensionaal in zijn betekenis, en de denkers van tegenwoordig zijn niet minder kinderen van hun tijd dan de schriftgeleerden van vroeger. De verleiding om de koran te interpreteren aan de hand van moderne paradigma's, zoals evolutionisme, feminisme of moderne ecologie moet worden weerstaan, want een moderne projectie van ideeën à la mode is even verhullend als de theologische kunstgrepen van vroegere tijden. Er kan wel naar een onderscheid worden gezocht tussen fundamentele beginselen en historisch bepaalde specificiteit, want hoewel het wezen van de mens niet is veranderd sinds de openbaring, zijn de omstandigheden waarin we leven dat wel. Alleen door er principes aan te ontleen die antwoord bieden op hedendaagse vragen kan de koran voor gelovigen van nu een vitale tekst blijven en een sleutel voor het innerlijk verstaan van mens en medemens.

SOERAT-UN-NISĀ IN SCHEMA

- Vers 1** Introductie: menselijk gedrag voor het aangezicht van God;
- 2-35** *thema A*: het opvangen van wezen; man-vrouwrelatie, familiebanden en financiële rechten;
- 36-43** principes van *thema A*: gedrag en geweten;
- 44-57** *thema B*: positie van moslims in relatie tot joden, afgodenvereerders en de huichelaars in het moslimkamp;
- 58** principe van *thema B*: het rechtvaardige oordeel;
- 59-84** *thema C*: het morele en religieuze kader van gewapende strijd;
- 71-84** instructies voor djihaad en rechtvaardiging van strijd;
- 85-93** huichelaars gecontrasteerd met goede moslims;
- 94-104** djihaad en gebed;
- 105-115** principe van *thema C*: rechtspraak, geweten, gedrag en de consequenties daarvan in het hiernamaals;
- 116-175** antwoorden op vragen in aansluiting op thema's:
- 116-126** *sub B*: afgodendienst, joden en Abraham
- 127-135** *sub A*: man - vrouwrelatie en geweten
- 136-175** *sub B*: geloof en ongeloof; joden, christenen, huichelaars

GESCHAPEN IN DE BESTE GESTALTE

- een uitdagend perspectief-

Mariette Bogaers

Hoe vreugdevol klinken de woorden van Soera at-tien (S 95)

Bij de vijgeboom en de olijfboom! (2) Bij de berg Sinien! (3) Bij deze veilige stad! (4) Wij hebben de mens in de mooiste gestalte geschapen. (5) Daarna laten Wij hem weer diep zakken. (6) behalve hen die geloven en de deugdelijke daden doen. Voor hen is er immers een ononderbroken loon. (7) Wat kan jou over het oordeel nog van leugens betichten? (8) Is God niet de wijste van hen die oordelen?

In deze korte soera zweert Allah dat in de creatie van de mens, geen fout te vinden is. Van oorsprong is de mens goed en puur. De mens bepaalt door zijn eigen keuzen, wat er van hem terecht komt. Kiest de mens er voor om goddeloos te zijn en/of slechte daden te verrichten, dan is hij verloren. De woorden 'geschapen in de beste gestalte', zijn voor mij heel bijzonder. Deze woorden getuigen van de liefde van God/Allah voor de mens: Hij heeft de mens geschapen in de beste gestalte. God houdt van de mens, die gelooft en probeert dit geloof in zijn handelen om te zetten. Bij God is het oordeel over ieder van ons, en Zijn oordeel is rechtvaardig en wijs. In deze korte soera wordt in enkele woorden een blijde boodschap verkondigd.

Man en vrouw, samen mens

Deze beste gestalte 'de mens' bestaat uit twee wezens: man en vrouw. Verschillend qua bouw, temperament en lichamelijke functie. Deze verschillen zijn het duidelijkst zichtbaar in de rol die man en vrouw hebben in het voortplantingsproces. De vrouw is belast met het dragen, baren en zogen. Het enige wat de man in dit proces doet is zijn zaad - in termen van de Koran vaak genoemd een 'onbeduidend vocht' (S 77; 20)- laten vloeien.

In de Koran wordt heel openlijk gesproken over de 'lasten' van het vrouwelijke lichaam. Onverbloemd wordt gesproken over de menstruatie als een ongemak (S2;222). In S 31; 14 wordt de mens opgedragen voor zijn ouders te zorgen. Als reden wordt aangevoerd:

*Zijn moeder heeft hem immers in grote zwakheid gedragen
en tot hij gespeend werd waren het nog twee jaar.*

Daar waar Koran spreekt over vrouwen is dit vanuit respect. De mannen worden opgedragen om goed te zorgen voor de vrouw. Het komt vaak op mij over alsof in de Koran de man wordt aangesproken om, ter compensatie voor het feit dat hij niet een aangeboren 'zorginstinct' heeft, zijn aandeel in de zorg op zich te nemen. Heel duidelijk is deze verplichting in een van de meest geciteerde verzen over de positie van man en vrouw in de Islam, S 4; 34:

De mannen zijn zaakwaarnemers voor de vrouwen, omdat God de een boven de ander heeft bevoorrecht en omdat zij van hun bezittingen uitgegeven hebben...

De term 'zaakwaarnemer' wordt gebruikt in de Koranvertaling van Leemhuis, beter lijkt het om deze term te vervangen door onderhouder. In dit vers wordt o.a. volgens Riffat Hassan de man aangesproken op zijn plicht tot kostwinner.

Man en vrouw verschillen en vullen elkaar derhalve aan. Dat lijken de woorden van Koran te onderstrepen. Een van de boodschappen van Koran is: 'man en vrouw zijn niet gelijk, maar wel gelijkwaardig'. Derhalve zouden mannen en vrouwen de verschillen niet moeten proberen te ontkennen, maar deze moeten zien als elkaar aanvullend, waardoor de mens, die nog steeds geschapen is in de beste vorm, zijn taak als 'rentmeester/ khalief' het best kan uitoefenen.

Van beste gestalte naar minder waard

In de ontwikkeling van met name Arabische Islamitische culturen is een proces zichtbaar waarin een sterke scheiding wordt gemaakt tussen het mannelijke en het vrouwelijke. De sterke scheiding tussen de geslachten heeft ertoe geleid dat de idee van aanvullende harmonie en het openstaan voor elkaar is veranderd in angst en afschuw voor de leden van het andere geslacht.

Versterkt door de menselijke eigenschap om zich t.o.v. de ander te vergelijken en te meten, zijn er over en weer stereotypen ontstaan, die geen recht doen aan de veelvormigheid en uniekheid van de menselijke schepping. De uitkomst van dit meetproces wordt vertaald in termen van beter/slechter; meer en minder waard. Er is binnen de maatschappelijke orde een tweedeling ontstaan, waarbij de mannen het voor het zeggen hebben. Zij zijn vrij om te gaan en staan waar zij willen. De ruimte van de vrouw lijkt zich te beperken tot haar huis. Als het nodig is dat zij buiten de grens van haar huis gaat, wordt zij geacht dit zo onzichtbaar mogelijk te doen. Een gezegde dat deze tweedeling probeert te vergoelijken luidt: 'mannen zijn de ministers van buitenlandse zaken, vrouwen van binnenlandse zaken'. Waarmee men hoopt aangegeven te hebben dat de vrouw wel degelijk een belangrijke positie inneemt.

Uiteraard heeft deze maatschappelijke ordening een immense invloed op de verhoudingen in het gezinsverband. Fatima Mernissi toont in haar in 1971 gedane onderzoek onder Marokkaanse vrouwen aan, dat vrouwen het als een wonder beschouwen als de man haar liefde en respect betoont. Zij citeert de Marokkaanse wet van 1957 waarin duidelijk wordt dat de vrouw op geen van beide recht kan doen gelden. In de artikelen 36 en 37 worden de wederzijdse rechten genoemd. Hieruit blijkt dat de man geen enkele morele verplichting heeft jegens zijn vrouw. De vrouw kan niet rekenen op zijn trouw. Wel kan ze zijn bevelen verwachten en in ruil daarvoor schenkt zij hem gehoorzaamheid. Mernissi haalt ook een bekende moslim geleerde aan, al-Ghazali. Deze zegt dat het verstand van de man bedoeld is om bevelen te geven en te worden gehoorzaamd. Als Koranisch bewijs voor deze machtspositie wordt het vers genoemd waarin mannen de toestemming krijgen om de opstandige vrouw te slaan, nl. S 4; 34. (Mernissi: *Achter de sluier*, blz.128).

Marokko is niet het enige land, dat in zijn rechtsstelsel uiting geeft aan de hiërarchie tussen de seksen. Daar waar er op dit moment in verschillende landen geroepen wordt om de invoering van de *sjarie'a* is tevens de wens hoorbaar om vrouwen terug te krijgen binnen de muren van hun huis. Vergeten wordt dat in de Koran staat dat huisarrest een straf is voor de vrouw die zich schuldig heeft gemaakt aan overspel. Dit overspel moet door vier getuigen waargenomen zijn (S4;16). Een voorbeeld van de wijze waarop machthebbers vrouwenrechten vertrappen, is Afghanistan, waar de Taliban het vrouwen onmogelijk maken om zich op straat te begeven. Het is triest om te bedenken dat Koranische rechten zo ontkend worden en met geweld verbroken worden. De liefde waarmee Allah spreekt over en tot de vrouw en man, Zijn barmhartigheid, de droom van vrede wordt aan flarden geschoten door het geluid van machinegeweren.

Mannen en vrouwen hebben door de eeuwen heen nog steeds niet een manier gevonden om elkaar aan te vullen, op een zodanige manier dat er respect en acceptatie is van de onderlinge verschillen. Voor veel mannen is de vrouw een zwak schepsel, behept met veel te veel emoties. Impliciet wordt er van uitgegaan, dat emoties het denken in de weg staan. In deze visie wordt er geen verband mogelijk geacht tussen het hart en de rede.

Het zorginstinct wordt gezien als een zwakte in de zin van 'blij dat ik niet zo ben' en niet erkend als een door God gegeven eigenschap, die nodig is om te kunnen overleven. In deze visie, die een sterke scheiding tussen mannen- en vrouwenwereld voorstaat, wordt ontkend dat emotie een intellectuele eigenschap is, die in de samenleving onontbeerlijk is. Met name in de Arabische wereld verschijnen er veel boeken, die de vrouw afschilderen als een wezen, dat niet kan denken. Haar emotionele intelligentie wordt gezien als zwakheid, en vaak moet de vrouw tegen zichzelf beschermd worden. Men pleit voor een huwelijkse relatie waarin de man de autoriteit is, en de rol van de vrouw erin bestaat hem te gehoorzamen, en zorg te dragen voor het gerief van haar man (Maududi, *Islamic way of life*).

Weliswaar beklemtone schrijvers als Maududi het feit, dat de vrouw respect verdient, en dat het de plicht van de man is om haar te beschermen, maar in de gedragsuitwerking die hij aanbeveelt, valt op dat de vrouw niet gezien wordt als een wezen, dat zelfstandig beslissingen kan nemen. Fatima Mernissi schrijft: "De angst voor zelfbeschikking van de vrouw staat centraal bij de wijze waarop het gezin georganiseerd is in de islamitische orde, waarin die zelfbeschikking gelijk wordt gesteld aan *fitna*. Als de vrouw op maatschappelijk niveau niet onder de duim en in de gaten wordt gehouden, worden de mannen onherroepelijk geconfronteerd met haar onweerstaanbare seksuele aantrekkingskracht die onvermijdelijk *fitna* (chaos) veroorzaakt door hen aan te zetten tot *zina*, dit is ongeoorloofde geslachtsgemeenschap." (Fatima Mernissi, *Achter de slui-er*, blz. 49).

Gedragscodes

Het is deze angst voor *fitna* (chaos) en *zina* (ongeoorloofd seksueel verkeer) waardoor er in de Islamitische wereld vele codes zijn ontwikkeld die aangeven hoe een vrouw

zich behoort te gedragen. Met name aan haar kleding en haar optreden in het openbaar worden vele boeken en preken gewijd. De meeste gaan inderdaad van het standpunt uit dat de vrouw een gevaarlijk wezen is, die de sociale orde (lees de mannelijke orde) danig in de war kan schoppen.

Opmerkelijk in al deze geschriften is, dat de vrouw als oorzaak wordt gezien van al wat onbetamelijk is, en dat zij derhalve 'onzichtbaar' moet worden. Er zijn nauwelijks geschriften bekend waarin de mannen worden aangespoord hun instincten te beheersen. Dit kan maar één verklaring hebben, nl. dat mannelijke instincten gezien worden als goed en natuurlijk. Daar hoeft je niets aan te doen. Vrouwelijke instincten daarentegen zijn slecht, daar moet je aan sleutelen. De belangstelling van het mannelijk geslacht voor de handel en wandel van de leden van het vrouwelijk geslacht laat zien, dat het met het respect voor het wezen van die ander niet zo nauw gesteld is. In plaats van het leren beteugelen van de eigen mannelijke driften, moet de vrouw zich intomen, en wel heel letterlijk. Vandaar dat we tot op de dag van vandaag berichten lezen over de wijze waarop het vrouwen is toegestaan zich op straat te begeven en deel te nemen aan het maatschappelijk leven. 'Liever niet', lijken bv. de berichten uit Afghanistan ons te zeggen. Uiteraard doen deze berichten geen goed aan het image van de Islam, en zetten veel mensen in het Westen vraagtekens bij de Islam. Moslims proberen dit af te doen als 'dit is cultuur'. Echt geloofwaardig komt dit niet over. Het zou meer indruk maken als deze moslims hun protesten zouden laten horen richting deze islamitische hervormers. Dit gebeurt heel weinig, waardoor ik denk, dat er in de diverse islamitische culturen wel degelijk de norm geldt, dat vrouwen beter ongezien en ongehoord zouden moeten blijven.

Het is immers overduidelijk dat men alle mogelijke moeite doet om met Koran in de hand te bewijzen dat de deugdzame vrouw een vrouw is, die je niet hoort en ziet. De Koranverzen die hiervoor misbruikt worden zijn de volgende:

Zeg tot de gelovige mannen dat zij hun ogen neerslaan en hun schaamdelen kuis bedekt houden. Dat is zuiverder voor hen; God is welingelicht over wat zij doen.

(31) En zeg tot de gelovige vrouwen dat zij hun ogen neerslaan en hun schaamdelen kuis bedekt houden en dat zij hun sieraad niet openlijk tonen, behalve wat gewoon al zichtbaar is. En zij moeten sluiers over hun boezem dragen en hun sieraad niet openlijk tonen, behalve aan hun echtgenoten, of hun vaders of de vaders van hun echtgenoten of..... (Soera 24; 30,31)

O profeet! Zeg tot jouw echtgenotes, jouw dochters en de vrouwen van de gelovigen, iets van haar overkleding over zich heen naar beneden te laten hangen. Dat bevordert het best dat men haar herkent en niet lastig valt. En God is vergevend en barmhartig. (Soera S 33; 59)

Uit de eerst geciteerde verzen wordt wel afgeleid dat het dragen van een hoofddoek verplicht is voor Islamitische vrouwen. Toch zijn er bij deze verplichting enkele kanttekeningen te plaatsen. In deze verzen worden aan mannen en vrouwen adviezen

gegeven hoe zij zich ten opzichte van elkaar zouden moeten gedragen. Aan man en vrouw wordt gezegd dat zij hun blikken dienen neer te slaan en dat zij hun gevoelens dienen te beheersen. Vervolgens worden aan de vrouw nog een aantal specifiekere richtlijnen gegeven, die er op gericht zijn geen uitdagend gedrag te vertonen. Wat mij opvalt, is dat God in deze verzen aan ieder geslacht richtlijnen geeft die hun eigen instinct moeten intomen. Beschouw elkaar niet als een seksueel object, en voorkom dat je benaderd wordt als een seksueel object. De woorden 'wat gewoon al zichtbaar is', geven enige interpretatieruimte. Een ruimte die cultureel ingevuld kan worden. Immers ieder land heeft o.a. op grond van klimatologische verschillen en economische omstandigheden een eigen kledcultuur. Door je te conformeren aan de omringende mode val je minder op en ben je minder een bezienswaardigheid.

Deze mening wordt door andere moslims afgedaan als te vrij, en niet volgens het voorbeeld van de Profeet. Islamitische vrouwen, die de geboden ruimte gebruiken worden vaak meewarig bekeken en gemeten als zijnde nog niet zo ver; geen goede moslims.

Anderzijds geven deze 'vrije' vrouwen vaak af op vrouwen die wel de kledingvoorschriften zoveel mogelijk betrachten. 'Zij zouden onder de plak zitten'. Over en weer bestoken vrouwen en mannen elkaar met argumenten over hoe het zou moeten. Een discussie die met name door het wegvallen van grenzen in hevigheid is toegenomen. Er zijn berichten dat in verschillende landen o.a. in Indonesië en Egypte, een lobby bestaat, om vrouwen de Saoedische kledingstijl te laten dragen. Met veel *hadieth* (gezegden en handelingen van de Profeet) probeert men te bewijzen dat er eigenlijk maar één goede wijze van kleding is. Ook onder moslimvrouwen in Nederland wordt deze discussie gevoerd. Jammer genoeg. Het is een discussie waarin vergeten wordt dat welke keuze je ook maakt, deze de verantwoordelijkheid is en blijft van de persoon zelf. Zij alleen kent haar motieven en is hierover verantwoording schuldig aan God. Zouden daarom ook niet de woorden "God is vergevend en barmhartig" deze *aya* besluiten? Het is enorm jammer dat de discussie rond kleding en gedrag een splitsing veroorzaakt onder vrouwen. Vaak is hier geen sprake meer van respect voor de zienswijze van de ander. Betreurenswaard is dat deze verhitte discussies belemmeren, dat men zich bezint op de kern van de genoemde verzen.

M.i. is de kern dat God tegen mannen en vrouwen zegt: 'beheers je instincten'. Hoe je dat doet, is niet het meest belangrijke. Stel grenzen aan je eigen gedrag, daag niet uit en laat je niet uitdagen'. In wezen draait het hier om respect, zowel voor je eigen lichaam en geest, als dat van de ander.

De verzen van *soera Ahzaab* lijken deze interpretatie te ondersteunen. Het achterliggende motief voor de hier gedane kledingvoorschriften is dat gelovige vrouwen herkenbaar moeten zijn, zodat zij niet lastig gevallen worden. Mernissi maakt duidelijk onder welke omstandigheden deze verzen geopenbaard zijn. In de Medinese tijd, de opbouwfase van de Islamitische gemeenschap, bevonden zich onder de gelovigen een groot aantal hypocrieten. Met de mond beleden zij het nieuwe geloof; in hun daden hielden zij zich aan hun oude denkbeelden. Een van die denkbeelden was, dat iedere vrouw een slavine was, die zich door zich op straat te begeven, seksueel benaderd kon

worden. Zo kwam het regelmatig voor dat gelovige vrouwen belaagd werden, onder het excuus, dat zij niet te onderscheiden zijn van slavinnen, jegens wie deze wreedheden wel toegestaan waren. (N.B. in Koran wordt het advies gegeven om slavinnen niet tegen hun wil in te gebruiken, Soera 24;33). Hoe het ook zij de hier gedane kledingvoorschriften moesten een onderscheid maken tussen vrije vrouwen, jegens wie geweld verboden was, en slavinnen met wie wel gedwongen ontucht gepleegd kon worden. (Mernissi, *Women and Islam*).

Deze hypocriete benadering van vrouwen is zichtbaar tot op de dag van vandaag. Het is een van de kritieken van moslimvrouwen jegens moslimmannen, dat zij benaderd worden vanuit het idee dat geweld tegenover vrouwen, zodra zij zich buitenshuis begeven, toegestaan is. Wil de vrouw dit voorkomen, dan dient zij zich onzichtbaar te maken.

De verantwoordelijkheid voor het toepassen van geweld jegens vrouwen wordt totaal bij de vrouw gelegd. Bijna nergens in de literatuur wordt de man gewezen op het feit dat dit gedrag geen recht doet aan het fundamentele respect dat de man voor de vrouw dient te hebben; nergens wordt tegen hem gezegd dat zijn gedrag hypocriet is, en dat hij een ziekte in zijn hart heeft, waartegen God zeker zal optreden (S 33; 60). Deze denkbeelden zijn in veel islamitische culturen diep verankerd. Daar waar God in Koran spreekt met achting en respect voor vrouwen, zien we in de praktijk het tegenovergestelde.

Er is een duidelijk positieverschil ontstaan tussen mannen en vrouwen. Een verschil dat ook door sommige vrouwen wordt gerechtvaardigd, waarbij de zelfde argumenten worden gebruikt, die mannen al eeuwenlang gebruiken nl.: vrouwen zijn emotioneel en onbetrouwbaar. Van de woorden 'geschapen in de beste gestalte' lijkt weinig over te zijn.

Toekomstperspectieven

Zou het vanuit deze historische ontwikkelingen zijn, dat niet-moslims met enige meewarigheid kijken naar die 'zielige' moslimvrouwen? En verklaart dat het ongeloof waarmee Nederlandse vrouwen die tot Islam overgaan vaak worden benaderd? Ik denk het wel. Wat maakt Islam dan toch aantrekkelijk voor vrouwen?

Zoals in veel religies is er ook in de Islam een onderscheid te maken tussen theorie en praktijk. Lezend in de Koran ontvouwt zich een boodschap van rechtvaardigheid, liefde, barmhartigheid en bovenal respect. Adviezen worden aan de gelovige gegeven om zijn taak als rentmeester uit te voeren. Adviezen, die bedoeld zijn om het leven makkelijk te maken: niemand wordt belast boven zijn vermogen. Het leven is een geschenk van God. Het is bedoeld om er het beste van te maken, dit betekent te streven naar welzijn zowel van jezelf als van de ander. De aardse wereld is niet alleen een tranendal, maar een plaats waar je mag genieten van de gaven die God zo rijkelijk geeft. Natuurlijk wordt de mens beproefd, en kent ieders leven de nodige ups en downs. Het is de troostende aanwezigheid van God, die vrouwen en mannen bemoedigt en in staat stelt om ondanks tegenslag, te proberen een betere, rechtvaardige wereld op te bouwen.

Het is vanuit dit gegeven dat vrouwen op verschillende plaatsen in de Islamitische wereld bezig zijn hun visie te geven op de Koranische teksten. Zij nemen zich het recht om de Koran vanuit hun perspectief te interpreteren, en om de wantoestanden, zoals hierboven beschreven, aan de kaak te stellen. Het is opvallend dat al deze vrouwen uitgaan van de barmhartigheid en ultieme rechtvaardigheid van God. Zo zegt Azza Karam in een interview in de Bazuin: 'Het wezen van de religie is dat God goed, rechtvaardig en barmhartig is. Vanuit deze geest moet je de Koran lezen en wanneer regels en wetten in strijd zijn met die gedachte weet je dat je verkeerd zit met je interpretatie'. (*De Bazuin*, juni 1996).

Deze 'simpele' aanwijzingen voor het interpreteren van de Koran, zijn in de Islamitische wereld nog geen gemeengoed. Op zich niet verwonderlijk. Eeuwenlang is de Koran geïnterpreteerd vanuit het perspectief van macht en hiërarchie. Immers hoe kan je de Koran lezen vanuit 'emotionele' vaardigheden, die je in de dagelijkse praktijk associeert met het vrouwelijke en dus met het verfoeilijke?

Toch zijn m.i. de ontwikkelingen niet meer te stuiten. Vrouwen volgen onderwijs en zijn in rap tempo bezig met een inhaalslag. Ze verlaten de eeuwen waarin ze te horen hebben gekregen dat hun status inferieur is. Het zijn de bemoedigende woorden van Koran zelf, die hun gevoel van zelfrespect en zelfwaardering doet groeien. Immers ook zij zijn geschapen in de beste gestalte. - [Milsbeek, 14 maart 1997: Deze bijdrage is een uitwerking van een lezing voor de conferentie *Vrouw en Geloofsbeweging* te Bergen op Zoom, 24 maart 1997]

Literatuur:

De Koran, een weergave van de betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands, door Fred Leemhuis. Uitg. Het Wereldvenster 1989.

Fatima Mernissi, *Achter de sluier, de islam en de strijd der seksen*, Breda: De Geus 1994.

Fatima Mernissi, *Women and Islam, an Historical and Theological Enquiry*, Basil Blackwell, 1991

Syed A. A. Maududi, *Islamic way of life*, Riyadh: Office for Call and Guidance, 1967

De Bazuin juni 1996: *Nederlanders hebben een stereotiep beeld van de Arabische vrouw, een interview met moslim-feministe Azza Karam* door Colet van der Ven.

Zie ook M. Bogaers: 'Vrouwen als parels en mannen als kapiteins', *Al Nisa*, 15e jrg. Nr. 11 maart 1997.

GELIJK GESCHAPEN VOOR GOD?

Riffat Hassan's feministische exegese van de scheppingsverhalen in de Koran

Voor trouwe Begrip-lezers is de Pakistaanse moslim-theologe Riffat Hassan geen onbekende. In een themanummer uit 1993, 'De koran door vrouwenogen', boden Hurkens en Speelman een goede introductie in het denken van Hassan. [Begrip, 19/112 (1993), 5-17] In dit artikel wil ik de draad van hun betoog oppakken en verder uitdiepen.

Inleiding

Wie betrokken is bij initiatieven om de dialoog tussen christenen en moslims te bevorderen ondervindt vaak hoeveel onbegrip en onwetendheid er aan beide kanten te overwinnen is. Een van de terreinen waarop dat zich toespitst is de positie van vrouwen in de islam. Bij Nederlanders, maar ook bij moslims, bestaan er veel misverstanden over wat de koran daarover te zeggen heeft. Riffat Hassan, een in Nederland nog weinig bekende maar internationaal vooraanstaande feministische moslimtheologe, komt de eer toe dat zij op een verrassend frisse en geloofwaardige wijze de gezaghebbende bronnen van de islam ontleedt op wat zij over de positie van vrouwen te melden hebben. Haar onderzoek heeft niet alleen academische waarde, maar heeft ook bij uitstek een praktische betekenis. Als namelijk aangetoond kan worden, aldus Hassan, dat volgens de koran man en vrouw gelijk geschapen zijn door God, dan kan de bestaande ongelijkheid niet de wil van God zijn en moet beschouwd worden als een ondermijning van Gods oorspronkelijke bedoeling met de mensheid. Hassan is zich bewust van het risico van haar onderneming: als immers zou blijken dat man en vrouw niet als gelijken geschapen zijn door God - en aan God als laatste waardenbepaler tomt ze niet -, dan wordt de emancipatiestrijd van vrouwen er niet makkelijker op. Een spannende en gezinszins vrijblijvende zaak dus.

In dit artikel beschrijf ik Riffat Hassan's theologisch denken aan de hand van haar analyse van het scheppingsverhaal in de koran. Daarbij zal ik om te beginnen ingaan op relevante achtergronden uit haar persoonlijk leven, die bepalend zijn geweest voor haar theologie. Tot slot vergelijk ik haar feministische koraninterpretatie met hoe christelijke feministische theologes met de bijbel omgaan en trek ik enkele conclusies voor het interreligieuze contact tussen christelijke en moslimvrouwen.

Riffat Hassan: haar biografie

Geboren en opgegroeid in een bemiddeld gezin in Pakistan, woont en werkt Riffat Hassan al geruime tijd in de VS. Daar is zij momenteel hoogleraar aan de Universiteit van Louisville, Kentucky. Volgens haar eigen zeggen is zij haar carrière als 'feministisch theologe' - een attribuut dat anderen haar hebben toegekend, maar waarmee zij instemt - begonnen in 1974. Over dit begin, en over een gebeurtenis een tiental jaren

later in haar leven wil ik hier iets vertellen, omdat dat uiterst relevant is voor een goed begrip van haar denken.

In 1974 werkte Hassan als docent aan de Oklahoma State University in Stillwater, Oklahoma. Omdat zij in dat jaar toevallig het enige moslim-stafid was, werd zij gevraagd om mentor te worden van de islamitische studentenvereniging op die universiteit. Binnen deze vereniging was het een traditie om jaarlijks een symposium te organiseren, waarbij de mentor één van de hoofdsprekers was. Aan Hassan werd toen gevraagd om een lezing te houden over vrouwen in de islam. Met tegenzin voldeed zij aan dat verzoek, want zij realiseerde zich goed dat achter dat verzoek de aanname lag dat een moslimvrouw niet competent was om over enig ander onderwerp dan dat te spreken. Bovendien was zij tot dan toe ook niet echt geïnteresseerd in dat onderwerp. Dat ze toch ja zei was vooral omdat ze háár visie over dit onderwerp wel eens naar voren wilde brengen voor een exclusief mannelijk publiek dat vertrouwd was met de traditionele opvattingen van mannelijke islam-theologen over de positie van de vrouw. Ergens in het proces van academische bestudering van het thema 'vrouwen in de islam' heeft er bij Hassan een omslag plaats gevonden en is haar studie geworden tot een 'gepassioneerd zoeken naar waarheid en gerechtigheid in naam van moslimvrouwen'. Waarschijnlijk was dit het geval, zo zegt ze zelf, toen ze zich realiseerde wat de invloed op haar eigen leven was van de zogenaamde islamitische ideeën en houdingen ten aanzien van vrouwen: "What began as a scholarly exercise became simultaneously an Odyssean venture in self-understanding." (Hassan, 1991, 66)

Schokkend was het voor Hassan om tot zich te laten doordringen hoe uitermate patriarchaal de islamitische traditie steeds is geweest en hoe dat vrouwen heeft belet om zichzelf (theologisch) te scholen en te verstaan. De belangrijkste bronnen van de islamitische traditie (*koran, soenna, hadith, fiqh*) zijn steeds door mannen uitgelegd en geïnterpreteerd, ook ten aanzien van de status van vrouwen. De bevrijdende boodschap van de koran, de meest gezaghebbende bron van allen, voor vrouwen is daarmee volledig ondergesneeuwd. Een praktijk van eeuwenlange knechting en onwetendheid van vrouwen is het gevolg geweest. Dit inzicht heeft Hassan er diep van overtuigd dat een werkelijke positieverbetering van vrouwen alleen mogelijk is wanneer de theologische fundering van vrouwvijandige en androcentrische tendenzen in de islamitische traditie omver gehaald wordt.

No matter how many sociopolitical rights are granted to women, as long as they are conditioned to accept the myths used by theologians or religious hierarchs to shackle their bodies, hearts, minds and souls, they will never become fully developed or whole human beings, free of fear and guilt, able to stand equal to men in the sight of God. In my judgment, the importance of developing what the West calls 'feminist theology' in the context of Islam is paramount today with a view to liberating not only Muslim women but also Muslim men from unjust structures and laws that make a peer relationship between men and women impossible. (Hassan, 1991, 67)

Hiermee was Hassan's levensopdracht geboren.

Een andere ervaring die diep heeft doorgewerkt in haar leven en denken is een bezoek aan Pakistan in 1983-84 met als doel het afronden van een onderzoek naar teksten over vrouwen in de koran. In die tijd was er in Pakistan een sterke islamisering gaande, wat zich onder meer uitte in vrouwvijandige wetten en sentimenten. Eén zo'n wet stelde bijvoorbeeld dat voor bepaalde misdaden het enig toelaatbare bewijs gegeven kon worden door vier moslim-mannen. Dit betekende onder andere dat, wanneer een vrouw werd verkracht, haar eigen bewijs niet geaccepteerd werd! Verbijsterd en bezorgd vroeg Hassan zich af hoe het mogelijk was dat dergelijke archaïsche, of zelfs absurde, wetten werden aangenomen in een samenleving die zichzelf tegelijkertijd als modern beschouwde. Het inzicht dat toen tot haar doordrong was dat Pakistan (of welk ander moslim-land dan ook) dergelijke wetten kon aannemen, omdat moslims het in het algemeen als een vanzelfsprekende waarheid zien dat vrouwen minder zijn dan mannen. De voornaamste argumenten die men daarvoor aanvoert zijn dat in de koran wordt gezegd: (1) dat mannen *qawwamun* (meestal vertaald als 'heerser' of 'zaakwaarnemer') zijn in relatie tot vrouwen; (2) dat het erfdeel van mannen twee maal zo groot is als dat van vrouwen; (3) dat de getuigenis van één man gelijk staat aan die van twee vrouwen; (4) en dat volgens de Profeet vrouwen tekort schieten in gebed (vanwege hun menstruatie) en in intelligentie (vanwege het feit dat hun getuigenis minder zwaar telt als die van een man).

Op dat punt aangekomen, werd Hassan benaderd door enkele vrouwen van de Pakistaanse vrouwenbeweging. Zij waren ten einde raad, want al hun protestacties tegen de onrechtvaardige wetten en andere vrouwvijandige maatregelen haalden niets uit. Zou Hassan hen misschien kunnen helpen met haar theologisch onderzoek? Dit werd voor Hassan het tweede historische moment in haar leven. Had ze tot dan toe haar onderzoek vooral als een persoonlijke aangelegenheid beschouwd, nu werd ze gevraagd om een wetenschappelijke onderbouwing te geven aan de strijd van de vrouwenbeweging, in Pakistan, maar ook daarbuiten. Ze zag dit als een grote verantwoordelijkheid.

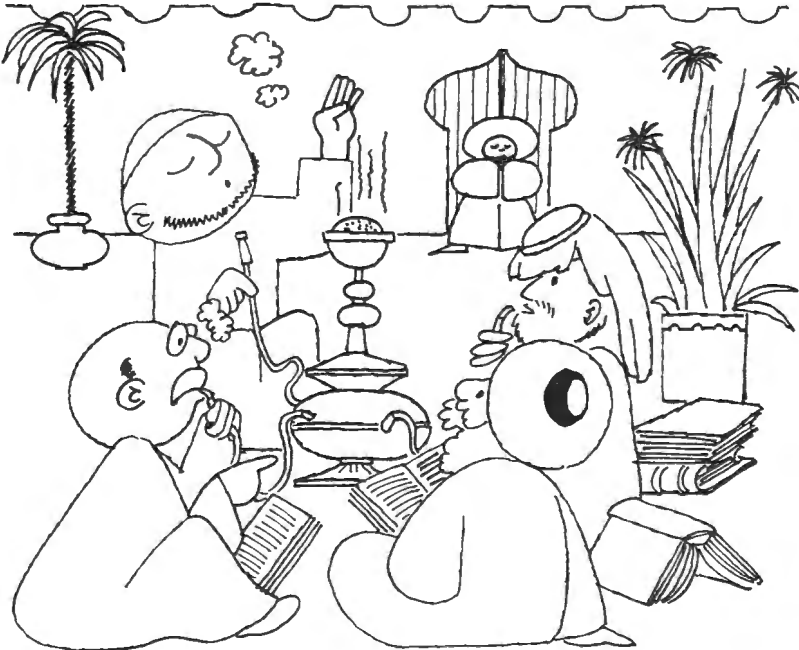
Door de ervaringen in Pakistan realiseerde Hassan zich ook dat het weinig zin had om alle door de mannelijke machthebbers aangevoerde argumenten stuk voor stuk tegen te gaan spreken. Want steeds werden er wel weer andere redenen opgevoerd om de ondergeschikte positie van vrouwen te rechtvaardigen. Dit versterkte Hassan in haar mening dat niets meer of minder nodig was dan de theologische bronnen te onderzoeken waarin alle anti-vrouw argumenten geworteld waren. Alleen als aangetoond zou kunnen worden dat volgens de koran mannen en vrouwen wezenlijk gelijk aan elkaar zijn, ondanks biologische verschillen, zou het zin hebben om het gevecht aan te gaan.

Gaandeweg Hassan's onderzoek naar de bronnen realiseerde zij zich dat het noodzakelijk was om haar onderzoeksobject in twee richtingen uit te breiden. Ten eerste is zij zich naast de koran ook gaan verdiepen in de uitgebreide *hadith*-literatuur. Want het bleek steeds weer hoezeer deze bron, naast de koran, mede het bewustzijn van moslims vormde. Ten tweede heeft zij belangrijke joodse en christelijke feministische theologes bestudeerd, die net als zij probeerden om de wortels van vrouwvijandige ideeën in hun eigen tradities op te sporen.

Dit onderzoek leidde Hassan tot de conclusie dat niet alleen in de islam, maar ook in jodendom en christendom, er drie theologische assumpties zijn waarop de veronderstelde superioriteit van mannen wordt gebaseerd: (1) dat de man Gods primaire schepping is en de vrouw, omdat zij uit zijn rib is geschapen, secundair; (2) dat de vrouw, en niet de man, de eerstverantwoordelijke is voor de zgn. zondeval, met als gevolg dat alle vrouwen haat en minachting ten deel valt; (3) dat de vrouw niet alleen geschapen is *uit* de man, maar ook *voor* de man, waardoor haar bestaan een instrumenteel karakter krijgt. (Hassan, 1991, 70) Het is tegen deze achtergrond dat Hassan haar eigen hermeneutiek heeft ontwikkeld. Daarbij heeft zij zich toegespitst op een kritisch herlezen van het scheppingsverhaal in de koran in vergelijking met *hadith*-literatuur en joodse en christelijke bronnen over dat onderwerp.

Hassan's methode

In de christelijke theologie zijn we er aan gewend dat de bijbel het object is geworden van kritisch onderzoek. Geleerden hebben teksten uitgeplozen op hun literaire kwaliteiten, hun historische datering en inbedding. Diverse hypothesen zijn geformuleerd over wie de schrijver(s) of redacteur van bepaalde bijbelgedeelten zou zijn geweest. Al deze vormen van onderzoek hebben hun eigen waarde voor het ontsluiten van oude teksten en hebben onze kennis over wat er nu eigenlijk staat en bedoeld is aanzienlijk vergroot. Als het ons één ding heeft geleerd is het om de bijbel niet van kافت tot kافت letterlijk te nemen. We worden er steeds toe uitgenodigd om een vertaalslag te maken van wat de verhalen in die tijd en cultuur hebben betekend naar wat ze ons nu te zeggen hebben.



De poort van de idjtihad werd gesloten

Binnen de islam is de situatie anders. Ook binnen die godsdienst heeft men de eerste eeuwen na het ontstaan een rijke traditie van tekstuitleg gekend. Maar na de eerste drie eeuwen, toen de islam ook politiek steeds meer onder druk kwam te staan, is daarin een verstarring opgetreden. De vrije vertaling van de oude teksten naar de eigen tijd toe werd steeds meer aan banden gelegd. Eén van de grondprincipes van tekstuitleg, de *ijtihad* ofwel het principe van onafhankelijke redenering, werd daarmee onmogelijk. 'De poort van de *ijtihad* werd gesloten', zoals moslims zeggen. Tegen deze achtergrond is het te begrijpen waarom één van de hoofdpunten van de islamitische hervormingsbeweging eind vorige eeuw was 'het weer openen van deze poort van de *ijtihad*'. Door de sterke afwijzing van modernistische tendenzen door het politieke establishment, is deze poging niet erg succesvol geweest. Tot op de dag van vandaag wordt de islamitische wereld gekenmerkt door deze tweespalt tussen het deel willen hebben aan bepaalde aspecten van modernisering (met name wetenschap en technologie), en het afwijzen van 'verwestering', van 'moderne' waarden en normen die het traditionele samenlevingsmodel zouden kunnen ondermijnen. Het zou nu te ver voeren om verder op de achtergronden van deze ambivalente houding in te gaan. Waar het mij hier om gaat is invoelbaar te maken in welk een enorm spanningsveld een theologe als Riffat Hassan opereert. In navolging van haar grote voorbeeld Muhammad Iqbal, een vooraanstaand Pakistaans denker en schrijver, is Hassan namelijk een fervent voorstandster van de *ijtihad*. Met Iqbal is zij van mening dat de *ijtihad* staat voor het principe van beweging in de islam, in oppositie tot de (theologische) verstarring en verstening die al lange tijd domineert.

In een heel persoonlijk geladen artikel uit 1990, "What does it mean to be a Muslim today?", verantwoordt Hassan met passie waarvoor zij staat. Met name neemt zij daarin stelling tegen diegenen die menen dat moslim-zijn het heilig verklaren van de traditie betekent zonder daar serieus over na te denken. Aangezien Allah/God aan de mens het vermogen tot zelfstandig nadenken heeft gegeven, is het niet alleen een recht maar zelfs een plicht om daarvan gebruik te maken. Hassan ziet zichzelf dan ook staan in de lijn van de eerdere hervormers en 'modernisten', die als motto hadden 'Terug naar de koran' (wat volgens Hassan betekent 'Vooruit met de koran') en sterk het belang van de *ijtihad* benadrukten. Voor haar betekent dat concreet het ontwikkelen van een methode om de koran te interpreteren, welke onderscheid weet te maken tussen de fundamentele leringen over gelijkheid en gerechtigheid en latere historische en culturele aanslitsels.

Hassan stootte hierbij al snel op het probleem dat niemand vóór haar zich aan een dergelijke studie had gewaagd. Zij had dus geen model waarnaar zij zich kon richten. Na ampele studie en beraad heeft zij toen drie principes van interpretatie ontwikkeld.

Het eerste principe is dat van *linguïstische precisie*. Dit houdt in dat je van een bepaald woord of concept probeert te achterhalen wat het heeft betekend in de cultuur waarin het werd gebruikt. Dus niet wat het zes of tien eeuwen later of nu betekent, maar wat

het betekende in z'n oorspronkelijke context. De manier om daar achter te komen is door zoveel als mogelijk klassieke woordenboeken en andere bronnen te raadplegen.

Het tweede criterium is *filosofische consistentie*. Dat houdt in dat als je wilt weten wat de koran over de schepping zegt, dat je dan alle scheppingsverhalen in dat boek bekijkt en niet slechts één of twee (er wordt in de koran op dertig plaatsen over de schepping gesproken - zie onder). Dit geldt evenzo voor het gebruik van bepaalde termen: steeds is het belangrijk om alle plaatsen in de koran te onderzoeken waar die bepaalde term gebruikt wordt. Deze wijze van vergelijken maakt het mogelijk om te ontdekken of het verhaal of woord consistent wordt gebruikt. Zeker wat de koran betreft is dat heel belangrijk, omdat moslims er van uitgaan dat de koran een consistent geheel is.

Als een derde criterium noemt Hassan het *ethische criterium*. Voor Hassan zelf is dit criterium in zekere zin het belangrijkste. Zij onderscheidt zich daarmee m.i. ook van vele anderen. Haar redenering is hierbij als volgt: Als je gelooft dat de koran het woord van God is (en dat doen alle moslims, inclusief Hassan zelf), dan moet het de rechtvaardigheid van God weerspiegelen. In de koran wordt immers de rechtvaardigheid van God sterk benadrukt. Als er een bepaalde passage in de koran zou voorkomen die ons onrechtvaardig toeschijnt, bijvoorbeeld omdat het slavernij of onderdrukking rechtvaardigt, dan moet daar sprake zijn van een onjuiste interpretatie. De koran moet altijd worden geïnterpreteerd in het licht van God's intentie, en die is het doen geschieden van gerechtigheid. Bij passages die vanuit een menselijk standpunt gezien onrechtvaardig schijnen, moet gezocht worden naar een betere, meer rechtvaardige interpretatie ervan. (Hassan, 1994, 116)

Om inzichtelijk te maken hoe Hassan vanuit deze criteria werkt, volgt nu een bespreking van enkele koran-teksten over de schepping.

De koranische schepping nader bekeken

Uit Adam's rib geschapen? — Voor Hassan is het een verbazingwekkend gegeven dat veel moslims, net als joden en christenen, geloven dat Adam de primaire schepping van God is en dat Eva uit een rib van Adam is ontstaan. Niet alleen wordt hierover in de koran met geen woord gerept, het is zelfs tegenstrijdig met de egalitaire wijze waarop de schepping van man en vrouw daar wordt besproken. Om deze merkwaardige tegenstelling tussen volksgeloof en brontekst te verklaren volgt Hassan verschillende stappen.

Allereerst analyseert ze nauwgezet de verschillende koran-passages - 30 in totaal - waar over de schepping wordt gesproken. In die verschillende passages wordt op twee manieren over de schepping gesproken: (1) als evolutionair proces, waarbij onder meer de verschillende ontwikkelingsstadia van een embryo worden beschreven (bv. soera 77:20); (2) als eenmalige gebeurtenis in de geschiedenis (bv. soera 15:26). Er zijn ook teksten waarin beide concepten van de schepping vermengd worden (bv. soera 32: 6-9). (Hurkens en Speelman, 1993, 14-15) Een aantal sleutelwoorden uit deze teksten neemt Hassan nader onder de loep.

Adam. Opvallend is dat in alle scheppings-teksten het woord 'Eva' niet voorkomt, terwijl het woord 'Adam' vrijwel steeds gebruikt wordt als een collectief zelfstandig naamwoord in de betekenis van 'de mensheid' of 'de mens'. Slechts één keer (in soera 3:59) wordt er gesproken van de schepping van Adam: "De gelijkenis van Isa (Jezus) is bij Allah als de gelijkenis van Adam, die Hij schiep van de aarde, waarna Hij tot hem zeide: Word! - en hij werd." Hassan geeft als toelichting bij dit vers dat de term 'Adam' geen arabische term is, maar een hebreuws woord dat betekent 'van de aarde'. Het geciteerde vers is te beschouwen als een verklaring van de betekenis van die term. In drie andere verzen waarin de term 'Adam' gebruikt wordt als eigenaam voor een individu (soera 3:35, 19:58 en 5:30), gaat het waarschijnlijk om een profeet met die naam, een soort voorvader van de profeten. Maar nergens zegt de koran met zoveel woorden dat deze Adam ook de eerste mens was.

Op alle andere plaatsen wordt de term 'adam' gebruikt als een collectief woord, betrekking hebbend op 'de mens' in het algemeen. Dit leidt Hassan verder af uit het feit mensen in de koran worden aangesproken als 'Kinderen van Adam' (*Bani Adam*- zie bijv. soera 7:26, 27, 31) én uit het feit dat in de koran 'adam' steeds inwisselbaar is met andere generieke termen voor de mens (*al-insan* of *bashar*). Daarbij is overigens wel sprake van een subtiel verschil: *insan* en *bashar* slaan meer op de fysieke wording van de mens of de mens in het algemeen, terwijl *adam* vooral wordt gebruikt bij het spreken over de mens als Gods plaatsvervanger op aarde, als een bewust, kennend en moreel autonoom wezen (zie bijv. soera 2:30). (Hassan, 1991, 72)

Helper. Het is al gezegd, de term 'Eva' (arabisch: 'Hawwa') komt in de koran niet voor. Wel wordt er op verschillende plaatsen gesproken over 'Adam en zijn/haar helper' (arabisch: *zauj*), bijv. in soera 2:35, 7:19, 20:117). De meeste koranvertalingen vertalen *zauj* als 'echtgenote' of 'vrouw van'. Meer accuraat volgens Hassan is 'maatje, helper'. Deze term wordt in de koran niet alleen voor mensen gebruikt, maar ook voor andere schepselen zoals dieren, planten en vruchten. Voor de meeste moslims, die uitgaan van de gedachte dat 'Adam' de eerste mens en een man was, is de helper of het maatje van Adam een vrouw. Deze helper wordt dan verondersteld Eva/Hawwa te zijn. Echter, zo stelt Hassan, deze lijn van denken wordt nergens bevestigd door de tekst. Nergens wordt met zoveel woorden gezegd dat Adam de eerste mens was en dat hij een man was. Dat de term 'Adam' taalkundig gezien een mannelijk zelfstandig naamwoord is, wil niet zeggen dat het om iemand van het mannelijk geslacht gaat. Aardig is in dit verband dat de term *zauj*, helper, taalkundig ook een mannelijk zelfstandig naamwoord is. De vrouwelijke tegenhanger daarvan is *zaujatan*, maar deze vorm komt in de koran nergens voor. De reden dat in de koran onduidelijk blijft op welke sexe de termen 'adam' en *zauj* slaan is volgens Hassan omdat het er in de betreffende verhalen niet om gaat gebeurtenissen uit het leven van een man en een vrouw ('Adam en Eva') te beschrijven, maar om iets weer te geven van levenservaringen van alle mensen, mannen én vrouwen. (Hassan, 1991, 72-73)

Eén wezen of ziel. Een derde voorbeeld dat duidelijk aantoonde hoe Hassan vooringenomen interpretaties bestrijdt betreft enkele koranpassages waarin gesproken wordt over de schepping van alle menselijke wezens uit één 'source of being', één wezen of ziel (*nafsīn wahadatin*). Moslims geloven dat daarmee een man met de naam Adam is bedoeld. Het is dit geloof dat er toe heeft geleid dat bepaalde passages incorrect zijn vertaald. Ter illustratie hiervan neemt Hassan soera 4:1. Daar staat: "O, gij mensen (*anas*), vreest Uw Heer die u geschapen heeft uit één ziel (*nafsīn wahadatin*) en uit deze (*minha*) geschapen heeft haar paargenoot (*zaujaha*) en uit beiden heeft verspreid vele mannen en vrouwen." Veel vertalers blijken nu het vrouwelijke voorvoegsel *ha* in *minha* en *zaujaha* te vertalen als 'zijn' in plaats van 'haar'. Zo'n vergissing kan Hassan niet anders verklaren dan dat deze vertalers (allen mannen) zich kennelijk niet kunnen voorstellen dat de eerste schepping iets anders dan mannelijk kan zijn geweest. Hassan wil hiermee niet persé het omgekeerde suggereren ('not yet', zegt ze ergens ironisch (1994, 120)), maar ze eist wel een taalkundig correcte vertaling van deze voorvoegsels.

Door deze nauwkeurige, linguïstische analyse van woorden en zinsverbanden weet Hassan steeds weer onjuiste interpretaties te weerspreken die stellen dat de man superieur is aan de vrouw (zie Hassan, 1991, 73-74). Haar conclusie is dan ook dat de koran in de beschrijving van de schepping van de mens uit een enkele bron evenwichtig gebruik maakt van mannelijke en vrouwelijke termen en beelden. De oorspronkelijke schepping van Allah komt in de koran naar voren als een ongedifferentieerd menselijk wezen. Uit dat wezen zijn vervolgens gelijktijdig man en vrouw ontstaan.

Op dit punt aangekomen zet Hassan een volgende stap. Want met het naspeuren van wat er wel en niet in de koran staat, is nog niet verklaard hoe moslims er dan toe komen om te geloven dat Eva uit de rib van Adam is geschapen. Aangezien zij, op een enkele uitzondering na, de bijbel niet lezen, moet er een andere bron daarvoor zijn. Hassan veronderstelt dat deze bron te vinden is in de islamitische traditie-literatuur ('*hadith*'), een bonte verzameling verhalen over uitspraken van de profeet. De betrouwbaarheid van veel *hadith*-teksten wordt tegenwoordig betwijfeld, want onderzoek heeft uitgewezen dat de meeste teksten niét afkomstig zijn van de profeet, maar hem in de mond gelegd. Toch is de *hadith*-literatuur belangrijk, omdat het een goede weerspiegeling geeft van het denken dat gangbaar was in de eerste eeuwen van de islam en van cultuur-invloeden op dat denken.

Een uitgebreid onderzoek van de traditie-literatuur heeft Hassan's vermoeden bevestigd dat het joods-christelijke verhaal van Eva's schepping uit Adam's rib geassimileerd is in de islamitische traditie. Een *hadith*, overgeleverd door Ibn'Abbas en Ibn Mas'ud, luidt bijvoorbeeld als volgt:

Toen God Iblis (de duivel) uit de Tuin wegstuurde en Adam er in plaatste, verbleef deze er alleen in en had niemand om contact mee te maken. God deed de slaap over hem komen en nam een rib van zijn linkerzijde, plaatste vlees op de plaats ervan en schiep Hawwa (Eva) er uit. Toen hij wakker werd vond hij een vrouw naast zijn hoofd gezeten.

Hij vroeg haar: "Wie ben je?" Zij antwoordde: "Vrouw". Hij zei: "Waarom ben jij geschapen?" Zij zei: "Opdat jij rust in mij mag vinden." De engelen zeiden: "Wat is haar naam?" en hij zei: "Hawwa". Zij zeiden: "Waarom is zij Hawwa genaamd?" Hij zei: "Omdat zij geschapen is uit een levend ding."

Een andere *hadith*, overgeleverd door Ibn'Abbas, luidt:

Nadat Iblis verjaagd was en Adam's kennis manifest geworden was, werd Adam in slaap gebracht en Eva geschapen uit zijn linkerrib. Toen Adam wakker werd zag hij haar en voelde affectie en liefde voor haar, omdat zij gemaakt was van zijn vlees en bloed. Toen gaf Allah Hawwa ten huwelijk aan Adam en vertelde hen te leven in *al-jannah* (de Tuin)." (Hassan, 1991, 75)

Deze beide *hadiths* wijken enerzijds sterk af van de scheppingsverhalen in de koran, terwijl zij anderzijds duidelijk corresponderen met het tweede scheppingsverhaal in Genesis 2 en 3. Daarbij zijn er echter drie opmerkelijke verschillen: (1) Beide *hadiths* spreken over de *linkerrib* als bron van de vrouw. Als je weet dat in de Arabische cultuur het onderscheid tussen links en rechts heel belangrijk is en links geassocieerd wordt met alles dat duister en verdacht is, dan wordt hiermee nogal wat gesuggereerd! (2) In Genesis wordt de vrouw 'Eva' genoemd na de 'zondeval', terwijl ze in deze *hadiths* 'Hawwa' wordt genoemd vanaf het begin van haar schepping. (3) In Genesis wordt de vrouw de naam 'Eva' gegeven omdat ze de moeder is van al wie leeft (dus een primaire bron van leven), terwijl ze in deze eerste *hadith* Hawwa genoemd wordt omdat 'zij geschapen was uit een levend ding' (dus een afgeleid schepsel). Deze verschillen illustreren volgens Hassan hoe Arabische ideeën en vooroordelen over de vrouw binnengeslopen zijn in de geadopteerde teksten. Dat belangrijke moslim exegeten en historici deze *hadiths* frequent geciteerd hebben in verband met hun koran-exegese of geschiedschrijving, toont volgens Hassan eens te meer aan hoe de traditie(-literatuur) de interpretatie van de koran heeft gekleurd.

Hoe deze interpretaties een eigen leven zijn gaan leiden toont Hassan aan met de analyse van zes belangrijke *hadiths* over het rib-verhaal uit de twee meest gezaghebbende *hadith*-collecties in de soennitische islam: de collecties van *Sahih al-Bukhari* en van *Sahih Muslim*. Deze collecties worden samen *Sahihan* genoemd, afgeleid van *sahih* dat correct of authentiek betekent. Om een indruk te geven van deze, sterk op elkaar lijkende, *hadiths*, citeer ik er hier één uit elk van beide tradities:

Behandel vrouwen goed, want een vrouw is geschapen uit een rib, en het kromste deel van de rib is het bovenste deel, dus als je het probeert recht te buigen breekt het, en als je het laat zoals het is blijft het krom. Behandel vrouwen dus goed.

De vrouw is uit een rib geschapen en zal op geen enkele manier voor jou recht worden; als je dus profijt van haar wilt hebben, profiteer dan van haar terwijl ze krom is. En als je probeert haar recht te buigen breek je haar, en als je haar breekt scheidt je van haar." (Nederlandse vertaling uit Lavrijsen, 1996, 79)

Met gedetailleerde argumenten toont Hassan aan (1991, 79) dat deze *hadiths* formeel gezien (met betrekking tot hun *isnad* of keten van overleveraars) nogal zwak zijn. Inhoudelijk (*matn*) zijn ze bovendien duidelijk in tegenspraak met het verslag van de schepping van de mensheid in de koran. Hassan spreekt in dit verband van vrouwvijandige elementen, welke noch tot de koran noch tot Genesis te herleiden zijn. Aangezien alle islamitische geleerden het er over eens zijn dat een traditie die in tegenspraak is met de koran niet als rechtsgeldig geaccepteerd kan worden, meent Hassan dat de bovenstaande tradities verworpen zouden moeten worden.

Een derde element dat kenmerkend is voor de hermeneutiek van Hassan is dat ze niet alleen breed gebruik maakt van teksten uit de eigen islamitische traditie, maar ook vergelijkingen trekt met relevante teksten uit de joodse en christelijke traditie. In het voorgaande zijn al terloops enkele verwijzingen naar Genesis vermeld. Dit vergelijkende gebruik van teksten zal ik nu nader toelichten aan de hand van een bespreking van de 'zondeval'.

De 'Zondeval'

De vraag van waaruit Hassan vertrekt is of de vrouw werkelijk verantwoordelijk was voor de Zondeval van de mens. Evenals bij het rib-verhaal constateert Hassan ook hier dat veel moslims van mening zijn dat dit het geval was, terwijl dat nergens zo gezegd wordt in de koran. Dat kan makkelijk aangetoond worden door goed lezen van de koranpassages waar over de verleiding van de mens door Satan wordt gesproken (soera 2:35-39, soera 7:19-25, soera 20:115-124): Satan verleidt beiden, Adam en partner. In de laatste soera is het Adam die ervan beschuldigd wordt ongehoorzaam te zijn aan God en zich te laten verleiden door Satan. Uit deze passages, en uit het gebruik van de term 'Adam' elders in de koran, blijkt volgens Hassan dat de koran de daad van ongehoorzaamheid in de Tuin als een collectieve daad ziet en niet als een individuele fout van man of vrouw. De koran biedt dus geen enkele basis voor de gedachte dat Eva zich zou hebben laten verleiden en vervolgens Adam verleid zou hebben met alle gevolgen van dien.

Dit gezegd hebbende, gaat Hassan verder in op wat het koran-verhaal dan wel betekent met behulp van een vergelijking met het Genesis-verhaal. Ze signaleert enkele opmerkelijke verschillen. In Genesis 3 wordt bijvoorbeeld niet verklaard waarom de slang Eva dan wel Adam en Eva verleidt, terwijl de koran voor Satan's handelen wel een duidelijke reden noemt (soera 15:26-43, soera 17: 61-64, soera 18:50, soera 38: 71-85). Wanneer God de mens geschapen heeft uit klei weigert Satan te voldoen aan God's gebod om voor de mens te buigen. Als een schepsel van vuur voelt hij zich namelijk verheven boven een schepsel van klei. Wanneer God Satan straft voor deze arrogantie en hem dwingt te vertrekken, daagt Satan God uit: hij zal bewijzen dat Adam en diens nageslacht God's eer onwaardig zijn, dat zij ondankbaar, zwak en makkelijk te verleiden zijn om van het rechte pad af te dwalen. Satan vraagt en krijgt van God respijt om dit plan uit te voeren. God zegt zelfs tegen Satan dat hij al zijn sluwheid en macht

aan moet wenden om de mensheid te belagen en te zien of ze hem zullen volgen. Dit is het begin van een kosmisch drama dat handelt over de eeuwige tegenstelling tussen de principes van goed en kwaad. De mens speelt hierin de hoofdrol en moet een morele keuze maken tussen het 'rechte' en het 'kromme' pad.

Wat er in de koran verder met het mensenpaar in de Tuin gebeurt is te beschouwen als een vervolg op het gesprek tussen God en Satan. In dit vervolg wordt verteld dat het paar bevolen is niet in de buurt van de Boom te komen, aangezien ze anders *zalimin* (overtreders) worden. Verleid door satan, doen ze dat toch. In soera 7:23 erkennen ze voor God dat ze zichzelf *zulm* (onrecht) hebben aangedaan en vragen ze God oprecht om vergeving en genade. God gebiedt hen dan om af te dalen uit de Tuin. Opmerkelijk is dat de koran in de beschrijving van deze scène slechts eenmaal de dualis als aanspreekvorm gebruikt; verder wordt overal de meervoudsvorm gebruikt die naar meer dan twee mensen verwijst en over het algemeen gebruikt wordt om de gehele mensheid aan te duiden [de Arabische grammatika kent enkelvoud, dualis als het om twee gaat, en daarnaast nog een grammatikale vorm voor meervoud].

In lijn met de koranische theologie meent Hassan dat de opdracht aan de mens om de Tuin te verlaten geen straf is van God. Vanaf het begin was het immers al de bedoeling dat Adam, de mens, God's plaatsvervanger op aarde zou worden (zie soera 2:30). De aarde is geen verbanningsoord, maar wordt in de koran beschreven als de verblijfsplaats van de mens en als zijn bron van levensonderhoud. Er is dus in de koran eigenlijk geen sprake van een zondeval; het gaat er veeleer om de morele keuze die de mensheid moet maken wanneer zij geconfronteerd wordt met de alternatieven die door God en Satan worden geboden.

De mythe is volgens Hassan te beschouwen als een relaas over het ontwaken van de mens uit een primitieve staat van instinctief zijn naar het bewustzijn een vrij, zelfstandig beslissend wezen te zijn. De eerste daad van ongehoorzaamheid was tegelijk ook een eerste daad uit vrije keuze. Deze keuzevrijheid houdt natuurlijk het risico in dat de mens het kwade kiest in plaats van het goede. Maar God heeft zoveel vertrouwen in de mens dat hij dit risico genomen heeft. Hassan stelt zich met deze interpretatie in een lijn van denken waarvan o.a. Muhammad Iqbal een eminent vertolker was.

Hassan heeft het verhaal hiermee nog niet rond. Want hoe te verklaren dat veruit de meeste moslims, anders dan wat de koran zegt, geloven in de zondeval en in koppeling daarvan met (vrouwelijke) seksualiteit? Hoe kan dat als noch in de koran noch in Genesis 3 wordt gesproken over enige seksuele activiteit van het mensenpaar? Veel moslimgeleerden, zo meent Hassan, volgen de redenering dat de ontdekking van het naakt zijn van man en vrouw noodzakelijkerwijs tot 'schaamtevolle' seksuele activiteit heeft geleid; 'schaamtevol', want het was immers geïnstigeerd door Satan. Hassan noemt hierbij met name A.A. Maududi, één van de meest invloedrijke hedendaagse moslimgeleerden. (Hassan, 1990, 107) Zij verwijt hem het 'hineininterpretieren' van een gebrek aan schaamtegevoel bij vrouwen door toedoen van de duivel als bron voor seksuele activiteit. Niets in de tekst rechtvaardigt deze interpretatie. Integendeel zelfs, zegt Hassan, het eerste dat het mensenpaar deed na de ontdekking van hun naaktheid was een daad van

kuisheid: zich bedekken met bladeren. Wat Maududi doet, namelijk de 'naaktheid' van vrouwen verantwoordelijk verklaren voor een 'duivelse' sexualiteit, is typerend voor hoe hoe veel moslims (en ook joden en christenen) over dit onderwerp denken. Hoe diep dat zit blijkt ook uit populaire *hadiths* zoals:

Volgens Usama bin Zaid heeft de Profeet gezegd: "Ik heb de man geen schadelijkere kwelling nagelaten dan de vrouw." (Sahih Al-Bukhari, vol.VII, 22)

Ibn Abbas vertelde dat de Boodschapper van God heeft gezegd: "Ik had de gelegenheid om in het Paradijs te kijken en ik zag dat de meerderheid van de mensen arm was en ik keek in het Vuur en zag dat de meerderheid er uit vrouwen bestond." (Sahih Muslim, vol.IV, 1434)

Vele islamitische praktijken ten aanzien van vrouwen, zoals het gescheiden houden van de sexen en het vrouwen verplichten om zich zoveel mogelijk te bedekken, zijn terug te voeren op deze achterliggende 'ideologie'. Qua overlevering zwakke *hadiths* worden vaak gebruikt om deze ideologie te bevestigen.

Geschapen voor de man?

Heel Hassan's werk is opgebouwd rond de weerlegging van de drie theologische assumpties met betrekking tot de veronderstelde superioriteit van mannen. In het voorafgaande heb ik Hassan op de voet gevolgd in haar weerwoord op de eerste twee assumpties. Daarbij is geïllustreerd hoe zij methodisch te werk gaat. Om haar verhaal compleet te maken wil ik nu nog iets zeggen over haar kritiek op de derde veronderstelling, namelijk dat de vrouw niet alleen uit maar ook voor de man geschapen zou zijn.

Ook hierbij kijkt Hassan eerst naar de Koran zelf. De Koran, die de vrouw wat betreft schepping en zondeval niet discrimineert, doet dat ook op dit punt niet. Een van de belangrijkste thema's in de Koran is dat de gehele schepping van God is geschapen voor een goed doel (soera 15:85): God te dienen. Dienst aan God kan volgens de Koran niet gescheiden worden van dienst aan mensen; gelovigen dienen zowel de *Haquq Allah* (rechten van God) als de *Haquq al-ibad* (rechten van schepselen) te eerbiedigen. Dán ben je een rechtvaardig mens. Mannen en vrouwen worden gelijkelijk door God hiertoe geroepen, zoals ondubbelzinnig blijkt uit diverse Koran-passages (zie bijv. soera 9:71-72). Man en vrouw worden volledig als elkaars gelijken gezien in de ogen van God en zijn elkaars beschermers. God wil dat zij in harmonie en gerechtigheid samenleven. Om de afwijking van dit ideaal te rechtvaardigen beroepen moslims zich niet alleen op de traditie-literatuur, maar ook op populaire interpretaties van enkele Koran-teksten zelf. De meest bekende betreft soera 4:34:

Mannen zijn zaakwaarnemers van vrouwen, omdat God de een boven de ander heeft bevoorrecht en omdat zij hun bezittingen ten behoeve van vrouwen uitgeven. Deugdzame vrouwen zijn derhalve onderdanig; in de afwezigheid van mannen waken zij over hun rechten, onder de zorg en het toezicht van God. Aangaande de vrouwen van wie jullie

onzeglijkheid vrezen: vermaan hen, houd hen bij jullie bedden vandaan en sla hen. Als zij jullie dan gehoorzamen, zoek dan geen excuus om hen te straffen: want let wel dat God boven jullie staat, Hij is verheven en groot. (Leemhuis, 1989)

Het sleutelwoord in de eerste zin van dit vers is *qawwamun*. Dit woord kent uiteenlopende vertalingen zoals 'beschermers en onderhouder (van vrouwen)', 'heersers over vrouwen', 'leiding hebben over vrouwen'. Taalkundig gezien betekent dit woord 'kostwinners', zij die in het levensonderhoud voorzien. Hoewel de zin descriptief van aard lijkt, betreft het hier volgens Hassan een normatieve uitspraak aangaande de arbeidsverdeling die wenselijk wordt geacht in de islamitische familie of gemeenschap. Die wenselijkheid heeft te maken met het gegeven dat vrouwen door het dragen, baren en verzorgen van kinderen een vitale functie vervullen voor de gemeenschap, en dat die functie niet nog onnodig verzaamd moet worden door de zorg voor het levensonderhoud van het gezin. Daarmee is volgens Hassan niet gezegd dat vrouwen niet hun eigen inkomen zouden mogen verdienen of alleen maar goed zouden zijn om kinderen voort te brengen, maar dat vrouwen recht hebben op levensonderhoud in die kwetsbare en vitale fase van hun leven. Het gaat in dit vers om een functionele taakverdeling ten behoeve van het welzijn van de samenleving, niet om een machtsongelijkheid tussen mannen en vrouwen.

De tweede zin is door het woord 'derhalve' voorwaardelijk verbonden met de eerste. Als mannen de hun toekomstige taken (kostwinnerschap) goed nakomen, dan legt dat ook bepaalde verplichtingen op aan de vrouw. Niet de verplichting om 'onderdanig' te zijn - hier is volgens Hassan weer sprake van een gekleurde vertaling -, maar om verantwoord te leven zodat het (ongeboren) kind geen gevaar loopt. (Hassan, 1990, 112)

De derde, controversiële zin, moet volgens Hassan verstaan worden als een uitspraak gericht op het collectief van de islamitische gemeenschap ('*ummah*') voor het uitzonderlijke geval dat vrouwen massaal zouden weigeren om kinderen te krijgen. Aangezien dat het einde van de gemeenschap zou betekenen, mag daartegen resoluut worden opgetreden. Daarin worden drie gradaties aanbevolen: praten, als dat niet helpt isoleren (niet meer samen slapen), en als dat niet helpt opsluiten (binnenshuis). Het Arabische woord *daraba*, dat doorgaans wordt vertaald als 'slaan', heeft vele betekenissen. Hier is het volgens Hassan gebruikt in de juridische zin van 'opsluiten'. (1990, 112)

Het misinterpreteren van deze soera in de zin van superioriteit van mannen over vrouwen valt ook hier weer te herleiden tot vele hadiths waarin datzelfde gebeurt. Steeds klinkt daarin de boodschap door dat getrouwde vrouwen hun echtgenoten ten alle tijde dienen te behagen en gehoorzamen. Bijvoorbeeld:

Een vrouw wiens echtgenoot tevreden over haar is bij haar sterven gaat rechtstreeks naar het Paradijs.

Hadrat Ibn Abi Aufi vertelt dat de Heilige Profeet heeft gezegd: "In de naam van God in wiens hand mijn leven is, de vrouw die zich niet kwijt van haar plichten tegenover haar

man is ongehoorzaam aan God, en het vervullen van haar plichten naar God toe is afhankelijk van het vervullen van plichten naar haar man toe. (Hassan, 1990, 115)

Hassan wordt niet moe het te herhalen: deze veroordeling en onderwaardering van vrouwen heeft geen basis in de Koran. Daarin wordt, ook over het huwelijk, geschreven in termen van nabijheid, gelijkheid en wederzijdsheid: Getrouwde mannen en vrouwen zijn als kleding voor elkaar (soera 2:187). Het is het traditionele denken dat de uitleg van de Koran keer op keer in voor vrouwen ongunstige zin heeft beïnvloed.

Waardering van Hassan's theologie

Met de weergave van Hassan's denken en methode heb ik helder willen maken hoe zij omgaat met de theologische veronderstellingen die naar haar mening mede vorm hebben gegeven aan de manier waarop in de islamitische cultuur tegen vrouwen wordt aangekeken. Deze veronderstellingen blijken tot op vandaag negatieve gevolgen voor vrouwen gehad te hebben, theologisch zowel als praktisch. De Koran, de meest gezaghebbende bron, blijkt geen basis te bieden voor deze discriminatie; integendeel, de Koran benadrukt steeds weer de fundamentele gelijkheid van man en vrouw. Dat er desondanks door de eeuwen heen van veel ongelijkheid sprake is geweest komt volgens Hassan omdat de Koran steeds is gelezen met de *hadith* in het achterhoofd. In deze traditie-literatuur klinken vooroordelen door die in de Arabisch-islamitische cultuur van de vroege eeuwen van de islam bestonden. De bevrijdende kracht van de Koran voor vrouwen is daardoor ondermijnd. Het is tegen deze achtergrond dat Hassan pleit voor de ontwikkeling van een breed door vrouwen gedragen 'feministische theologie', met als doel te komen tot een koranische islam waarin sprake is van gerechtigheid en gelijkheid van de sexen.

Hoe sterk staat Riffat Hassan in dit pleidooi? Allereerst moet worden opgemerkt dat Hassan moed heeft. Ze heeft het aangedurfd om het thema van de fundamentele gelijkheid tussen mannen en vrouwen aan de orde te stellen, terwijl dat maatschappelijk uiterst gevoelig ligt. Denk bijv. aan de maatregelen van de Taliban in Afghanistan! Wie pleit voor de gelijkheid en vrijheid van vrouwen, ook al is dat vanuit de koran zelf, loopt het gevaar beticht te worden van westerse (lees: anti-islamitische) ideeën. Het geestelijke klimaat in veel islamitische landen biedt momenteel weinig ruimte voor vernieuwend denken. 'De poort van de *ijihad*' is nog steeds gesloten.

Opvallend in haar werk is verder de systematische volharding en deskundigheid waarmee zij teksten analyseert. Zij heeft zich niet laten afschrikken door de grote hoeveelheid commentaren en traditie-literatuur (*hadiths*) over de koranische scheppingsverhalen en de man-vrouw verhouding. Veel daarvan heeft zij geïntegreerd in haar eigen werk. Ze laat zich daarbij leiden door drie methodologische criteria: linguïstische precisie, filosofische consistentie en een ethisch criterium met als kernwoord 'rechtvaardigheid'. Het is precies dit derde criterium wat Hassan zo interessant maakt; zij introduceert daarmee in feite een eigen hermeneutisch principe. Zich beroepend op de essentie van de koran zelf, namelijk de gerechtigheid van God, stelt Hassan dat tekstinterpreta-

ties die tegen deze intentie van God ingaan, moeten worden afgewezen en vervangen door een betere, meer rechtvaardige interpretatie.

Wat in al haar artikelen opvalt is de overtuigingskracht waarmee zij, met behulp van deze drie criteria, steeds weer vrouwvijandige interpretaties ontzenuwt. Ik denk dat ze op heel wat punten gelijk heeft. Anderzijds heb ik op enkele plaatsen ook de indruk dat ze zich in rare bochten moet wringen om tot een vrouwvriendelijke (of op z'n minst neutrale) correctie te komen. Dit was met name zo bij haar analyse van Soera 4:34. Daar betoogt Hassan dat het niet zozeer om een hiërarchische man-vrouw relatie gaat, als wel om een functionele taakverdeling, gelet op het feit dat vrouwen nu eenmaal kinderen baren en verzorgen. Ook Sajidah Abdus Sattar komt in haar boek 'De positie van de vrouw in de islam' (1993) tot een vergelijkbare conclusie.

Ik ontken niet dat je, wanneer je de betekenissen van *qawwamun* ('zaakwaarnemer') onderzoekt, dan tot zo'n sympathieke interpretatie kunt komen. En evenzo wanneer je de nuances van *daraba* (slaan) bekijkt. Het is voor mij echter de vraag of je hiermee uitdrukt wat de tekst oorspronkelijk heeft willen zeggen of dat je toch met een soort van 'wishful thinking' bezig bent. Hoe kom je daar achter? Enerzijds is er het feit dat de eenheid en consistentie van de koran een belangrijk gegeven voor moslims is. Dat zou dus pleiten voor een positieve duiding in de lijn van Hassan en Abdus Sattar. Anderzijds zijn er ook andere lezingen die stellen dat dit in soort teksten sporen te zien zijn van conflicterende opvattingen over de positie van vrouwen in begintijd van de islam. Fatima Mernissi, een vooraanstaande Marokkaanse sociologe die veel historisch-sociologisch onderzoek heeft gedaan naar de positie van vrouwen in de (vroeg) islam, is deze laatste mening toegedaan. (Hurkens en Spielman, 1993)

Uiteindelijk gaat het denk ik om de vraag welke onderzoeksmethode je wilt loslaten op de koran (en andere bronteksten). Voor Hassan is de korantekst zelf onaantastbaar, want direct geopenbaard door God. Haar gaat het er vooral om gangbare interpretaties ter discussie te stellen door een kritisch en origineel gebruik van een (op zich onder moslim-exegeten erkende) synchrone, literaire benadering. Hassans nadruk op innerlijke consistentie en rechtvaardigheid brengt haar tot een voor vrouwen positieve duiding van 'lastige' tekstfragmenten.

Ook voor Fatima Mernissi is de korantekst zelf onaantastbaar. Haar kritiek richt zich meer op het doorgaans beperkte gebruik van historische gegevens (de zgn. 'omstandigheden van de openbaring') bij het interpreteren van koranteksten. De meeste exegeten gaan volgens haar te casuïstisch te werk en zien de feiten niet in een groter historisch verband. Dat grotere verband is volgens Mernissi dat er in de tijd van Mohammed sprake was van een machtsstrijd over welke rechten nu wel of niet aan vrouwen konden worden toegekend. Mohammed zelf was daar vooruitstrevend in, maar had rekening te houden met grote weerstanden. Diverse maatschappelijke voorschriften t.a.v. vrouwen in de koran dragen dan ook een compromis-karakter, bijv. dat een vrouw recht heeft op de helft van wat haar man kan erven. (Hurkens en Spielman, 1993)

Een enkeling durft nog verder te gaan door voor te stellen de koran zelf te onderwerpen aan historisch-kritisch onderzoek. Ghassan Ascha, universitair docent islam en vergelij-

kende godsdienstwetenschap aan de RU Utrecht, is bijv. van mening dat in de koran een neerslag te vinden is van de patriarchale cultuur van die tijd; er staat wat er staat, ook in de teksten die ongunstig zijn voor vrouwen. De werkwijze van Hassan en Memissi acht hij aanvechtbaar, omdat zij de moderne idealen van vrouwenemancipatie terugprojecteren op de begintijd van de islam die dan als de gouden eeuw voor feministen wordt gezien. Volgens hem is er maar één manier om van het dilemma los te komen, namelijk door de koranverzen over de maatschappelijke positie van de vrouw (net als verzen over slavernij en verbod op rente, etc.) als tijdgebonden te beschouwen. Daarmee wordt aldus Ascha niets afgedaan aan de heiligheid van de koran; alleen wordt erkend dat niet alle koranverzen een eeuwige geldigheid hebben. (Ascha, 1996) Ook de bekende Hamid Nasr Aboe Zaid, vorig jaar uit Egypte naar Nederland gevlucht wegens de conservatieve aanval op zijn wetenschappelijke werk, is een vergelijkbare mening toegedaan. Ook hij wil geen afbreuk doen aan de heiligheid van de koran, maar ziet wel de noodzaak van enkele vernieuwingstaken in. Eén daarvan is het "zonder angst of vrees overeenkomstig de hedendaagse methodologieën (van tekstwetenschap, e.d.) herlezen van de grondleggende religieuze teksten." (Nasr Aboe Zaid, 1996,51) Zo benadrukt Aboe Zaid het belang om te zien in welke richting omstreden verzen wijzen. Dat vrouwen bijvoorbeeld de helft kunnen erven van wat een man erft was in die tijd een grote vooruitgang (in de pre-islamitische samenleving hadden vrouwen nergens recht op). Die geest van vooruitgang (en niet de letterlijke regelgeving van die tijd) zou als richtlijn moeten gelden in het huidige debat over de rechten van moslimvrouwen.

Het mag duidelijk zijn dat, afgezet tegen deze andere wetenschappers, Hassans benadering naast sterke punten ook haar beperkingen heeft.

Alvorens tot een eindoordeel te komen, wil ik nog een verdere trap van vergelijking maken die mij in de Nederlandse context uitermate relevant lijkt: hoe verhoudt het werk van Hassan zich tot dat van christelijke (feministische) theologes rond de thematiek van de schepping van man en vrouw? Dit kan nieuwe inzichten opleveren waarmee de interreligieuze dialoog bevrucht kan worden.

Hassan in vergelijking met christelijke feministische theologie

Terwijl Riffat Hassan (voor zover mij bekend) binnen de islam een buitenbeentje is in haar kritisch-literaire benadering van de koran en traditie-literatuur, laten binnen de christelijke theologie feministische theologes de laatste decennia steeds meer van zich horen. Kenmerkend is daarbij de grote diversiteit in posities en hermeneutische methoden. Twee fundamentele onderscheidingen zijn daarbij te maken: (1) tussen een meerderheid die, als geëngageerd christen, binnen de bijbelse traditie wil blijven staan en een minderheid die het gezag van de Schrift niet meer accepteert en het van buitenaf wil onderzoeken; (2) tussen hen die exegetisch gezien niet de bijbel zelf het voornaamste probleem vinden maar de patriarchale interpretatie ervan, en anderen voor wie het probleem in de tekst zelf zit. De twee onderscheidingen, die onderling nauw samenhangen, worden in de engelstalige literatuur aangeduid als de 'reformist' en 'nonreformist' benadering van bijbelonderzoek. (Milne, 1993, 146-149)

De kernvraag voor de christelijke feministische theologie is of de bijbel een spirituele bron voor vrouwen zou kunnen worden als door feministische exegese patriarchale interpretaties worden afgepeld, óf dat dat uiteindelijk - hoe verdienstelijk op zichzelf ook - niet voldoende zal blijken te zijn omdat het patriarchale karakter gegeven is met de tekst zelf.

Een theologe als Ellen van Wolde (die zichzelf overigens niet als feministisch afficheert) kan op de eerste lijn worden geplaatst. In haar boek 'Verhalen over het begin' (1995) doet zij verslag van haar onderzoek naar scheppingsverhalen. Haar werkwijze vertoont treffende overeenkomsten met die van Hassan. Ook van Wolde gebruikt een synchrone, literaire benadering waarmee ze probeert zo dicht mogelijk bij de oorspronkelijke bijbeltekst te blijven. In haar werkwijze zijn duidelijk de eerste twee criteria van Hassan, namelijk linguïstische precisie en filosofische consistentie, te herkennen. Woorden worden taalkundig nauwkeurig ontleed en vergeleken met het gebruik van dezelfde woorden op andere plaatsen. Zonder een uitdrukkelijk feministisch doel na te streven (wat Hassan wel doet met haar derde criterium van rechtvaardigheid), komt van Wolde toch op conclusies uit die een patriarchale interpretatie van de scheppingsverhalen onder kritiek stellen. Zo maakt zij bijv., door een nauwkeurige analyse van *ha-adam*, duidelijk dat de man pas ontstaat op het moment dat de vrouw geschapen wordt en omgekeerd. Ook van het verhaal van de zondeval maakt ze aannemelijk dat het eerder om een proces van volwassenwording gaat, en in samenhang daarmee voortplanting en bewerking van de aarde, dan om de vraag van wie er de schuld heeft aan de verbanning uit de tuin. Pas later, toen dit verhaal gelezen ging worden door de ogen van het Nieuwe Testament (en met name Paulus' christologie), heeft de zondeval-interpretatie de overhand gekregen. Door de tekst zo op de voet te volgen ontkracht van Wolde de drie genoemde mythen over de man-vrouw verhouding voor de bijbelse schepping evenzeer als Hassan dat heeft gedaan voor de koranische schepping.

Interessant is in dit verband ook de reader van Athalya Brenner, 'A feminist companion to Genesis' (1993). Diverse artikelen daarin voegen waardevolle inzichten toe. Helen Schüngel-Straumann komt bijv., vanuit een historisch-kritische benadering, met allerhande historisch vergelijkingsmateriaal aandragen. Dat materiaal toont enerzijds aan hoeveel elementen de bijbelse scheppingsverhalen ontleen aan gangbare verhalen in die tijd, anderzijds hoe deze verhalen zich in positieve zin onderscheiden door de intrinsieke waarde die daarin wordt toegekend aan de mens, man en vrouw.

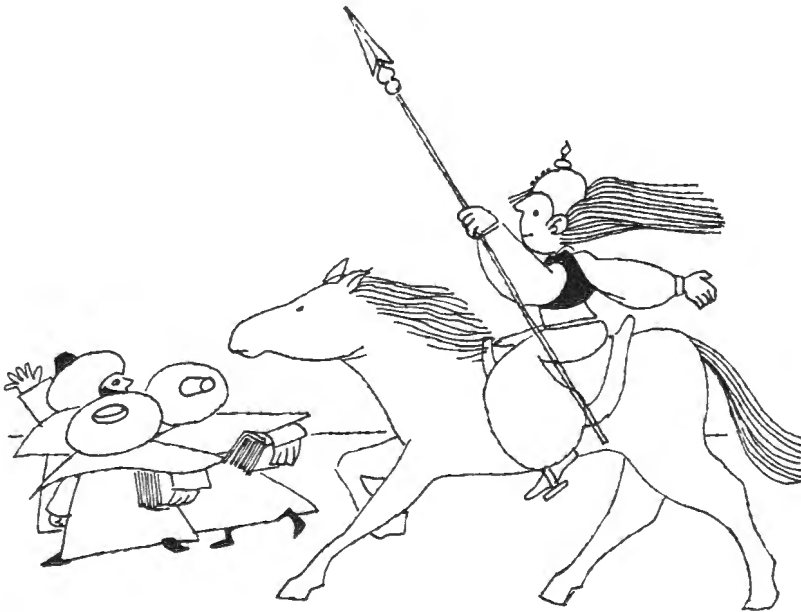
Pamela Milne daarentegen stelt vragen bij het veronderstelde proto-feminisme van de auteurs van Gen.1-3 in een tijd en cultuur die verder als patriarchaal te bestempelen is. Milne, en een 'niet-reformistische' stroming van feministische theologes met haar, komt tot de conclusie dat de bijbel doortrokken is van patriarchale elementen en mede daardoor ook altijd zo gelezen is. Volgens haar ben je er niet door bijv. te wijzen op het onderscheid tussen een taalkundig mannelijke vorm (*ha-adam*) en feitelijk man-zijn. Het mannelijke is altijd de norm geweest. Daarom is adam, de eerste mens, steeds gedacht als man en is de vrouw gezien als zijn afgeleide.

Conclusies

Uit de bovenstaande (noodzakelijkerwijze beknopte) bespreking van enkele christelijke theologes blijkt, dat er duidelijke overeenkomsten zijn tussen de queeste van de moslimtheologe Riffat Hassan en het streven van 'reformistische' christelijke theologes om de gelijkheid van man en vrouw theologisch te funderen. De mythes die men wil ontrafelen en de methodes die daarbij gevolgd worden overlappen voor een aanzienlijk deel. Dat is ook niet verwonderlijk gezien de nauwe verwantschap tussen beide godsdiensten.

Toch blijken er ook enkele grote verschillen te zijn. Het belangrijkste is misschien nog wel dat voor Hassan de koran als onaantastbare tekst gegeven is, terwijl de bijbel dat voor diverse christelijke theologes niet (meer) is. Aan de bijbel worden dan ook vragen gesteld die aan de koran niet of amper worden gesteld. Dit betreft met name de vraag in hoeverre de patriarchale cultuur van het oude Midden-Oosten doorklinkt in de aard en opmaak van het boek zelf. Dat deze cultuur doorklinkt in de gangbare interpretaties van bijbel- en koranteksten is iets waar velen het tegenwoordig wel over eens zijn. Maar de bronboeken zelf..?!

Er staat hierbij veel op het spel, en dan bedoel ik niet zozeer het academisch gelijk van deze of gene. In de bijbelse en koranische scheppings- (en andere) verhalen gaat het uiteindelijk om de vraag naar de oorsprong en bestemming van de mens, van man en vrouw. Beide heilige boeken geven antwoorden waar een zekere ambiguïteit in zit. Sommige passages over vrouwen klinken heel positief, andere op z'n minst ambigu of ook ronduit negatief.



Het lijkt mij dan ook dat je je argumenten voor vrouwenemancipatie niet ten koste van alles uit de bijbel of koran moet proberen te halen. Alles wat met goede gronden wel daarin gefundeerd kan worden is positief, maar de patriarchale cultuur klinkt m.i. toch zodanig door in beide heilige boeken dat je er juist op het punt van de positie van vrouwen nooit helemaal mee uitkomt.

Ascha heeft dit voor de islam treffend als volgt weergegeven: "De emancipatie van de vrouw en het feminisme zijn relatief zeer recente verschijnselen in de geschiedenis van de mensheid. De crisis omtrent de positie van de vrouw binnen de religieuze tradities ontstond als gevolg van de moderne en seculiere ontwikkelingen van onze tijd. Door nu van de Boeddha, Jezus, Mohammed en de 'moeders der gelovigen' feministen te maken en de vroegere monniken, kerkvaders en oelama te verwijten dat ze dit hebben verdoezeld, laat men de echte problemen onder tafel verdwijnen. De westerse vrouw heeft niet meer rechten gekregen vanwege de Bijbel of een nieuwe interpretatie daarvan, - zoals bijvoorbeeld van het bijbelse (ook koranische) scheppingsverhaal - maar vanwege de eisen van de moderne samenleving. (...) Moslimvrouwen moeten hun rechten ook krijgen omdat de moderne ontwikkelingen van onze tijd hierop aandringen en dit legitimeren, niet omdat deze rechten te vinden zouden zijn in een 'betere' interpretatie van de Koran." (Ascha, 1996,53-54)

Zo gezien heeft Hassans werkwijze haar beperkingen. Mét die beperkingen denk ik echter dat ook haar werkwijze vruchtbaar kan bijdragen aan de emancipatie van moslimvrouwen. Waar Ascha zich beroept op 'de eisen van de moderne samenleving', beroept Hassan zich op de Koran. Meer dan bijvoorbeeld de VN-verklaring van de rechten van de mens heeft de Koran gezag onder moslims. Een beroep op dat gezag zou (op korte termijn) wel eens meer effect kunnen hebben dan een beroep op de moderniteit, gezien alle ambivalente gevoelens die daarover bij veel moslims bestaan.

Aan christelijke kant ligt dat iets anders. Ook daar verzetten groepen en individuen zich tegen (aspecten van) de moderne tijd, maar verhoudingsgewijs is hun aantal veel kleiner dan in de islamitische wereld. Moderne emancipatie-bewegingen, waaronder de vrouwenbeweging, zijn hier het resultaat van een min of meer organische ontwikkeling die het Westen de laatste eeuwen heeft doorgemaakt. Ook zonder een expliciete bijbelse fundering wordt er hier naar emancipatie-argumenten geluisterd.

Wat betekent dit nu voor de interreligieuze dialoog? Ik ben van mening dat zowel op theoretisch als op praktisch niveau moslim- en christelijke vrouwen veel van elkaar kunnen leren. Dat gebeurt nu in Nederland nog mondjesmaat, mede omdat er nog weinig theologisch geschoolde moslimvrouwen zijn. Hopelijk verandert dat snel met de komst van de nieuwe islam-opleiding aan de Hogeschool Holland te Diemen. De winst van een grotere onderlinge uitwisseling op theoretisch niveau zou kunnen zijn dat men gebruik kan maken van elkaars ervaringen met het ontsluiten van oude bronnen en vergelijkenderwijs verder kan komen met vragen rond de status en waarde van ambigue teksten. Ook, maar dat spreekt haast voor zich, kan er zo over en weer meer begrip en waardering voor elkaars traditie groeien.

Op het praktische niveau van het dagelijks leven begint in Nederland de gedachtenwisseling tussen islamitische en christelijke vrouwen hier en daar aarzelend op gang te komen. Er blijken over en weer nog veel vooroordelen en drempels te bestaan. Maar steeds weer blijkt ook dat juist en vooral een ontmoeting in staat is om deze drempels te slechten. Dan ook kan er ruimte ontstaan om iets te delen over hoe ieder in de eigen traditie staat en de eigen positie als vrouw beleeft. Ook vanuit mijn eigen ervaringen met het geven van een cursus 'De islam door vrouwenogen', waarbinnen moslim- en christelijke vrouwen met elkaar in gesprek gaan, verwacht ik veel van de onderlinge ontmoeting. Het kan op z'n minst meer begrip voor elkaar kweken. Daar waar het over langere tijd wordt voortgezet, kan het een kritische reflectie op de eigen positie als vrouw in het licht van de traditie(s) bevorderen. Het theologische debat over dit onderwerp kan zeer behulpzaam zijn bij het verdiepen van deze reflectie. Als de dialoog hoop ik iets duidelijk kan maken is het wel hoe nauw verwant we onder alle verschillen zijn.

Geraadpleegde literatuur

- ABDUS SATTAR, S. *De positie van de vrouw in de islam*. Den Haag, 1993
- ASCHA, G. Moslimvrouwen: tussen sjarie'a en moderne tijd. *Islam in een ontzuilde samenleving* (ed. R.Lavrijsen), Amsterdam, 1996, p.27-56
- BRENNER, A. *A feminist companion to Genesis*. Sheffield, 1993
- HASSAN, R. On Human Rights and the Qur'anic Perspective. *Journal of Ecumenical Studies* 19/3, Summer 1982, p.51-65
- HASSAN, R. What Does It Mean To Be a Muslim Today? *Cross Currents*, fall 1990, p.302-313
- HASSAN, R. An Islamic Perspective. *Women, Religion and Spirituality. Study on the Impact of Religions Teachings on Women*. (ed. J.Becher), Geneva, 1990, p.93-127
- HASSAN, R. The issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition. *Women's and Men's Liberation. Testimonies of spirit*. (eds. L.Grob, R.Hassan and H.Gordon) New York/London, 1991, p.65-82
- HASSAN, R. Vrouwen in islam en christendom: een vergelijking. *Concilium*, 1994/3, p.31-35
- HASSAN, R. Women's interpretation of islam. *Poverty and development. Analysis & policy 7. Women and islam in muslim societies*. Den Haag, 1994, p.113-121
- HASSAN, R. Zijn mannen en vrouwen voor God gelijk? *Islam in een ontzuilde samenleving*. (ed. R.Lavrijsen), Amsterdam, 1996, p.73-90
- HURKENS, H. & G.SPEELMAN, De Koran door Vrouwenogen. *Begrip*, 19/112 (1993), p.5-17
- KARAM, A. Moslim-feminisme of het belang van de middenpositie. *Islam in een ontzuilde samenleving*. (ed. L.Lavrijsen), Amsterdam, 1996, p.91-112
- KARAM, A. Nederlanders hebben een stereotiep beeld van de Arabische vrouw. *De Bazuin*, 79/15, 19 juli 1996, p.20-23
- KORSAK, M.P. Genesis: a new look. *A feminist companion to Genesis* (ed. A.Brenner), 1993, p.39-52
- KORZ, O. De koran lezen met een vrouwenbril. *Begrip*, 19/112 (1993), p.18-20
- MERNISSI, F. *De politieke harem. Vrouwen en de profeet*. Breda, 1991

MERNISSI, F. *Achter de sluier. De islam en de strijd der seksen*. Breda, 1994

MILNE, P. The patriarchal stamp of Scripture: the implications of structural analysis for feminist hermeneutics. *A feminist companion to Genesis* (ed. A. Brenner), 1993, p.146-172

NASR ABOE ZAID, H. *Vernieuwing in het islamitisch denken*. (Hoofdstuk 1), Amsterdam, 1996

SCHUNGEL-STRAUMANN, H. On the creation of man and woman in Genesis 1-3: the history and reception of the texts reconsidered. *A feminist companion to Genesis* (ed. A. Brenner), 1993, p.53-76

WOLDE, E. VAN *Verhalen over het begin. Genesis 1-11 en andere scheppingsverhalen*. Baarn, 1995



Lisette van der Wel is als niet-westers sociologe werkzaam op het terrein van ontwikkelingssamenwerking en interreligieuze dialoog. Zij werkt momenteel bij de Interkerkelijke Organisatie voor Ontwikkelingssamenwerking (ICCO) te Zeist. Vanuit haar voorgaande werkkring op het Missiesekretariaat van het bisdom Rotterdam is zij actief geworden in de ontmoeting tussen christelijke en moslimvrouwen. Dit heeft o.a. geleid tot de ontwikkeling van een cursus 'De islam door vrouwenogen'. Dit artikel is een bewerking van haar scriptie MO-A Theologie aan de Hogeschool Katholieke Leergangen te Amsterdam. Voor deze scriptie kreeg zij in oktober 1997 de Pauline-Jaricot-Prijs van de PMV MISSIO, als waardering voor de beste missiologische scriptie in het katholieke hoger onderwijs.

ZO EENDER EN ZO ANDERS..... rond het overlijden van Mohammed

Ari van Buuren

In het AZU (Academisch Ziekenhuis Utrecht) 'loopt' momenteel het tweejarig pilot-project 'Multiculturele Geestelijke Verzorging in Zorginstellingen'(McGV). Gesubsidieerd door het Ministerie van VWS en in samenwerking met de beroepsvereniging VGVZ(Vereniging van Geestelijk Verzorger in Zorginstellingen) onderzoeken we of en hoe de geestelijke verzorging van moslims en hindoes geïntegreerd kan worden in de gezondheidszorg. Hiermee vervult het McGV-Project een voortrekkersrol! Daarom ook heeft de Raad van Bestuur van het AZU per 1 oktober 1996 een imam, dr Arslan Karagül, aangetrokken. Als Hoofd van de Dienst Geestelijke Verzorging in het AZU ben ik tevens McGV-Projectleider. Nauw werk ik samen met collega Karagül, die als islamitisch geestelijk verzorger en onderzoeker functioneert.

Naast de directe geestelijke verzorging worden moslim-patiënten geïnterviewd. Ook zijn 3 Projectgroepen actief. De ABC-groep is de AZU-Begeleidingscommissie, die multidisciplinair qua samenstelling voorgezeten wordt door dr Ibrahim Delawi, AZU-consulent buitenlandse patiënten. De IAP-groep doordent in nauwe samenwerking met de VGVZ de problematiek rond Identiteit, Ambtelijkheid en Professionalisering. De LSG-groep is de Landelijke Stuurgroep, die het AZU-team Geestelijke Verzorging superviseert en een groot landelijk McGV-Congres voor eind 1998 voorbereidt; voorzitter is de Inspecteur Volksgezondheid Minderheden en lid is o.a. dr K. Steenbrink.

Laatstgenoemde vroeg mij onderstaand persoonlijk verslag rond het overlijden van een kind uit een marokkaans gezin af te staan voor 'Begrip'. Overigens vond onze ziekenhuis-imam dat dit verslag illustreert dat professionalisering van imams voor het werken in de gezondheidszorg nodig is: zowel qua habitus als qua medische kennis. Die route hebben joodse, katholieke, protestantse en humanistische geestelijk verzorgers in de gezondheidszorg ook ontdekt. Pandits en imams zullen op hun eigen wijze die weg banen en volgen.....

1

Op een maandagmorgen werd ik opgebeld door een IC-maatschappelijk werker met de vraag of ik kon bemiddelen naar de imam toe. Arslan, onze ziekenhuis-imam was echter met vakantie. Het bleek te gaan om bijstand voor een moslim-echtpaar, waarvan het oudste bijna 2 jaar oude zoontje Mohammed uit het raam van de ouderlijke flat was gevallen en met ernstig hersenletsel op de IC was opgenomen. Eigenlijk was hij reeds hersendood.

De waarnemend - turkse - imam bleek niet aanwezig te zijn, bovendien zei men dat hij geen imam was. Gegeven dit feit informeerde ik eerst nog bij de maatschappelijk werker of het betreffende gezin turks of marokkaans was. Het was marokkaans. Na diverse vergeefse telefoontjes kreeg ik contact met de voorzitter, de heer A, van een marokkaanse moskee. Na enig onderhandelen, waarbij ik wat nadere informatie gaf om van de ernst der situatie te overtuigen, was de heer A bereid om tegen 14 uur met de imam, die geen eigen vervoer had noch nederlands sprak, naar het AZU te komen. Vervolgens meldde ik dit aan de maatschappelijk werker. We spraken af dat ik beide heren naar en op de IC zou vergezellen, waar om te beginnen overleg met de arts zou plaats vinden; deze presentie had ik natuurlijk niet betracht als Arslan aanwezig was geweest.

2

Reeds om 10 over één werd ik opgepiept door de receptie bij de hoofdingang dat ze er waren. Snel handelde ik iets af en spoedde ik mij - na telefonisch overleg met de maatschappelijk werker die ook naar de receptie zei te willen komen - erheen. Ons wachtten een echte zakenman en een imam met blozende bebaarde wangen, grote handen, blootsvoets in sandalen en in een prachtig oosters gewaad en dito hoofdbedekking. De maatschappelijk werker had snel kunnen regelen dat de arts eerder beschikbaar was voor het gesprek.

Eerst gingen we langs het bed van Mohammed op de IC. Het kleine jongetje lag met een door de dodelijke val zwaar gekwetst zwellend hoofd vol slangen in het veel te grote bed. Zwijgend stonden we met z'n vieren om hem heen. Daarna liepen we naar de familiekamer waar leden van de familie aanwezig waren. Intussen hadden we vernomen dat de moeder zo diep bedroefd en stil was. De vader was eigenlijk boos op zijn vrouw omdat hij haar al vaker had gewaarschuwd het raam niet open te laten wat nu in zijn afwezigheid weer wèl gebeurd was. Wanhopig had hij geroepen er nu ook maar een eind aan te willen maken. Kort maakten we kennis met de jonge, ontredderde ouders. Ook hun jongste kind, een meisje stond in een wiegje in de kamer. Overigens sprak de zeer jonge moeder geen nederlands, de vader wèl.

We gingen eerst zonder de ouders naar de kamer van de dokter. In de dokterskamer waren een teamleider en een arts-assistent aanwezig. De arts legde uit dat Mohammed hersendood, dus eigenlijk reeds dood was. Deze uitleg deed ze met veel gevoel, beleid en geduld, daarbij zeggend de hulp van de imam met het oog op de ouders nodig te hebben. De heer A tolkte steeds. Voorzichtig stelde de dokter de vraag of de beademings-machine uit gezet zou mogen worden, omdat er geen sprake meer was van enige medisch-zinnvolle handeling. Bovendien zou het kindje ook mèt de in bedrijf zijnde machine nog slechts enkele uren of dagen een kloppend hart hebben. Het antwoord was meteen duidelijk: de islam stond zoiets niet toe. Ik probeerde nog heel voorzichtig te zeggen dat als je God a.h.w. nu zijn gang zou laten gaan Mohammed reeds gestorven zou zijn, maar dit vermocht niet te overtuigen.

Vervolgens werden de ouders erbij gehaald. De dokter vertelde hen het slechte nieuws. Zachtjes zat de moeder te snikken, wanhopig van verdriet; de vader hield zich uiterlijk 'goed'. Elkaar raakten ze niet aan, wat je immers in hun cultuur in het openbaar niet doet.

Langzaam werd het een marokkaans 'gesprek'. De heer A voerde bijna uitsluitend het woord met een enkele tussenopmerking van de imam. Zo te zien was het bijna bezwerend; het was ook één zeer lange monoloog. Wij autochtone Nederlanders gingen er ons wat ongemakkelijk bij voelen: wat gebeurde er nu toch?

Heel voorzichtig vroeg ik de heer A ons toch ook enige uitleg, toelichting te willen geven. Hij vertelde de ouders gezegd te hebben dat de Qor'an niet toestand te huilen of opstandig te zijn, want dit alles is de wil van Allah; iedereen moet sterven, jong of oud; het gaat er om dit droeve feit zo snel mogelijk te accepteren.

Met alle respect vond ik het toch heel moeilijk dit aan te zien en aan te horen. Zó snel gaat acceptatie, zeker bij zo'n tragisch dodelijk ongeluk van een kindje toch niet? Waarom wordt er zo op de ouders ingesproken? Is er dan echt geen ruimte voor het uiten van verdriet en woede? In de Bijbel is daarvoor ruimte, in de Qor'an dan niet?

Of: moeten we ons ook in zo'n droeve situatie als deze ontdedigen van eigen culturele en religieuze normen en waarden?... Later in de lift toen ik hen naar de uitgang bracht zuchtte tolk A: "wat zwaar!.." Vòòr hun vertrek waren tolk en imam nog even samen naar Mohammed gegaan voor het verrichten van een ritueel - waar de ouders overigens niet bij hoefden te zijn - zodat ze morgen in geval van overlijden niet meer terug hoefden te komen.

De maatschappelijk werker vertelde me nog dat de jonge moeder nu liefdevol opgevangen was door andere vrouwen, die kusten, streelden, schreeuwden, jammerden, huilden: ruimte voor verdriet!

Om 17.30 uur vertrok ik met bus 11 naar het Centraal Station. Na de tweede halte al ging de semafoon. Meteen stapte ik uit om over te steken naar de halte waar de bus terug naar het AZU reeds aankwam. Mijn vermoeden bleek juist: Mohammed was overleden. De vader was er echter niet bij geweest omdat hij in de stad van allerlei was gaan regelen in verband met de begrafenis van zijn zoon in Marokko, in het geboortedorp waar zijn ouders woonden. De IC-verpleegkundige vroeg of ik kwam.

Boven gekomen hoorde ik het stervensverhaal. Een verpleegkundige vertelde dat de verpleging Mohammed bij de moeder op schoot had gezet. Misschien kon dat makkelijker omdat de vader er even niet was. Zo'n moment is in het aangezicht van de dood natuurlijk ook onherhaalbaar. Met de verpleegkundige ging ik bij Mohammed kijken. Daar lag-t-ie, nu ècht doodstil,

nog aan de apparatuur. Zijn hoofdje was zo mogelijk nog meer gezwollen. Z'n borst lag er nu dan stil bij.

We vroegen ons met de artsen af hoe verstandig te handelen. Ook de politie en de lijkschouwer waren er in dit geval van een onnatuurlijke dood en een uit te sluiten misdrijf bij betrokken. De slangen erin laten tot de vader kwam? Toch maar wel. We waren bezorgd: hoe zou de vader reageren? boos omdat hij niet bij het sterven van zijn zoon, zijn trots was geweest? en nog boos op zijn vrouw? zou hij haar misschien niet gaan verstoten? zou hij er zelf geen eind aan maken? - angstige, wellicht te angstige vragen.

Er waren intussen nog meer familieleden, vrienden en kennissen gekomen. Gelukkig vernam ik hoe blij ze waren met de komst van de imam. Het had zo troostend gewerkt. Met name de vader was er zo door gekalmeerd! Zoals ik ergens reeds vermoedde openbaarde zich hier hun zo andere cultuur. De jonge moeder zat er met haar smartelijke ogen zó kwetsbaar bij, haar andere kindje voedend. Het was niet per se nodig, maar zij wilde graag dat de imam weer kwam. Mijn bemiddelingspogingen lukten niet meteen telefonisch.

De vader arriveerde en bleef rustig. Samen met de ouders ging ik naar hun dode kindje. Stilletjes huilde ik met hen mee. Alsmaar streelde de moeder de dekens over het lijfje van haar kind.

Vader sloeg de lakens terug en kuste de borst van Mohammed evenals zijn vrouw daarna. Toen vroeg hij mij of de apparatuur niet weg mocht: natuurlijk wèl.

Daarna voegden de vrouwen zich bij de vrouwen in de familiekamer en de mannen zich bij de mannen op de gang.

5

Presentie zonder pretentie, daar gaat het om in zo'n situatie. Met zowel een broer als een zus van de vader raakte ik in gesprek.

Hij huilde zacht en zei: "wij geloven dat Mohammed rechtstreeks naar Allah is gegaan. Zo'n kind heeft nog niks in zijn rapport staan..."

Zij vertelde hoe ze 's zaterdags nog samen voor hun kinderen - haar zoontje drentelde nu om haar heen - gewinkeld hadden. Ze bekommerde zich vol mededogen om haar schoonzus, vroeg of ik voor melk vanwege de borstvoeding kon zorgen en voor een rustgevend pilletje. Op de IC kreeg ik een pak melk en twee seresta's.

Het was goed te zien hoe liefdevol de mensen bij elkaar waren. Nee, er was geen opstandigheid - meer gelatenheid èn veel, onnoemelijk en onzegbaar veel verdriet. Ook de mannen omhelsden elkaar, kusten en streelden elkaar met tranen op hun gezicht. -

Ja, dit kindje genoemd naar Mohammed zal in de wereld van God zijn, maar waarom zó?...

Eindelijk kreeg ik de tolk van de imam te pakken aan de telefoon op de dokterskamer. Volgens afspraak haalde ik de vader. Intuïtief bleef ik achter hem op de bank zitten de marokkaanse woorden horend zonder ze te verstaan.

Na het telefoongesprek kwam hij naast me zitten en pakte we elkaars hand. Ze zouden

later hun kindje ritueel laten wassen in een moskee. Nee, hij was echt niet boos op zijn vrouw. Hij beseftte ook dat ze elkaar de komende tijd ontzettend hard zouden nodig hebben. Hij miste zijn kind zo, later had-ie met hem willen voetballen. En hij had er nog nooit aan gedacht om Mohammed te verzekeren. De vliegreis en de begrafenis ginds zouden hem zeker f 4000,- gaan kosten. Nog maar een klein jaar had hij een baan, waar hij zo blij mee was; van sparen was nog niet veel gekomen. Het was ook zo moeilijk geweest om via de telefoon het zijn ouders in Marokko te vertellen, van hun kleinzoon...

Toen keek familie, die hem kennelijk was gaan zoeken door het raam naast de deur. Ik wenkte hen en aan hen vertelde de vader in het marokkaans verder.

Zonder Mohammed gaat hun leven verder.

Even mochten we elkaar ontmoeten omdat onze ziekenhuis-imam vakantie heeft. Het was ook een confrontatie met een andere cultuur en met een Godsgeloof, dat deels eender maar tegelijk zo anders is. Opnieuw zette het mij aan het denken over vanzelfsprekendheden die elk mens meedraagt en die de waarneming en de interpretatie daarvan kleuren.

Maar één ding is nooit vanzelfsprekend: de dood van een kind als een bloem schijnbaar in de knop gebroken.

Nooit, al zal de eeuwigheid hopelijk helend werken.....

De uitspraak van Mevlana Muhammed Celâleddin Rumi over dans en muziek als weg naar God - uitgesproken in de 13e eeuw - wordt ook in deze tijd veelvuldig gebruikt. Voor de derde keer liet het ministerie van toerisme in Turkije een groep van 40 mensen, bestaande uit journalisten, stafmedewerkers van reisbureaus en enkele theologen uit Europa, Amerika, Israël en Turkije, hierin delen. "Plaatsen van geloof '97" was het thema van deze studiereis. We bezochten moskeeën en kerken die eraan herinneren dat verschillende beschavingen, culturen en godsdiensten in Turkije hun invloed hebben uitgeoefend. Er werd veel opgebouwd en er werd veel verwoest. We werden meegenomen in een deel joodse en christelijke geschiedenis die zich in Turkije heeft afgespeeld als ook in de islamitische geschiedenis. Diep onder de indruk was ik van de uitgehouwen kerken in rotsachtige bergen in Cappadocië, waarin prachtige muurschilderingen goed bewaard zijn gebleven. Eén van deze afbeeldingen laat Maria en het kind Jezus zien met in de linkerhoek een mannenfiguur: dat was niet Jozef, maar Abraham. Zo werd duidelijk aangegeven dat er een duidelijke lijn loopt vanuit het jodendom naar christendom en islam. We werden meegenomen naar zeer vernuftig gebouwde ondergrondse plaatsen waar mensen hebben gewoond onder slechte omstandigheden. In Antiochië en Myra las onze moslim gids passages voor uit Handelingen, plaatsen waar Paulus ook geweest is. Er zijn duidelijke sporen van zijn aanwezigheid achtergebleven. In de bus vertelde de gids de reisverhalen - die nieuw voor hen waren - aan de Turkse medereizigers.

Moslims hebben moskeeën gebouwd, waarvan de stijl verraadt uit welke periode ze stammen: moskeeën gebouwd in de periode van de Seldjoeken hebben een kenmerkende voorgevel. Op een andere plaats zagen we hoe de minaret van de moskee is ontstaan: aanvankelijk werd de roep tot gebed gedaan buiten vanaf de bodem. Om een groter bereik te krijgen werd eerst een platform gebouwd met daarop een lage toren. Later werden er de hogere torens gebouwd. We bezochten een Caravanserai waar vroeger de kooplieden met hun kamelen konden overnachten. Een ommuurde plaats waarbinnen zich eetkamers en slaappleaatsen bevonden. Galerijen waar de kamelen en paarden vastgebonden konden worden. In het midden was een ruimte gebouwd waar gebeden kon worden. Gastvrij werden de reizigers ontvangen: er werd voor eten gezorgd, er was 's avonds tijd voor gesprek en muziek. Joden, christenen en moslims verbleven er samen en volgens onze gids werd er de dialoog beoefend. Er was ruimte en openheid om geloofsvragen ter discussie te stellen.

Plaatsen van geloof: tijdens onze reis waren niet alleen kerken en moskeeën 'plaatsen van geloof'. In de bus en 's avonds tijdens een diner was er - ondanks een gebrekkige taalcommunicatie - gesprek en discussie met onze Turkse medereizigers. Vragen rondom politiek, mensenrechten en geloof werden in een tweerichtingsverkeer aan de orde gesteld, waarin we opnieuw merkten hoe moeilijk het is elkaar goed te verstaan vanuit onze verschillende cultureel-religieuze en sociaal-politieke achtergronden.

Van het tweede deel van de titel boven dit artikel mochten we op een avond getuige zijn. In Konya, één van de religieuze centra van Turkije, staat het Mevlana-museum. Een deel van dit museum is vroeger gebouwd als moskee, een deel als klooster voor de derwisjorde. Derwisjen (=armen) die zich aansloten, beloofden om in armoede te leven. In het klooster kregen ze een cel (nog te zien in het museum) waar ze veel tijd doorbrachten in gebed en meditatie. Mevlana Rumi, een mysticus, leefde zelf ook in armoede om dichterbij God te komen. Daarnaast waren dans en muziek middelen om in de diepte van jezelf te keren, in de zee van je ziel.

Het wervelende ronddraaien van de derwisjen betekent dat zij deel krijgen aan de kracht van God. Door hun lichaamstaal brengen ze hun zoeken naar God tot uiting: tijdens het ronddraaien steken de dansers de rechterhand omhoog, terwijl hun linkerhand omlaag wijst. Op die manier komt de verbinding tussen hemel en aarde tot stand. Opgaan in de dans heeft ook de betekenis van 'sterven aan deze wereld' om zo geestelijk vrij te worden.

Voor Rumi was muziek de toon van de deuren naar het paradijs. De muziek die gespeeld wordt tijdens een voorstelling van de Derwisjen is zeer meeslepend. Een fluit - vanuit vele verhalen bekend het instrument om een boodschap van een geliefde over te brengen - neemt een mens mee naar de bron van het bestaan, waar hij/zij innerlijk aan de liefde van God wordt gebonden.

Een kleinzoon van Rumi, dr. Celâleddin B. Celebi, vertolkt het in een brochure op de volgende manier: *"De ceremonie van de derwisjen vertegenwoordigt een mysterieuze reis van de spirituele opstijging van de mens door geest en liefde naar de Perfecte (Kemâl). Draaiend in de richting van de*

waarheid groeit hij in liefde, verlaat zijn ego, vindt de waarheid en bereikt de Perfecte. Hij keert terug van zijn spirituele reis als iemand die rijper is geworden en gegroeid is in liefde voor de schepping - zonder onderscheid te maken in geloof, klasse of ras".

In 1925 wordt deze ceremonie verboden, maar sinds 1954 wordt jaarlijks op 17 december in het Mevlana-museum een opvoering gegeven van de Derwisjdans. Op die dag wordt herdacht dat Mevlana overleden is. Op speciaal verzoek wordt voor onze groep een verkorte voorstelling gegeven. Kort, maar voor het moment voldoende om even iets te proeven van de overgave en de lof aan God van de derwisjen.

Een prachtige reis in zo'n mooi land waar de monotheïstische godsdiensten hun plek hebben. De vraag die me bezig houdt is dat dialoog niet mag blijven steken in een toeristische attractie. Hoe trekken de fraaie religieuze overblijfselen uit het verleden een spoor naar de toekomst? Hoe wordt de dialoog gevoerd tussen joodse, christelijke en islamitische Turken?

Het was ontroerend te horen dat de St. Stephanuskerk in Egirdir - nu nog een bouwval - gerestaureerd zal worden en terug gegeven zal worden aan de Grieks-Orthodoxen.



Aanbevelingen vanuit de 2e Europese Oecumenische Kerken-conferentie 23-29 juni 1997 gericht aan de kerken in Europa betreffende de dialoog met religies en culturen

Onlangs kwam de definitieve versie uit van de handelings-aanbevelingen van de 2e Europese Oecumenische Assemblée die plaatsvond van 23 tot 29 juni in de Oostenrijkse stad Graz. De Oecumenische conferentie laat drie handelings-aanbevelingen uitgaan naar de Europese kerken betreffende de dialoog met religies en culturen.

1 Wij bevelen de kerken aan op elke geschikte wijze er aan bij te dragen dat godsdienstvrijheid en mensenrechten gewaarborgd worden, opdat de waardigheid en identiteit van alle mensen beschermd wordt.

Motief: Voor het samenleven van godsdiensten in de moderne wereld vormt het wederzijdse respect voor de mensenrechten een noodzakelijke voorwaarde. Deze mensenrechten beschermen tevens het veelvoud van overtuigingen en leefstijlen.

2 Wij bevelen de kerken aan groepen te ondersteunen die zich met de interreligieuze dialoog bezighouden. De kerken moeten de daar opgedane ervaringen en inzichten gebruiken om daarmee in onderwijs en opvoeding juiste informatie te kunnen geven en vooroordelen te kunnen overwinnen.

Motief: Voor het vreedzaam samenleven

van mensen en groepen van verschillende godsdiensten en overtuigingen is het uiterst belangrijk dat zij elkaar leren kennen, elkaar leren begrijpen en elkaar leren waarderen. Daar is veel, lang en geduldig werk en ervaring voor nodig.

3 Wij bevelen de kerken aan het voorbeeld van een aantal kerken in Italië en Duitsland te volgen die jaarlijks een dag besteden aan het Jodendom en daarmee een ontmoeting met het levende joodse geloof bewerkstelligen. Op vergelijkbare wijze moeten er dagen en gelegenheden gevonden worden om relaties met andere godsdiensten aan te knopen en deze te verlevendigen.

Motief: De ontmoeting tussen mensen voltrekt zich niet alleen op een intellectueel niveau. De ontmoeting heeft ook een spirituele en symbolische dimensie nodig om diepgaand en duurzaam te kunnen zijn.

Aan de slag: Niet alleen de kerkleiding maar ook plaatselijke parochies en gemeenten kunnen met deze handelingsaanbevelingen aan de slag. De kerkelijke bureaus voor ontmoetingen met moslims zijn graag bereid plaatselijke initiatieven te ondersteunen (zie voor hun adressen colofon BEGRIP). Zij kunnen U helpen plaatselijk cursorische bijeenkomsten te organiseren om daarmee juiste informatie over de islam te geven en vooroordelen te overwinnen (aanbeveling 2). De bureaus kunnen ervaringen doorspelen van groepen die zich met ontmoetingen met mos-

lims bezighouden (aanbeveling 2). Daarnaast kan bij de bureaus voorlichtingsmateriaal worden opgevraagd waarin eerlijke informatie wordt gegeven over de godsdienst, cultuur en leefwijze van moslims in Nederland (aanbeveling 2).

Jaarlijks geeft de Raad van Kerken in Nederland een felicitatiegroet ter gelegenheid van het einde van de islamitische vasten uit. Deze groet is bij uitstek geschikt ontmoetingen met moslims tot stand te brengen en deze te verlevendigen (aanbeveling 3). De jaarlijkse Migrantenweek, georganiseerd door de stichting Kerken en Multiculturele Samenleving, vormt eveneens een goede gelegenheid om contacten te leggen met moslims (aanbeveling 3).—
Berry van Oers

Moslims 'in' een geautomatiseerde kerk
Vanaf eind jaren 80 voerde ds. Egbert van Veldhuizen, toen nog in Amsterdam Zuid-Oost, nu diakonaal predikant in Zwolle gesprekken/correspondentie met de Stichting Mechanische Registratie en Administratie (SMRA) ten dienste van de Nederlandse Hervormde Kerk over de aanduiding van 'Moh' (Mohammedaans) op gezinskaarten. Deze kaarten ontvangen predikanten na verhuizing van gemeenteleden. Wanneer één van de gezinsleden behoort tot de islam wordt de aanduiding 'Moh' gebruikt. Ds. Van Veldhuizen gaf te kennen dat deze benaming onjuist is en voor moslims als een belediging opgevat kan worden. In november 1993 schrijft de directeur kerkelijke zaken van de SMRA dat *"de kerkelijke gezindte 'Moh' krijgen wij door van de burgerlijke stand; het is op dit moment niet mogelijk daarvoor 'ISL' in onze registers op te nemen. Een en ander zou een aanpassing van de huidige, overigens pas in gebruik genomen,*

programmatuur vergen." Wel zegt hij toe om deze wijziging serieus te willen bekijken en op het goede moment te effectueren. Op het moment dat deze brief werd geschreven, was de GBA-wet nog niet van kracht: de kerkelijke gezindte werd toen nog in het bevolkingsregister aangeduid. Begin september 1997 heeft ds. Van Veldhuizen opnieuw een gesprek met de SMRA, waarop een schriftelijke reactie volgt: *"Uw constatering is juist dat de GBA-wet een verandering van de aanduiding van de kerkelijke gezindte MOH in ISL niet meer in de weg kan staan. In onze brief van november 1993 was dat het belangrijkste argument om (nog) niet tot wijziging over te gaan. Op grond daarvan hebben wij nu het verzoek tot wijziging ingebracht bij onze software-groep. Als er geen onverwachte obstakels ontstaan, zijn wij voornemens de wijziging in te voeren."*

Een bemoedigend antwoord vanuit onze geautomatiseerde kerk, waar zogenaamde kleine veranderingen moeilijk uitvoerbaar zijn. Het is van belang dat ds. Van Veldhuizen deze discussie gevoerd heeft. Het koloniale verleden drukt nog steeds een stempel op onze manier van uitdrukkingen en die werken door tot in software-programma's toe. - Josien Folbert

OJEC-jongeren in Rome: Abrahamitisch Forum

"Alle wegen leiden naar Rome..." maar als je eenmaal in Rome bent, kom je nauwelijks meer vooruit. Eindeloze stromen auto's, scooters die aan alle kanten langs de auto's vliegen, vele hordes toeristen politieagenten op motoren maken van het verkeer één grote mierenhoop. Na een paar dagen ben je eraan gewend geraakt en vergaapje je aan alle cultuur,

opgravingen en kunstschaten die Rome rijk is. Echter, ik kwam niet als toerist naar Rome maar als één van de twee afgevaardigden van de Jongerenwerkgroep van het OJEC (JOJEC) naar de jaarlijkse conferentie van de *Young Leadership Section* (YLS). Dit is de koepelorganisatie van alle jongerensecties van de nationale organisaties die zich met het gesprek tussen het christendom en het jodendom bezighouden. In Nederland doet het *Overlegorgaan Joden en Christenen* (OJEC) dit. Internationaal is het OJEC lid van de *International Council for Christians and Jews* (ICCJ)

Van 2 tot 7 september zat ik met ongeveer 40 andere jongeren in het klooster van de Zusters Dominicanessen van Malta ten noorden van Rome. Ook deze zusters waren noodgedwongen op de commerciële toer gegaan en de YLS was de eerste jongerengroep die van hun prachtige accommodatie gebruik maakte. Uit alle windstreken van Europa waren jongeren gekomen. Daarnaast waren voor het eerst ook jongeren uit Latijns Amerika present. In Brazilië en Uruguay is men bezig om een jongerensectie van de grond te tillen en hetzelfde gebeurt ook in Australië. De dialoog tussen christenen en joden breidt zich onder jongeren langzamerhand tot ver buiten Europa en het Midden-Oosten uit. Uit Israël kwamen joodse en arabisch-christelijke jongeren en uit Egypte en Jordanië moslim jongeren. Sinds 1994 nodigt de YLS ook moslim jongeren op haar conferenties uit. Dit komt omdat internationaal jongeren ook aandacht voor het contact met moslims vragen. Binnen de YLS heeft dit tot de oprichting van het Abrahamitisch Forum geleid. Het is een aparte werkgroep die net als bij de ICCJ naast haar bestaande werk functioneert.

Het conferentiethema was dit jaar "Back to the Catacombs ? Religious Freedom in

a Secular World". In de presentaties, lezingen en werkgroepen werd dit thema naar de aspecten van religieuze vrijheid, tolerantie, vervolging en dialoog uitgewerkt. Daarbij werd zowel naar de historische ontwikkelingen als naar de actuele situatie gekeken. Omdat jongeren uit heel verschillende landen en we-relddelen kwamen, waren hun verhalen ook zo verschillend en gekleurd door de eigen traditie, cultuur en historie. In Ierland en Noord-Ierland gaat het om de problemen tussen rooms-katholieken en protestanten, terwijl in Rusland de verhouding tussen de vroegere communistische staat en de joden nog steeds problematisch is. Braziliaanse jongeren konden over de toenemende invloed van de Pinksterkerken vertellen en Egyptische over de conflicten tussen de staat en de Islamitische beweging. Al deze persoonlijke verhalen nuanceerden mijn beelden van en mijn opvattingen over geloof, politiek en cultuur uit andere windstreken. De media versimpelen nog te vaak het beeld van de ingewikkelde werkelijkheid.

Evengoed vind ik het moeilijk blijven om als buitenstaander een enigzins reëel beeld van de verhoudingen tussen mensen, kerken, religies en culturen elders in onze wereld te krijgen. Je zal er gewoon een tijdje tussen moeten zitten en met mensen samen wonen, leven en werken. Het elkaar leren kennen speelde ook een belangrijke rol in de discussie over het contact met moslims.

Hoewel er tussen christenen en joden nog zoveel te bespreken is, wil de YLS ook serieuze aandacht voor het gesprek met moslims. In Europa is de Islam de snelst groeiende religie en uit het werk van het JOJEC blijkt dat moslims voor veel jongeren eerder een actueel thema zijn dan de relatie tussen 'kerk en synagoge'. De vraag was ook in Rome hoe we als jongeren vanuit drie verschillende tradities met

elkaar om willen en kunnen gaan. Uit de discussie bleek dat het gewone, onderlinge contact, het zich openstellen voor elkaar, het presenteren van je eigen religie, het letten op de angst voor de Islam en de rol van de media belangrijke aspecten zijn. Binnen het Abrahamitisch Forum van de YLS zijn ook al deze zaken aan de orde. In het begin van 1998 hopen het Abrahamitische Forum van het YLS en van de ICCJ samen een conferentie in Duitsland te organiseren. Daarbij zullen moslims uit ongeveer 15 landen uit de wereld uitgenodigd worden om gezamenlijk naar onderling contact, strategieën en plannen voor de toekomst te kijken. Hoe de ontwikkelingen binnen de 'Familie van Abraham' verder zullen gaan, valt op dit moment niet te beoordelen.

Binnen de ICCJ is het een aandachtspunt en geen prioriteit terwijl jongeren binnen de YLS er meer aan willen doen. Dit onderscheid heeft voor mij duidelijk iets te maken met het verschil in de generaties, de ervaringen met de Tweede Wereldoorlog en het te maken hebben met moslims in het dagelijkse leven. Persoonlijk verwacht ik niet van het ICCJ noch van het OJEC dat men opeens het roer omgooit en de moslims in huis haalt. Dat vind ik teveel gevraagd. Wel vind ik het belangrijk om bij het contact met moslims stil te staan en voor échte relaties met hen verwacht ik voor de toekomst iets van de jongeren. — Gert de Vries, Secretaris JOJEC, Van Reenenpark 13; 3862 CB Nijkerk; tel. (033) 245 68 73



Persoonlijk verwacht ik niet van het ICCJ noch van het OJEC dat men opeens het roer omgooit en de moslims in huis haalt..

RIMO-conferentie 'Human Rights and Islam'

De jaarlijkse conferentie van de Vereniging tot Bestudering van het Recht van de Islam en het Midden-Oosten (RIMO, opgericht 1982), had dit jaar als thema 'Human Rights and Islam', en werd gehouden in Leiden op 6 juni.

Prof. Rudolph Peters, die namens het RIMO een bijzondere leerstoel bezet aan de Universiteit van Amsterdam, hield een inleiding over het conferentiethema. Hij wees op de gevaren van twee tegengestelde benaderingswijzen: de polemische, waarbij de verantwoordelijkheid voor de rechtspraktijk in Islamitische landen wordt toegeschreven aan de Islam zelf in plaats van aan de verantwoordelijke regering, en de apologetische, waarbij gerefereerd wordt aan de Koran en de Soenna, met voorbijgaan aan de manier waarop deze in de rechtswetenschap (*fiqh*) worden uitgelegd.

Hiervoor in de plaats stelt hij een historisch onderzoek, waarin de situatie gezien wordt tegen de achtergrond van de tijd, in plaats van aan de hand van hedendaagse opvattingen over mensenrechten. Vervolgens vroeg hij zich af hoe het gesteld was met de universaliteit van het Islamitisch recht en met de basisrechten: ongelovigen hebben bepaalde rechten, maar alleen als ze binnen de Islamitische wereld leven; vrouwen en slaven hebben ook hun rechten, maar niet zoveel als vrije mannen. Rechten van het individu tegenover de staat lijken geen eigen plaats in te nemen, maar wellicht moeten we die niet zozeer zoeken in de rechtswetenschap (*fiqh*), als wel in de theologische literatuur, zo suggereerde althans Prof. Abu Zaid in de discussie.

De Amerikaanse gaste Ann Mayer (Univ. of Pennsylvania) benaderde het thema van een andere kant: zij had studie

gemaakt van de officiële voorbehouden zoals die door Islamitische landen zijn aangetekend bij de internationale mensenrechtenverdragen CEDAW (vrouwenrechten) en CRC (rechten van kinderen). Een aantal van deze voorbehouden beogen te garanderen dat de verdragsbepalingen niet toepasselijk zijn wanneer ze in strijd zijn met ofwel de Sharia, ofwel de nationale wetten. In beide gevallen constateert Prof. Mayer een addertje onder het gras. Het beroep op de Sharia wordt gepresenteerd als een beroep op een externe autoriteit, terwijl deze in werkelijkheid niet een onveranderlijke grootheid is, maar mede wordt bepaald door de interpretatie die de betreffende regering geeft aan de Koran en de Soenna. De landen die zich beroepen doen op nationale wetgeving (familie-recht in het geval van Algerije, de grondwet in het geval van Pakistan) verzwijgen daarbij dat die wetten zelf weer op het Islamitische recht zijn gebaseerd; mogelijk doen ze dit om niet van fundamentalistische sympathieën te worden verdacht.

In het algemeen concludeert Prof. Mayer in de loop van de tijd een tendens van expliciet Islamitische voorbehouden naar ofwel impliciete voorbehouden (zoals de vermelde van Algerije en Pakistan), ofwel naar pure hypocrisie: het ondertekenen van een conventie zonder de intentie om zich eraan te houden (hiervan verdenkt zij Soedan, dat CEDAW zelfs met voorbehouden weigerde te ratificeren, maar later wel zonder voorbehoud CRC ondertekende). Wrijvingen tussen Islamitisch en internationaal recht blijven in haar opinie aanwezig, maar worden steeds meer verhuuld. De vraag is natuurlijk hoe dat komt, maar misschien is dat meer een onderwerp voor een volgende studie.

Als laatste van die morgen sprak Prof. Nasr Hamid Abu Zaid, de dissidente Koran-exegeet uit Caïro die aan de Leidse Universiteit wetenschappelijk 'asiel' heeft

gevonden. Hij presenteerde zijn eigen (inmiddels welbekende) wederwaardigheden als een 'case-study' van de merkwaardige verhouding tussen Islamitische en seculiere rechtsspraak in Egypte.

In aansluiting bij het thema tekende hij daarbij aan, dat academische vrijheden niet los van de meer elementaire sociaal-economische mensenrechten functioneren. Zo was de tegenstand die hij ondervond mede afkomstig uit kringen die betrokken waren bij een groot zwendelschandaal, waarbij vele kleine beleggers in een zgn. Islamitische bank waren gedupeerd. De saillantere bijzonderheden moest hij ons echter onthouden omdat zijn advocaat zijn kruik droog wilde houden voor een vervolgrechtszaak.

's Middags woonde ik de sessie bij over mensenrechten in Islamitische staten. Hierin inventariseerde mensenrechtenspecialist Prof. Theo van Boven (Maastricht) de door VN-rapporteurs gemelde feiten voor zes landen uit de Islamitische wereld. Veel daarvan zijn niet specifiek voor Islamitische landen, m.n. wanneer ze in samenhang staan met het recht op leven en op integriteit van de menselijke persoon. Specifieker zijn de problemen die sommige landen (Sudan, Iran, Pakistan) hebben ten aanzien van de vrijheid van godsdienst, vooral jegens christenen, maar ook tegen de (door andere moslims niet erkende) Ahmadi moslims.

Hierna kreeg Prof. Peter R. Baehr (Utrecht) gelegenheid tot repliek. Hoewel hij het voor een groot deel met zijn collega eens was, had hij kritiek op de manier waarop hij een tamelijk heterogene verzameling landen als representanten van de Islam opvoerde: dé Islamitische opvatting van mensenrechten bestaat niet, net zomin als dé westerse opvatting; hierbij noemde hij een groot aantal voorbeelden van rechten waarover in de westerse wereld verschil van mening bestaat. Verder is de

notie van een 'Islamitische staat' al net zo verward als die van een 'Christelijke staat'.

Prof. van Boven wierp nog tegen dat het gaat om de systematische samenhang die er is tussen de Islam en het handelen van de staat in de betreffende landen, in tegenstelling tot de door prof. Baehr aangehaalde voorbeelden uit westerse landen, maar in de plenaire discussie leek toch de balans door te slaan naar de mijns inziens wat magere opvatting dat schendingen van de mensenrechten niet specifiek voor de Islam zijn.

Dit wierp natuurlijk een wat schel licht op de relevantie van het conferentiehema. Wellicht was het vruchtbaarder geweest als de nadruk niet zo eenzijdig had gelegen op de mensenrechten en ook wat meer op de Islam; want het lijkt me onwaarschijnlijk dat er niet meer te zeggen valt over het verband tussen mensenrechten en godsdienstige waarden dan het hier naar voren gebrachte. Was het (grotendeels uit juristen bestaande) gezelschap misschien huiverig om zich op het gebied van de theologie te begeven? - Marc de Mey

Beleidsplan 1997-2000 van de Stichting Evangelie & Moslims

Evangelie & Moslims. Stichting voor getuigenis en dienst onder moslims in Nederland (J. van Oldenbarneveltlaan 10; 3818 HB Amersfoort; 033-4611949) heeft een Beleidsplan 1997-2000 gepubliceerd. De stichting benadrukt de verschillen tussen 'het' bijbelse christendom en 'de' islam: "Vanuit het getuigenis van de Bijbel constateren wij echter dat het godsbeeld van de islam op essentiële punten onjuist en onvolledig is. Met name geldt dit waar het er om gaat dat de ene God van hemel en aarde zich in de geschiedenis geopenbaard heeft als de Vader, de Zoon en de Heilige Geest en in de Zoon

de menselijke natuur aangenomen heeft om ons met Zichzelf te verzoenen.. Als zodanig wijst de islam een heilsweg die haaks staat op die van de Bijbel." [blz. 9]

Men constateert een opmerkelijk verschil tussen het werken onder de grote groepen Turken en Marokkanen en de recente stroom vluchtelingen: "Anders dan de Turken en Marokkanen zijn de moslimse vluchtelingen niet verbonden aan een moskeegemeenschap of familieleden die proberen hen ervan te weerhouden zich in te laten met christenen en het evangelie. Voorzichtige schattingen spreken over enkele tientallen moslims die op deze wijze tot geloof zijn gekomen en gedoopt zijn in een christelijke gemeente. Veel groter nog is de groep moslim-vluchtelingen die regelmatig een kerkdienst bijwoont, een Bijbel leest, of bijbelstudie doet met christenen. Niet in de laatste plaats heeft dit ook te maken met het gegeven dat veel moslimvluchtelingen negatieve ervaringen hebben met totalitaire islamitische regimes, waardoor zij open staan voor een ander geloof." [27]

De terugkeer van Grijze Wolven

Stella Braam en Mehmet Ulger, *Grijze Wolven. Een speurtocht naar Turks extreem-rechts*, Amsterdam: Nijgh & van Ditmar, 1997, f 29,50

Oplettende krantelers en televisiekijkers was het twee jaar geleden al opgevallen. De grijze wolven zijn weer zichtbaar op het Nederlandse toneel, na een jarenlang verblijf in de coulissen. De concrete aanleiding voor dit nieuwe openlijke optreden lijkt te liggen in de oprichting van het Koerdische parlement in ballingschap in het voorjaar van 1995. De Turkse overheid was verontwaardigd dat dit in haar ogen separatistische initiatief door Nederland werd getolereerd en diverse

Turkse organisaties in Nederland spraken eveneens hun ongenoegen uit. Een landelijke demonstratie in Den Haag op 23 april 1995 onderstreepte dit. Tijdens die demonstratie was het evenwel opvallend hoeveel vlaggen van de Grijze Wolvenpartij MHP (Partij van de Nationalistische Beweging) werden meege dragen: een rode vlag met een drietal halve manen. Ook brachten vele demonstranten de Grijze Wolvengroet: opgestoken wijsvinger en pink (de oren van de wolf), middel- en ringvinger tegen de duim gedrukt (samen de snuit van de wolf). Jarenlang was er weinig meer van de grijze wolven vernomen. Deze militante extreem-nationalistische beweging in Turkije had met name in de jaren zeventig van zich doen spreken door zijn gewelddadige confrontaties met linkse groepen en aanvallen op onder meer Alevieten. In Nederland klonken verontruste geluiden dat de grijze wolven infiltreerden in onder meer moskeeverenigingen. Nadat de militairen in Turkije met harde hand orde op zaken hadden gesteld werd het evenwel stil rond de grijze wolven, ook in Nederland. Turkse organisaties met nationalistische trekjes probeerden het negatieve, militante imago dat zij in de jaren zeventig hadden gekregen, kwijt te raken en een meer acceptabele en fatsoenlijke naam te krijgen. Dat laatste proberen zij nog steeds, maar het symbool van de grijze wolf wordt weer openlijk gebruikt. Deze nieuwe zichtbaarheid van grijze wolven gaat gepaard met verontrustende signalen over polarisatie rond het Koerdische vraagstuk: diverse steden zijn geconfronteerd met vechtpartijen tussen aanhangers van de PKK en van de grijze wolven. Ook de politiek begint zich zorgen te maken over politieke conflicten uit Turkije die overslaan naar de Turken in Nederland. De kwestie van de grijze wolven raakt ook de islam in Nederland. In het algemeen is de verbinding van

Turks nationalisme en de islam bij sommige moslimorganisaties ook in Nederland overduidelijk. Meer in het bijzonder is in een beperkt aantal moskeeën in Nederland de invloed van de grijze wolven en de bovengenoemde politieke partij, MHP, zichtbaar. Al deze ontwikkelingen roepen talloze vragen op: hoe omvangrijk is deze beweging in Nederland? Wie voelen zich ertoe aangetrokken en waarom? Is er sprake van een samenhangende en centraal geleide organisatie of zijn er verschillende subgroepen te onderscheiden met verschillende doelen? Hoe reageren de diverse moslimorganisaties op de grijze wolven? Is de ideologie van de Turkse nationalistes sinds de jaren zeventig nog veranderd? Daarnaast is er de vraag naar de Turkse overheid: sinds de militaire regering van 1980 wordt de Turks islamitische synthese, een combinatie van islam en Turks nationalisme, door de Turkse overheid gepropageerd. Welke rol speelt de Turkse staat bij de verspreiding van nationalisme onder de Turken in Nederland? Wie in het boek van Stella Braam en Mehmet Ulger een antwoord op deze vragen zoekt, komt bedrogen uit. Het boek kreeg veel media-aandacht, vooral ook omdat de schrijvers bedreigd werden vanwege de onthullingen die zij deden, en daarom op advies van de politie onderdoken. Dat maakt het evenwel nog geen goed boek. De schrijvers, beide journalisten, deden anderhalf jaar lang speurwerk naar extreem nationalistische groepen onder de Turken. Het boek doet verslag van dit speurwerk en bestaat voor een groot deel uit sfeerbeschrijvingen en interviews. Kleine brokjes feitelijke achtergrondinformatie over de nationalistische beweging in Turkije en haar voormannen zijn daarin verstopt. Hierdoor maakt het boek een chaotische indruk. Het doel van de auteurs lijkt tweeledig: enerzijds willen ze aantonen dat bepaalde Turkse organisaties

en personen in Nederland dekmantels voor de grijze wolven zijn, anderzijds proberen ze diverse louche of illegale praktijken binnen die organisaties aan de kaak te stellen, waaronder mensensmokkel. Inderdaad zijn ze op zeer bedenkelijke praktijken en militant nationalistische taal gestuit en laten ze zien hoe Turkse nationalistes in Nederland zich in allerlei bochten wringen om bepaalde zaken te verhullen. Maar hun presentatie van deze bevindingen is sensatiegericht en in sommige gevallen tendentius. Zo leidt een uitspraak van een gastspreker dat moslims de plicht hebben ongelovigen tot de islam op te roepen, tot de paragraaftitel "met subsidie kaffers bekeren". Al met al een boek waarin het streven naar ontmaskering, onthulling en spanning ten koste is gegaan van de informatieve waarde. Intussen hebben enkele van de in het boek aangeklaagde Turkse organisaties, waaronder de *Turkse Federatie van Democratische Idealistische Organisaties in Nederland*, juridische stappen tegen het boek aangekondigd. Overigens tracht deze federatie tegelijkertijd het symbool van de grijze wolf te rehabiliteren, als een symbool van het Turkse volk, niet zozeer van rechts-extremisme. Het laatste woord over deze zaak is voorlopig nog niet gezegd.- Nico Landman

Een nieuwe koranvertaling

De edele koran. Nederlandse vertaling uit het Arabisch, door Dr. Sofjan Siregar (eindred.), Den Haag: ICCN, PB 33774, 2303 BB; 879 blz. prijs f 65,00

Op 25 maart 1990, kort na het verschijnen van de koranvertaling van Dr. Fred Leemhuis, organiseerde het *Islamitisch Cultureel Centrum Nederland* een studiedag in de moskee van Ridderkerk. Als voorbereiding werd een boekje samengesteld, waarin naast vreugde over deze Nederlandse vertaling, ook bezorgdheid naar voren kwam. Kennelijk was op dat moment de Werkgroep Vertalingen van de ICCN al actief: in 1995 kwam men met een selectie uit de *hadieth*-verzameling "Tuinen der Oprechten", en nu dus met een nieuwe vertaling van de koran.

Bij de presentatie van zijn vertaling zei Dr. Leemhuis, dat hij eigenlijk een vrije, een 'dynamisch-equivalente' vertaling had willen geven, omdat die het duidelijkste te verstaan zou zijn. Een probleem is, dat dan weer eenzelfde woord op meerdere plaatsen verschillend vertaald zou moeten worden. De koran verwijst naar zichzelf en die verwijfsfunctie moet er ook in de ontvangende taal zijn. Overigens moet er toch vaak een compromis gekozen worden.

In 1990 protesteerde men nog tegen twee keuzes in de vertaling van Leemhuis: waar Leemhuis in 62:9 letterlijk vertaalde met 'salaat op de dag van samenkomst', wilde het ICCN meer duidelijkheid voor de huidige Nederlanders en gebruikt het de soepele term 'vrijdaggebed'. Op andere punten verwijdt de ICCN-vertaling zich juist verder van het hedendaagse

Nederlands: Allah wordt niet verstaald met 'God', maar onvertaald gelaten. Er wordt ook uitdrukkelijker vertaald: in de soera's wordt in de aanhef *rahim* gelezen als 'de meest Barmhartige', waar Leemhuis en de meeste andere vertalingen Barmhartige zien als synoniem naast Erbarmer. In 1:5 lezen wij ook nadrukkelijker 'U alleen aanbidden wij..' waar Leemhuis leest: 'U aanbidden wij..'

De keuzes tussen een begrijpelijke en een letterlijke vertaling zijn niet altijd even gemakkelijk. In 1934 vertaalde de Indoneziër Soedewo 2:90 als "Kwaad is datgene, waarvoor zij zichzelf hebben verkocht— dat zij loochenen wat God geopenbaard heeft..". Leemhuis vertaalde in 1989: "Waarvoor zij zich verkocht hebben dat is pas slecht; dat zij niet geloven aan wat God neergezonden heeft..". In de ICCN-vertaling lezen wij nu: "Slecht is het, waarvoor zij hun zielen verkocht hebben; dat zij niet geloven in wat Allah heeft neergezonden..". Mooi en soepel vertaald is het in geen van de drie versies, maar er is geen twijfel over wat nu goed en slecht is!

Soedewo hield als sympathisant van de Ahmadiyyah niet van al te veel menselijke termen. Het vagere 'openbaren' kreeg bij hem dan ook de voorkeur boven het zo realistische 'neerzenden' van de Koran. ICCN vertaalt ook in 24:34 "En Wij hebben zeker voor jullie duidelijke Verzen neergezonden en voorbeelden voor degenen die jullie vroeger voorafgegaan zijn en een onderricht voor de Moettaqûn." Dat 'neergezonden' klinkt heel echt, maar die 'Verzen'? Heel wat commentaren zien dat als de tekenen van de natuur: de wonderen van de schepping, waardoor de

mens ook tot God kan komen. In plaats van 'Verzen' lezen we bij Kramer en Leemhuis over 'tekenen', bij Soedewo, die altijd intellectualistisch is, over 'mededeelingen'. — Het is duidelijk, dat voor de openbaring aan Mohammed de term 'Koran' is gebruikt, terwijl ook de term *soerat* een duidelijke eenheid binnen openbaring aanduidt. Zeer vaak betekent het woord *ajat* een teken in de natuur of de geschiedenis, waarin we Gods handelen kunnen zien. In de latere theologie betekent *ajat* ook een vers uit een *soerat* van de Koran, maar mogen we dat zo hier al vertalen?

Hetzelfde woord, dat in 24:34 wordt vertaald als 'neergezonden' komt ook in 25:48 voor: "... en Wij doen puur water uit de hemel neerdalen". Dit klinkt natuurlijk toch een beetje als simpel kinder-Nederlands, maar men kan zich ook afvragen, waarom één Arabisch woord nu door twee verschillende Nederlandse termen moet worden weergegeven. Het woord *Moettaqôen* ('vrezenden') belooft dat een noot 186 uitleg zal geven. Helaas: door een foutje ontbreekt die voetnoot! Het zal wel de bedoeling zijn geweest om naar noot 5 te verwijzen, maar ook dan kan men zich afvragen of een echte vertaling ook dat niet had mogen weergeven als 'godvrezenden' (Leemhuis), 'vrezenden' (Kramer) of 'die zich voor het kwaad hoeden' (Soedewo)?

Met zijn grote letter, stevige spaties en toch een handzaam formaat is de 'ICCN-Koran' een prachtig boek: een goede gids voor een lage prijs. Niet onfeilbaar dus, maar wie zou dat durven hopen! Mischien hebben we momenteel meer behoefte aan een uitvoeriger commentaar: niet de éne of enige uitleg, maar juist in de grote traditie van de koran-commentaren een overvloed, bijna overdaad aan verschillende en elkaar zelfs tegensprekende uitleggingen. Mahmoud Ayoub, de

blinde geleerde uit Libanon, die momenteel in de Verenigde Staten aan Temple University doceert, maar de hele wereld verbaast met zijn diepzinnige, geleerde en levenswijze uitleg, heeft al enkele delen van zo'n commentaar gepubliceerd: overdonderend in de diversiteit en rijkdom van uitleggingen (*The Qur'an and Its Interpreters*). Eventueel nog met een aanhangsel in de stijl van de moderne historische en literaire wetenschap. Zoiets zou nu ook in het Nederlands moeten komen: alleen *Juz' 'amma* (de 'kleintjes' van soera 78-114), of alleen de tweede soera, maar dan uitgelegd zonder de belerende schoolmeester te willen spelen, die alles beter weet, maar de schatbeheerder, die de rijkdom van 14 eeuwen koran-lezen in alle (of 'heel wat') schakeringen tot schittering weet te brengen! — Karel Steenbrink

Drie heren uit de gouden eeuw op bezoek in modern Nederland

J. van Amersfoort & W.J. van Asselt, *Liever Turks dan Paaps? De visies van Johannes Coccejus, Gisbertus Voetius en Adrianus Relandus op de islam*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1997, 170 blz. ISBN 90 239 0560 1, [serie MISSION nr. 18] f38,50.

Binnen het studieprogramma van de 17e eeuwse theologie nam de islam wel geen grote plaats in, maar er werd toch af en toe aandacht aan geschonken. De reden was niet zozeer, dat de *Verenigde Oostindische Compagnie* uitgebreid handel dreef met de moslims van het huidige Indonesië, maar eerder de grote expansie van het Turkse, Ottomaanse Rijk. Dit rijk werd door sommigen gevaarlijk geacht dan het pauselijk gezag, vandaar de titel van dit boek.

Van Joh. Coccejus is een rede opgenomen, die hij in 1625 als 23-jarige student hield, ter oefening in het Grieks, later nog

eens in het Latijn vertaald. Van Gisbertus Voetius een werkcollege van een student, 25 maart 1648, breed uitgewerkt door de professor zelf. Deze twee auteurs geven een algemene beschrijving van de islam vanuit de secundaire literatuur van hun tijd, inclusief de eenvoudige vooroordelen en soepel lopende scheldpartijen. Zo schrijft Coccejus: "Alle dingen in de koran zijn zo ongeordend, zo onnavolgbaar, zo tegenstrijdig en zo onwelluidend, dat, althans naar mijn oordeel, alleen de duivel een dergelijke chaos het licht heeft doen zien.." [43]

Van Adrianus Relandus is de inleiding tot een werk uit 1705 opgenomen: *Over de Mohammedaanse godsdienst*. Relandus had een veel groter talenkennis en betere bronnen. Hij vertaalde een kleine islamitische catechismus en probeert vooral een aantal van de veel te gemakkelijke (voor)oordelen over de islam recht te zetten.

Deze uitgave geeft een herdruk van de originele Latijnse teksten en een vertaling met een rijke hoeveelheid voetnoten, waardoor een aspect van de 17e en 18e eeuwse intellectuele geschiedenis beter toegankelijk wordt. In de voetnoten is niet veel moeite gedaan om naar de islamitische bronnen te gaan. Zo schrijft Coccejus: "Niettemin zegt de koran ergens van zichzelf: ook al zouden alle engelen, demonen en mensen bijeengekomen zijn, toch zouden zij een dergelijke koran niet hebben kunnen samenstellen.." [43-44]. Een verwijzing naar Koran 17:88 was hier op zijn plaats geweest. In de inleiding wordt zeer sterk de nadruk gelegd op de continuïteit tussen Relandus en zijn twee voorgangers. Daardoor dreigt de revolutionaire verandering in aanpak, waarvoor hij pleitte, verdoezeld te worden.

Norman Daniel, *Islam and the West, the Making of an Image*, noemde Relandus al



“ongetwijfeld de belangrijkste van diegenen, die de vooroordelen en legenden hebben willen opruimen en vervangen door feiten en nog eens feiten..” (blz. 295). Deze uitgave kan zeker van nut zijn voor de geschiedenis van theologie en oriëntalistiek in Europa, maar de boodschap van Relandus, dat wij zoveel mogelijk naar de teksten van moslims zelf moeten gaan, moet vooral steeds weer opnieuw gehoord worden, of we nu moslims willen kennen in dienst van dialoog of om andere redenen.-Karel Steenbrink

Een nieuw handboek op de planken

Henk Driessen (red.), *In het huis van de islam. Geografie, geschiedenis, geloofsleer, cultuur, economie, politiek*. Nijmegen: SUN, 1997. ISBN: 906168-6067. Prijs fl.49,50. Voor België: Uitg. Kritak. ISBN 9063037283. 466 blz.

Deze studie kan gezien worden als een waardig alternatief voor het encyclopedische werk van J.Waardenburg, *Islam. Ideaal, norm en werkelijkheid* (Wereldvenster 1984 en later). Driessen c.s. hebben een groot aantal onderwerpen in een beknopte en heldere vorm bij elkaar gebracht, t.w. de historische achtergronden van de islamologie; ontstaan en verbreiding; de wereld van de islam in Afrika, Azië en Europa; centrale geloofsvoorstellingen en geloofspraktijk; islam en seksualiteit; richtingen en stromingen; mystiek van de islam; denken over vernieuwing en secularisatie; religies van het boek; ontstaan en toepassing van het islamitische recht; wetenschap in de islamitische samenleving; architectuur en kunst; handel en economie; islam en contemporaine politiek; islam in West-Europa, België en Nederland, enz. In totaal vier en twintig wetenschappers hebben aan dit monumentale werk meege- werkt, wetenschappers van verschillende

achtergrond: antropologen, historici, islamologen, juristen en linguïsten. Die veelzijdigheid in benadering maakt het boek tot een zeer leesbaar en interessant boek dat een brede lezerskring verdient, een encyclopedisch naslagwerk dat in verschillende situaties belangrijke diensten zal kunnen vervullen.

Interessant is dat de verschillende bijdragen worden ingekaderd door kleine illustratieve voorvallen, zoals bijvoorbeeld het bericht over een islamitische satelliet-televisie: “In het voorjaar van 1995 kondigde de Saoedische minister van Islamitische Zaken aan dat zijn land een islamitische satelliet-televisiezender gaat beginnen om de islam in de wereld te propageren’. De zender moet tevens “het imago van de islam in de wereld corrigeren en verhelderen’. Zonder moderne communicatiemiddelen, zoals de zo belangrijke geluidscasette, is een wereldwijde religieuze vernieuwingsbeweging nauwelijks voorstelbaar.” (pag.24) Een dergelijke actualisering typeert de sfeer van de verschillende theoretische bijdragen voor zover de sociale en culturele achtergronden van de islamitische wereld sterk op de voorgrond treden. De religie van de islam wordt beschreven in de context van de economie, cultuur en samenleving. Minder nadruk valt op de theologische en filosofisch-systematische ontwikkelingen in de islamitische cultuurgeschiedenis. Die accentuering in de richting van een antropologische benadering wordt kennelijk mede bepaald door het gegeven dat theologisch-gevormde islamologen in het rijtje van auteurs ontbreken. Bijdragen van bekende islamologen als Slomp, Wessels en anderen zouden aan deze -op zichzelf lovenswaardige- studie een belangrijke meerwaarde hebben gegeven. Een existentieel-fenomenologische en literaire benadering van de islam zoals Annemarie Schimmel voorstaat, komt men nagenoeg

niet tegen. Kennelijk is het de auteurs er vooral aan gelegen om een encyclopedisch handboek te ontwikkelen om tegemoet te komen aan de informatie-behoefte over de maatschappelijke, culturele en politieke vraagstukken binnen de hedendaagse islamitische wereld. Aangenomen dat deze studie een belangrijk vademecum zal worden voor de bestudering van de hedendaagse islam, is het jammer dat er weinig pogingen worden ondernomen om zich in de verstaanshorizon van de gemiddelde westerse lezer te verplaatsen, die naast kennis van de geschiedenis toch vooral ook geïnteresseerd is in de achtergrond van het ontstaan van de islam: welke zijn de beweegredenen van de profeet, welke raakvlakken bestaan er tussen de mystiek van de islam en die in het westen, enz..

Een dergelijke hermeneutische benadering van de vroege islam zoals onder andere door Maxime Rodinson is ondernomen, blijft achterwege. Wim Raven stelt in dit verband dat op grond van het nieuwste islamologische onderzoek "er maar heel weinig bekend is over het ontstaan van de islam, en dat het 'klassieke' verhaal over dit onderwerp, het vele dat we meenden te weten, meer berust op geloof dan op wetenschappelijk onderzoek." (p.35)

Nu is het uiteraard de taak van wetenschappers om zeepbellen door te prikken en theorieën te ontmaskeren. Toch bekruipt de lezer het gevoel dat hij op deze wijze wel heel erg weinig van de vroege islam te weten komt. De profeet komt er bekaaid af. Men kan zich de vraag stellen of er toch niet meer gezegd had kunnen worden. Kennelijk had de auteur dat ook gewild als hij stelt: "Maar wie een godsdienst wil leren kennen heeft niet zoveel te maken met wat historici te melden hebben over de ontstaansgeschiedenis. Het is van groter belang te luisteren naar wat aanhangers van die godsdienst erover vertellen." (35) Ravens artikel over de profeet is exemplarisch voor de wijze waarop ook de andere dimensies van de islam -rituelen en geloofspraktijk, stromingen en richtingen, enz.- aan de orde komen: de informatie is zakelijk en afstandelijk neergezet, helder en beknopt weergegeven. Veel minder aandacht gaat uit naar de maatschappelijke en culturele achtergronden waarin verschijnselen als mystiek, Shi'a enz. aan de orde komen. Als men dat wel gedaan had, dan was deze rijke encyclopedie tegelijk ook geworden tot een uitdagende studie over de islam. - Marien van den Boom

NAAR AANLEIDING VAN ...

Beste redactie,

De bijdrage, "Was Jezus een christen of een moslim?" [BEGRIJ 23/4: 166-169] heb ik vooral daarom niet met instemming gelezen omdat Eggen zich op ondeugdelijke bronnen beroept. In de eerste plaats noemt hij het boek van wijlen Muhammad 'Ata ur-Rahim, *Jesus (a) Prophet of*

Islam. In de tweede druk zette de auteur het onbepaald lidwoord in de titel. Dit boek heeft geen enkele wetenschappelijke waarde. Rahim verdraait feiten, citeert tendentius met weglating van wat hem niet bevalt, verwijst naar niet bestaande bronnen enz.. Zo'n boek verdient het niet eens genoemd te worden.

Verder verwijst Eggen naar het zg. *Evan-*

gelie van Barnabas dat hij gnostisch noemt. De typering "gnostisch" is te veel eer en maakt het twaalf honderd jaar ouder dan het werkelijk is. In *Begrip Moslim Christenen* no 55 (Juni 1981) heb ik de Spaanse origine van dit evangelie aangetoond. Het is ontstaan in het conflict tussen de R.K. Kerk en de Spaanse staat enerzijds en anderzijds de Morisco's, moslims die gedwongen werden tussen verbanning en bekering te kiezen. Het maakt deel uit van een serie vervalsingen die vanaf 1588 in Granada verschenen en pas na een eeuw werden ontmaskerd. Voor een gedetailleerde bewijsvoering verwijs ik naar de in Alicante verdedigde dissertatie van Luis F. Bernabé Pons, *El Evangelio de San Bernabé, Un evangelio islamico espanol*. Het werd door mij besproken in *Islam & Christiam Muslim Relations*, Vol 8 no. 1 (1997) 105-106 (Birmingham) en *Islamochristiana*, Rome, vol 23 (1997).

Genoemde gepensioneerd luitenant-kolonel Rahim verwarde opzettelijk de brief en het evangelie van Barnabas. In appendix III van zijn piratenuitgave van de Engelse vertaling van het evangelie van Barnabas vertelt hij het oude verhaal over de ontdekking van het lijk van Barnabas op Cyprus aan het eind van de 5e eeuw. In het Griekse verhaal dat ik zelf op Cyprus heb geverifieerd, staat dat op het lijk van Barnabas een exemplaar van het evangelie van Matteüs lag "autographon", door hem zelf geschreven. "Autographon" kan volgens mijn Cyriotische vriend Dr. Andreas Papavasiliou, op deze plaats alleen maar betekenen dat Barnabas eigenhandig een kopie heeft gemaakt van het evangelie van Matteüs. Op de oudste afbeeldingen staan de Griekse woorden: *Biblos geneseos Jesou Christou*, de eerste woorden van het Nieuwe Testament. Maar Rahim laat de verwijzing naar Matteüs weg en heeft zo zijn evangelie

van Barnabas ontdekt! De Duitse vertaler van het Barnabasevangelium haalt dezelfde kunstgreep uit. Met mensen die zo met bronnen knoeien is geen eerlijke discussie mogelijk. Verwijzing naar het evangelie van Barnabas is strijdig met het doel van BEGRIP. Want dit zogenaamde evangelie is een obstakel in de dialoog tussen christenen en moslims. Het kan zeker niet dienen als verbindingschakel tussen beide godsdiensten. Jan Slomp

Geachte redactie,

Hoewel ik de redactionele formule van BEGRIP nog niet helemaal onder de knie heb, kreeg ik enigszins de indruk dat het blad was gericht op inhoudelijke uitwisseling en verdieping van inzichten omtrent christelijk en moslim gedachtengoed. Uw thema nummer 'Mystieke wegen naar God' past in die formule. Pag. 191 t/m 194 vormde daarop een opvallende dissonant. Het is opmerkelijk dat binnen dat kader iemand de gelegenheid krijgt vijf jaar organisatieperikelen binnen de NMR-/NMO van zich af te schrijven, zich daarbij vrijpleit van enige medeverantwoordelijkheid en vervolgens vanuit haar ivoren toren nog even raad geeft hoe het land moet worden geregeerd. Is dat niet een unieke positie: zowel mede-oorzaak van, als wijze woordvoerder en mede-oplossend vermogen van problematiek binnen en buiten de NMR/NMO?

Nu de redactie van BEGRIP het glatte pad van de journalistiek(?), roddelrubriek (?) of een nieuwe vaste rubriek: 'vijf jaar gebrek aan uit- en inzicht' (?) heeft betreden, dient zij zich ook aan de wet van hoor en wederhoor te houden. Dan ook maar een ingezonden brieven- of forumrubriek. Op zijn minst dienen de twee uitgetreden vrouwenorganisaties evenveel 'zendtijd' te krijgen als de door BEGRIP zo

geprivilegeerde mw. Sattâr. Vandaar mijn tweede vraag: is dit wat Begrip wenst? Dat moslims met elkaar over, door het lezersbestand van Begrip nauwelijks te begrijpen, noch op waarheidsgehalte te controleren, interne problematiek gaan liggen rollebollen binnen Begrip? In plaats van het eenzijdige verhaal van mw. Sattâr had de redactie kunnen kiezen voor een interview met alle betrokkenen, bijvoorbeeld uitgaand van de vragen: hoe ziet U de toekomst van plaatselijke, regionale en landelijke moslimorganisaties? Wat is hun maatschappelijke en culturele relevantie voor de nederlandse samenleving? Van welke fouten in het verleden gemaakt denkt U te kunnen leren? Wat kunnen de aanstormende nieuwe generaties moslimjongeren voor de religieuze, educatieve en politieke belangenbehartiging van allochtonen met moslimachtergrond gaan betekenen in Nederland? Het aantal landelijke moslimorganisaties met periodieken, hoge bereikbaarheidsgraad en verbaal slagvaardige woordvoerders is de laatste tijd redelijk toegenomen. Dat had een mozaiekachtig geheel van visies -misschien soms tegenstrijdige, maar juist daarom- en plannen voor een idee en context kunnen zorgen waarin dit verongelijkte NMR-verhaal een plaats had. Mijns inziens een gemiste kans. Voor ingewijden (die de heer Steenbrink zo goed en in grote getale schijnt te kennen) is dit voormalig NMR optreden ronduit beklagenswaardig!— Abdulwahid van Bommel, ex-NMR voorzitter, ex NMO-directeur, Hilversum, oktober 1997

Geachte redactie,

Onbegrijpelijk! Wij kunnen geen begrip opbrengen voor de ruimte die de redactie van 'Begrip' heeft geboden aan mw. Abdus Sattar in nr. 23/4, ex- woordvoer-

der van de NMR. Beter hadden wij het gevonden als er direct gevraagd was naar de zienswijze van andere betrokkenen en zeker die van onze organisaties.

Nu is het aan ons - voor de zoveelste keer - om de door Mw. Abdus Sattar geuite onjuistheden en verdachtmakingen te weerleggen. Keer op keer gebruikt Mw. Abdus Sattar de ruimte van de media om beweringen te doen die onjuist zijn, en iedere keer gaat zij niet inhoudelijk in op de redenen van het uitreden uit de NMR door de twee enige vrouwenorganisaties te weten AL NISA en PROMOTIE. Sterker nog: aan de beweegredenen van deze en andere organisaties worden motieven toegedicht, die nogal smakeloos overkomen.

Zij pleit voor solidariteit tussen de religies onderling. Ook wij vinden solidariteit tussen de religies en tussen moslims onderling belangrijk. Dit was ook voor onze organisaties de reden om aansluiting te zoeken bij een landelijke raad, en dit is ook de reden geweest dat wij alle mogelijke inspanningen hebben gedaan om deze raad op een correcte manier te laten functioneren. Echter onze pogingen om tot een meer democratische raad te komen en om een breder draagvlak te creëren voor deze raad werden niet gewaardeerd en hard tegengewerkt. Voor onze organisaties restte geen andere keuze dan opstappen, omdat wij geen verantwoordelijkheid wensten te nemen voor de interne gang van zaken.

Wij zijn van mening dat een beroep op steun en aanmoediging van andere religieuze stromingen pas zin heeft als je de eigen zaken goed geregeld hebt, en de door de raad zelf opgestelde statuten naleeft. Ofwel neem eerst jezelf serieus, voordat je om erkenning door anderen vraagt. - Mariette Bogaers & Omaima Korz - Noor; Voorz. AL NISA & Voorz. PROMOTIE, Milsbeek, 27 oktober 1997

Geachte Redactie,

Graag plaats ik hierbij een enkele opmerking naar aanleiding van het artikel van Mevr. Abdus Sattar 'Knokken op de barricaden' (in Begrip 23/4), haar terugblik op vijf jaren Nederlandse Moslim Raad.

Inderdaad is missionair kerk zijn een opdracht voor christenen. Ook in moslim kringen wordt de oproep tot da'wa gehoord. Dit kan de opdracht tot dialoog tussen de godsdiensten compliceren, zeker tussen moslims en christenen, gelet op het spreken over openbaring en waarheid van deze beide godsdiensten.

Maar gelukkig zijn er in de beide tradities ook veel gelovigen die streven naar een betere kennis over en erkenning van elkaar en naar samenwerking op basis van gemeenschappelijke waarden - mensen van dialoog. Zij weten zich eveneens verankerd in de traditie en de leefwijze van hun geloofsgemeenschap. In Koran en Bijbel klinkt de oproep tot gastvrijheid, tot respect voor 'vreemdelingen' en andersdenkenden, alsook de roep om recht en rechtvaardigheid. Jammer dus, dat de samenwerking tussen kerken en moslimorganisaties, soms zo stroef verloopt...

Mijn opmerkingen betreffen dan ook de inzet en de activiteiten en van de Raad van Kerken (middels de Sectie Interreligieuze Ontmoeting en de Werkgroep Islam) om te komen tot een dialoog in partnerschap en respect met andersgelovigen in ons land. De Sectie Interreligieuze Ontmoeting hield vorig jaar een enquête onder plaatselijke Raden van Kerken waaruit blijkt dat één op de vijf Raden contacten heeft met andersgelovigen. Dat deze ontmoetingen soms op obstakels stuiten is genoegzaam bekend: de onbekendheid over en weer met godsdienstige of cultureel bepaalde gebruiken, de moeite

om het eerste contact te leggen, de taalproblemen... Maar toch blijkt telkens weer dat ontmoeten in wezen gemakkelijk is, zeker wanneer deze initiatieven gedragen worden door enkele enthousiastelingen uit de beide geloofsgemeenschappen. Iedere ontmoeting - zelfs als die eenmalige blijft - zou immers bij kunnen dragen aan het toetsen van kennis over elkaar en aan de erkenning van elkanders eigenwaarde. En dat is de basis en de voorwaarde voor van iedere vorm van samenwerking en vertrouwen tussen individuen of geloofsgemeenschappen.

Mede op grond van deze enquête heeft de Sectie haar visie neergelegd in een meerjarenplan. Daarin heeft zij uitgesproken dat zij zich wil inzetten om "binnen de Raad van Kerken de theologische discussies te entameren die van belang zijn om de nodige openheid te scheppen voor het landelijk en plaatselijk kerkelijk werk met betrekking tot interreligieuze ontmoetingen". De Sectie wil lidkerken motiveren om structureel aandacht te schenken aan interreligieuze ontmoetingen, in de gemeente, in toerustingsprogramma's en bij kerkelijke opleidingen.

De Sectie Interreligieuze Ontmoeting wil tevens de dialoog aan de basis blijven stimuleren en zo nodig ondersteunen. Op het maatschappelijk vlak wil zij, liefst samen met andersgelovigen, de strijd aanbinden tegen negatieve beeldvorming en discriminatie en in woord en daad opkomen voor mensenrechten en godsdienstvrijheid. Er is nog veel te doen!

Er is binnen de kerkelijke gemeenschap inderdaad geen sprake van een consensus over de noodzaak van een dialoog met andersgelovigen. Binnenkort zal er een bundel verschijnen over de voortgang van de discussie in de gelederen van de Raad van Kerken onder de titel: 'Begaanbare wegen. Christologie en dialoog'. Daarin worden de mogelijkheden en grenzen van

interreligieuze dialoog verkend in de praktijk van de plaatselijke gemeente en in de systematische theologie. Deze bundel geeft vervolgens het woord aan een hindoe, een moslima, een boeddhist, een jood en een gemeentepredikant die op hun beurt hun kanttekeningen te plaatsen bij deze intern-christelijke discussies.

De Werkgroep Islam houdt zich vanuit de van de Raad van Kerken meer specifiek bezig met activiteiten en ontwikkelingen binnen de moslimgemeenschap. Christenen en moslims organiseren hun activiteiten gezamenlijke en verzorgen informatie-materiaal voor hun achterban. De werkgroep heeft vorig jaar een serie folders uitgegeven in een eenvoudige taal, geschikt voor gebruik door jongeren. De folders geven een korte uiteenzetting over vasten, Bijbel en Koran, over de plaats van Jezus in Bijbel en Koran en over beide godsdiensten. Alle folders zijn geschreven vanuit een christelijk en een islamitisch perspectief.

De Werkgroep Islam neemt regelmatig initiatieven om contacten te leggen met verschillende organisaties binnen de moslimgemeenschap in Nederland - ook met de Nederlandse Moslim Raad. Vorig jaar kwam het tot een officieel overleg tussen kerkelijke functionarissen en het bestuur van de NMR. Beide partijen hebben daarbij uitgesproken dat zij elkaar eens per jaar willen ontmoeten om maatschappelijke vragen en ontwikkelingen binnen de religieuze gemeenschap met elkaar te bespreken.

De Werkgroep biedt georganiseerde ontmoetingen aan tussen bijvoorbeeld imams en pastores en tussen christen- en moslimvrouwen. Dit gebeurt in nauwe samenwerking met moslimorganisaties, respectievelijk de Islamitische Stichting Nederland en Al Nisa.

Binnen het kader van de Raad van Kerken, maar ook daarbuiten, klinkt inmid-

dels de roep om een stap verder te gaan in de 'oecumene tussen de godsdiensten'. In Den Haag en in Amsterdam zijn er al 'raden voor religies en levensbeschouwingen' opgericht. Ook landelijk is er een rol weggelegd voor een interreligieus platform. Een landelijke Raad zou zich sterk kunnen maken voor intermenselijke waarden, voor de rechten van religies en levensbeschouwingen en zou uitspraken kunnen doen inzake maatschappelijk vraagstukken.

Wat betreft de Raad van Kerken - graag zou zij binnen een dergelijk platform de partner zijn van andere (koepel)organisaties. Zij wil zich immers, vanuit haar eigen geloofsovertuiging, sterk maken voor menselijke waardigheid, ruimte voor pluraliteit en het recht op vrijheid van levensbeschouwing. Ieder heeft recht op een eigen overtuiging. Als wij allen, moslims, joden, christenen, hindoes, boeddhisten en humanisten daarnaar leven, bewijzen wij onafhankelijk van elkaar, maar liefst ook samen met elkaar, de waarde van geloof en traditie voor het welbevinden van mensen.

Cokkie van 't Leven, voorzitter van Sectie Interreligieuze Ontmoeting van de Raad van Kerken.

CURSUSSEN EN ONTMOETINGEN

* De nieuwe **Koloriet-kalenderr 1998** is uit: op groot A3-formaat, met ringband in het midden en veel religieuze en nationale feestdagen. Te bestellen voor *f* 14,75 bij Laan Copes van Cattenburch 72, 2585 GD Den Haag; te: 070-358 5025 of fax. 070-358 4955.

* Vanaf 5 oktober 1997 is iedere zaterdag en zondag de **Zwarte Beurs van Vleuten** geopend. Inl. 030-6779899; Utrechtseweg 109C, 3544 NA Utrecht/Vleuten.

* Tussen Januari en Mei 1998 organiseert het bureau **Relatieopbouw Moslims-Christenen (ROMC)** in samenwerking met het Missiologisch Instituut van de Katholieke Universiteit Nijmegen een cursus *Ontmoetingen met Moslims* voor RK pastores. Inlichtingen Berry van Oers, Luybenstraat 17, 5211 Den Bosch, tel. 073-614-5159.

* Op 7 en 8 februari 1998 wordt het jaarlijks ontmoetingsweekend georganiseerd voor moslim- en christenvrouwen. Thema: "Wat trek ik aan?" De achterliggende vraag bij dit onderwerp is: hoe werken jouw (religieuze) waarden en normen door in je manier van kleden? Hoe creatief ga je daarmee om en hoe breng je dit tot uiting? Naast studie van Koran- en Bijbelteksten over kleding en kledingvoorschriften zijn er speelse momenten in het weekend; er is voldoende tijd elkaar te leren kennen tijdens wandelingen op het prachtige terrein van Kerk en Wereld te Driebergen. Kinderoppas is aanwezig. De kosten voor dit weekend zijn *f* 149,50 per volwassene en *f* 80,- per kind. Afhankelijk van de toekenning van subsidies wordt er nog een tweede (lager) tarief vastgesteld. De ontmoeting wordt georganiseerd door Al-Nisa (Mariëtte Bogaers), Samen op Weg-Ontmoeting Moslims (Josien Folbert) en Kerk en Wereld (Martina Heinrichs).

Informatie en opgave bij Froukelien Yntema, tel. 0343 - 51.22.41.

* De *Stichting COME*, (Communication Middle-east) organiseert **Jeruzalem Seminars** en reizen naar israel en palestina, o.m. met als thema de 'beelden van het heilige land in Jodendom, Christendom en Islam' (19 mei-9 juni 1998. Info: Instituut voor Internationale Excursies PB 54, 1860 AB Bergen NH of COME, fax. 075-6402279; e-mail: do.sluis@pi.net

* Tijdens de zomervakantie 1998 (vanaf 13 juli-) wordt een reis naar de Indonesische provincie Irian Jaya georganiseerd, rondom thema's cultuur, religies en geschiedenis. Stamreligie, christendom en islam ontmoeten elkaar hier op een bijzondere manier. Het is mogelijk om deze studiereis als vakantiereis in Indonesië te vervolgen. De aandachtsvelden van de studiereis zijn: cultuur en religie, cultuur en kunst in Sentani, lokale messiasbeelden in Biak, zending en culturele antropologie, christelijke kerken en samenleving, profetisme, de rol van de zending, kerk en zendingsgeschiedenis, vrouw en kerk in Irian, bijbelvertalingen, geschiedenis van land en volk, leiderschap in Melanesië, sociale analyse, kerk en staat in Indonesië en Irian. Aan de verschillende thema's wordt bijgedragen door docenten en theologen uit Irian Jaya. De reis is een initiatief van dr. At Ipenburg, filosoof en theoloog namens de kerken werkzaam aan de theologisch hogeschool te Jayapura. Nader inlichtingen: dr. Marien van den Boom, Prins Bernhardlaan 28, 3722 AG Bilthoven. Tel.030-2291039



begrip

Luybenstraat 17
5211 BR 's-HERTOGENBOSCH
Tel. 073-6145159 (tstnr.3)