

MOSLIMS

begrip

CHRISTENEN

OKTOBER 1999
JAARGANG 25 nr. 4



*Het
Osmaanse
Rijk*





BUREAUS VOOR ONTMOETING MET MOSLIMS

Rooms Katholieke Kerk in Nederland: drs. L. van Oers
Luybenstraat 17, 5211 BR 's-Hertogenbosch Tel. (+31) 073-6145159

Rooms Katholieke Kerk in België: S. Lambregs, pr.
Hooiweg 188, B-3600 Genk, België. Tel. (+32) 089-352 883

Samen op Weg-kerken: J. Folbert, drs. C. van 't Leven,
Postbus 8506, 3503 RM Utrecht Tel. (+31) 030-880 1 880

REDACTIE:

M. van den Boom (eindredactie)
J. Folbert
S. Lambregs
N. Landman
C. van 't Leven (kernredactie)
A. Mulder
L. van Oers (kernredactie)
G. Speelman
K. Steenbrink
P. Valkenberg
E-mail: begrip@planet.nl

Uitgever, redactie en administratie:

'Cura Migratorum'
Luybenstraat 17
5211 BR 's-Hertogenbosch
Tel. (+31) 073-6145159
Fax. (+31) 073-6131175

Tekeningen: F. Kalb

Abonnementen:

f 30,- / 600 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, Hooiweg 188, 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.*

Op Internet te raadplegen als:

http://onderwijs.efa.nl/levonet/begrip_moslims_christenen

Het Osmaanse Rijk

In 1999 is het 700 jaar geleden dat het Osmaanse Rijk werd gevestigd, de voorloper van de huidige republiek Turkije. De Osmaanse erfenis is niet onomstreden. In delen van de Arabische wereld wordt op die tijd teruggekeken als een periode van Turkse overheersing. Anderzijds zijn er Tunesische historici die de Osmanen juist als redders zien. Nico Landman beschrijft de opkomst en ondergang van deze omvangrijke, krachtige en stabiele staat uit de islamitische geschiedenis. Machiel Kiel laat zien wat de Osmaanse overheersing voor de Balkanlanden heeft betekend.

De redactie en uitgever van Begrip willen hun medeleven betuigen bij de aardbeving die Turkije in augustus getroffen heeft. De gedachten gaan uit naar zowel de mensen in Turkije als naar de vele Turken die hier in Nederland wonen.

INHOUDSOPGAVE BEGRIP OKTOBER 1999 JAARGANG 25 NR. 4

<i>AARDBEVING: DE VERDUISTERDE DAGEN VOOR TURKIJE</i> <i>Rede van drs. H. Yar</i>	137
<i>HET ISLAMITISCHE-CHRISTELIJKE LEERHUIS</i> <i>Drie manieren om de koran te lezen (Sajidah Abdus Sattar)</i>	140
<i>DOSSIER: TURKIJE EN HET OSMAANSE RIJK 1299</i> <i>Het Osmaanse rijk vanaf 1299 (Nico Landman)</i>	143
<i>HET OSMAANSE RIJK EN DE BALKAN</i> <i>Tussen demoniseren en idealiseren (Machiel Kiel)</i>	151
<i>Moslims in Europa</i>	160
<i>Boeken</i>	176
<i>Cursussen en ontmoetingen</i>	186

AARDBEVING: DE VERDUISTERENDE DAGEN VOOR TURKIJE

Rede uitgesproken door Drs. Hasan Yar, docent hbo-Islam tijdens de herdenking van de slachtoffers van de aardbeving in Turkije op donderdag 2 september 1999 in het Auditorium van de Educatieve Faculteit Amsterdam

Noord-West Turkije: de regio Marmara
17 augustus 1999 om 3.10 uur in de ochtend.
Aardbeving van 7.4 van schaal Richter.
Officiële dodental meer dan 14.000, volgens VN 40.000
Meer dan 50.000 mensen fysiek gewond.
Ruim 100.000 mensen dakloos.
De economische schade wordt geschat op bijna 100 miljard gulden.

Ondanks de drukte die de voorbereiding van de aanvang van een studiejaar met zich mee bracht, kon ik me er niet van weerhouden om de actuele gevolgen van de aardbeving van 17 augustus jl. in het dichtsbekolkte en rijke noord-westen van Turkije op de voet te volgen. Ik wil mijn speech beginnen met het noemen van een enkele tv-beelden van na de aardbeving die diepe indruk op mij hebben gemaakt.

“Ik zag mensen die schreeuwend hier en daar wegrenden, halfnaakt; sommigen riepen om hulp voor hun kinderen; erg donker, geen straatlichten, telefoons deden ineens niet meer, de wegen waren verstopt, niemand weet wat te doen. Het leek op de Kiyama-dag – de dag van de apocalyps die in de Heilige boeken geschetst wordt. Ik denk dat ik die scene nooit kan vergeten”.

Dit zijn een aantal zinnen van de Turkse Journalist F. Koru die rond 03.30 uur toevallig door Yalova reed toen hij van Istanbul op weg naar eigen huis was.

“Meneer, haar broer is dood”
Een groep kinderen die door een Turkse TV-journalist werden geïnterviewd.

“Mijn vrouw en kinderen waren op vakantie in Golcuk. De nacht van aardbeving waren ze in Golcuk. Ze zijn nu terug in Nederland. Mijn vrouw kan niet slapen. Mijn kinderen raken in paniek als het 's avonds gaat waaien... ik heb al contact met het RIAGG opgenomen...”

“Wees niet bang, onze staat is intact...” (S. Demirel, de president van Turkije).

Een catastrofale toestand voor een land-in-ontwikkeling. De Turkse bevolking noemt het al ‘de ramp van de eeuw’.

Ik heb voor mezelf geprobeerd dit catastrofale natuurverschijnsel en de reactie van de direct-getroffenen alsmede die van meelevendenden te systematiseren en te ordenen - omdat de ramp mij in het geheel niet onverschillig laat.

De ramp van de eeuw heeft voor Turkije gevolgen op bijna alle levensterreinen.

Gevolgen – dimensies

- *Psychologisch*: de individuele angst, de pijn, het lijden, de verliesverwerking, en de trauma's. De getroffen en hun naasten zijn gekwetst. Ze hebben hun verleden verloren – een verleden dat ze misschien al tientallen jaren aan het opbouwen waren.
- *Sociaal - maatschappelijk*: de families, gezinnen verliezen hun verleden; voor de direct getroffen valt de vertrouwde omgeving weg. Alle etnische, religieuze, politieke en a-politieke groepen van verschillende sociale klassen zijn getroffen. Er ontstaat een spontane en opmerkelijke solidariteit, dwars door alle scheidslijnen heen. Tal van stichtingen en groepen hebben in mindere of meerdere mate hun achterban geactiveerd om zich in te zetten voor de getroffen.
- *Economisch*: het rijkste gebied van Turkije, waar alle industrie-takken zijn gevestigd, is getroffen; bijna 100 miljard gulden schade is verwoestend voor aan een economie die al bankroet was.
- *Politiek/bestuurlijk*: de overheids-hulpverlening is te laat en gebrekkig. Het is de Turkse overheid niet gelukt om de resources die beschikbaar zijn te activeren, te organiseren en te coördineren. De kritiek die aanvankelijk door overlevende bewoners van de aardbeving werd geuit, wordt met de dag heftiger en deze wordt overgenomen door de Turkse intelligentsia. De paternalistische houding van de staat lijkt de creativiteit van de bevolking zwaar beschadigd te hebben. Dat blijkt uit de enorme verwachting van de bevolking dat de staat overal tegelijk moet zijn, hoe gering de behoefte ook al is.
- *Internationaal*: "Turkije en de Turk heeft geen vrienden behalve de Turken-zelf" – de cliché die door de architecten van de Turkse natie-staat werd uitgevonden, kan wel eens gaan wankelen. Nu al is er een discours ontstaan over de relativiteit van deze doctrine. De bevolking van Turkije ziet met eigen ogen dat juist de aardsvijand Griekenland met hun reddingswerkers met de tranen in ogen, de joodse staat Israel, de rode vijand Rusland en de Christelijke EU daar al waren gestart met het zoeken naar slachtoffers, voordat de Turkse staat in het getroffen gebied aanwezig was.

Wat mij als politicoloog persoonlijk heeft geraakt wil ik ook onder de aandacht brengen: de ontvankelijkheid en accuraatheid van politiek-bestuurlijk Nederland in de persoon van minister Van Boxtel die op dinsdag 17 augustus jl. omstreeks 06.00 uur op Schiphol aanwezig was om de eerste passagiers uit Turkije op te vangen. Later in de week werden alle werknemers en scholen opgeroepen tot begrip voor hun Turkse collega's, en/of leerlingen die te laat terug kunnen zijn..

- *Theologisch*: Deze ramp heeft ook levensbeschouwelijke/theologische gevolgen. Er is een stroom van kritiek geuit over de onverschilligheid en passieve opstelling van het Turkse ministerie van Godsdienstzaken – Diyanet: 'Waar blijft de geestelijke verzorging en bijstand van de werkers van Diyanet' is een vraag die met dag luider wordt gesteld.

Wat mij binnen de levensbeschouwelijke dimensie bijzonder bezig hield – en nog steeds houdt – zijn de verklaringen van zowel de slachtoffers als andere betrokkenen. Er zijn twee categorieën van verklaringen te zien: de seculiere en een transcendente.

Een groep mensen ziet deze ramp, en de pijn, het lijden en de ellende die daarvan het gevolg zijn, enkel als een natuurverschijnsel. Het is de toestand van de aardskorst etc. die ervoor zorgt. Deze categorie wil niet verder kijken dan wat de geologen zeggen.

Een andere groep van getroffen en betrokkenen – de grote meerderheid – betreft God bij het gebeuren. De houding van deze groep mensen heeft op mij als betrokkene-op-afstand indruk gemaakt. Hoe lezen en interpreteren de moslims vanuit hun religieuze perspectief deze ramp die zoveel doden en zoveel schade en ellende voor de overlevenden met zich meebracht?

De verklaringen die ze gebruiken geven tevens ook informatie over hun godsbeeld dat min of meer refereert aan/correspondeert met de negenennegentig schone namen die de God in de Koran beschrijven.

- *Vergeldingsmodel*: de ramp is een straf van God. Ze hebben waarschijnlijk zodanig gehandeld dat zij de woede van God hebben aangetrokken.
- *Planmodel*: God is niet onverschillig naar het leven. Hij heeft een plan. De ramp is een onderdeel van het plan dat God met/in de wereld uitvoert.
- *Pedagogisch model*: God is de enige ware opvoeder. God roept in het lijden mensen op door dat lijden heen rijpere mensen te worden.
- *Mystieke model*: Alleen God weet wat de betekenis van deze ramp is. Dit lijden is een weg om God te naderen, hem te begrijpen.

Het is opvallend te noemen hoe het religieuze perspectief - ondanks het gerationaliseerde en gesecculariseerde moderne leven - mensen in vette en magere jaren, in verduisterde en in lichtere dagen een weg tot communicatief handelen biedt, die fysieke grenzen overstijgt.

Wat te doen?

Ik denk dat we meer kunnen doen dan alleen de doden te herdenken. Er zijn mensen die zeggen *Alhamdulillah*, ik heb het overleefd; er zijn echter ook mensen die zeggen: God, was ik maar ook dood, dan had ik deze ellende niet meegemaakt. Zorg om overlevenden. Als hogescholen kunnen we ook een bijdrage leveren ondermeer

- Onderzoeken van stagemogelijkheden voor onze studenten in getroffen gebieden
- Steun geven aan Hoger onderwijs-instellingen in de getroffen gebieden en helpen bij wederopbouw, studenten uitnodigen naar Nederland;
- Om corruptie enz. te voorkomen: ondersteunen en samenwerken met de civil society initiatieven.

Als afsluiting wil ik me aansluiten bij de traditie van moslims voor de verduisterde dagen:

*O, de Barmhartige der barmhartigen
Vergeef de overledenen van deze ramp,
Geef volharding, geduld aan de overlevenden,
Behoed die mensen voor het nog ergere.
Amen.*

DRIE MANIEREN OM DE KORAN TE LEZEN

Sajidah Abdus Sattar

De tekst van de Koran zoals deze na de dood van de profeet Mohammed bewaard is gebleven en gekoesterd door opeenvolgende generaties van moslims is - met of zonder commentaar of vertaling - voor iedere belangstellende beschikbaar. Hoewel er lange tijd alleen handgeschreven exemplaren bestonden, is er afgezien van luttel punctuatieverschillen geen ernstig meningsverschil onder moslims over de basistekst. Dankzij de drukpers en audioregistratie zijn er tegenwoordig miljoenen exemplaren van de Koran in omloop. Zelfs op internet zijn geschreven en geciteerde versies ervan te vinden. Deze algemene toegankelijkheid van de Korantekst kan de verwachting doen ontstaan dat de mensen die ermee omgaan ook werkelijk dezelfde tekst lezen. De praktijk wijst echter uit dat dit niet het geval is. Nog afgezien van de grote verschillen tussen personen qua denkkader, persoonlijk karakter, ontwikkelingsniveau, culturele en andere paradigma bepalende factoren is er verschil in de benadering van de tekst die bepalend kan zijn voor de *ontvangst* ervan en dus ook voor de betekenis die men eraan ontleent. Men kan immers de Koranverzen lezen vanuit het oogpunt van pragmatisch eigenbelang, met de analytische blik van het verstand, of met de ogen van het hart.

Als voorbeeld van het verschil tussen deze drie benaderingswijzen enkele Koranverzen (in de vertaling van Leemhuis) en een zeer beknopt commentaar.

Soerat-un-Nisâ (4), verzen 144 - 145 en 150 - 152:

(144) “Julie die geloven! Neemt de ongelovigen niet in plaats van de gelovigen als medestanders. Wensen jullie aan God een duidelijke machtiging tegen jullie te geven?

(145) De huichelaars komen in de laagste verdieping van het vuur en jij zult voor hen geen helper vinden, (146) behalve voor hen die berouw tonen (...).

(150) Zij die geen geloof hechten aan God en Zijn gezanten en die tussen God en Zijn gezanten onderscheid willen maken en zeggen ‘Wij geloven in sommigen maar in anderen niet’ en die een tussenweg willen nemen, (151) dat zijn zij die in waarheid ongelovig zijn. Voor de ongelovigen hebben Wij een vernederende bestraffing klaargemaakt.

(152) Zij die geloven in God en Zijn gezanten en tussen hen geen enkel onderscheid maken; dat zijn zij aan wie Hij hun loon geeft. God is vergevend en barmhartig.”

1. Het oogpunt van eigenbelang

Kenmerkend voor dit uitgangspunt is de sterk gekleurde bril waarmee alles en iedereen wordt waargenomen. Deze bril versluiert onwelgevallige feiten van de betreffende persoon of groep en vervormt De waargenomen gegevens tot bevestiging van eigen vooroordelen. Vanuit het oogpunt van persoonlijke en sektarische behoefte aan bevestiging van het eigen gevoel van superioriteit zouden de hier geciteerde verzen glashard de *ongelovigen* afzetten

tegen de *moslims*. Immers, de eerstgenoemden worden gekenmerkt als degenen die niet alle boodschappers van God willen erkennen en derhalve door God gestraft zullen worden (152). Volgens een populaire interpretatie zou met *de ongelovigen* (*kâfiroen*) hier vooral joden en christenen worden bedoeld, omdat in vers 152 het als gelijkwaardig beschouwen van de profeten gelijk wordt gesteld aan geloof en het afwijzen van Mohammed en/of Jezus dus aan ongelof. Dergelijke interpretaties door moslims en niet-moslims geven voeding aan de opvatting dat de Koran een onoverbrugbare kloof opwerpt tussen moslims en andersgelovigen, en daarmee de veronderstelde intrinsieke intolerantie van de Islam zou bewijzen. Kortzichtige moslims wrijven zich daarbij zelfgenoegzaam in de handen omdat die *anderen* een bestraffing door God is toegezegd waarvan zij zelf gevrijwaard denken te blijven. Dat de tussenliggende, hier niet volledig geciteerde verzen, betrekking hebben op de *munâfiqoen*, de huichelaars onder de zogenaamde moslims, wordt dankzij de gekleurde bril over het hoofd gezien. Deze wijze van lezen is populair omdat het tegemoet komt aan zelfzuchtige behoeften: voor moslims een gevoel van superioriteit en voor niet-moslims een al of niet bewust beeld van de Islam als intolerant en derhalve moreel inferieur aan de eigen ideologie. In beide gevallen sluit de benadering aan bij de pragmatische behoefte om psychologische, maatschappelijke en politieke vormen van zelfverheerlijking in stand te houden. Het is zeer de vraag of daarmee aan de Korantekst recht wordt gedaan. Natuurlijk bestaan er andere manieren om met de Koran om te gaan, zowel in moslimkringen als ook daarbuiten.

2. De blik van het verstand

Een belangrijk kenmerk van de intellectuele benadering is de analyse van complexe verschijnselen en het reduceren ervan tot benoembare elementen. Tijdens dat proces wordt de integriteit van de tekst weliswaar bewaard, maar het verstand kent nauwelijks een andere aanpak. Bovendien is de arrogante ratio vaak niet bereid de eigen machteloosheid toe te geven. Deze benadering is de meest gangbare in kringen van academici, zowel onder moslims als niet-moslims, en is gebaseerd op de veronderstelling dat het instrument van de rede neutraal is, en waardevrij kan worden ingezet voor het bereiken van een objectieve conclusie. Dit is een van de fundamenteën van wetenschapsbeoefening. Een intellectuele aanpak van de hierboven geciteerde verzen zou gebaseerd kunnen worden op een taalkundige en literaire analyse en de het plaatsnemen van de verzen in hun historische context. Daarvoor is het van belang te weten dat soera al-Nisâ in Medina tijdens het vierde jaar na de hidjra is geopenbaard. Hoewel hypocrisie ook kan voorkomen onder joden of christenen, het hoofdthema van dit onderdeel heeft betrekking op de *munâfiqoen*, de schijnheiligen onder degenen die zich voordeden als moslims. Het maken van onderscheid tussen God en Zijn gezanten is dan ook primair een verwijt aan hypocriete moslims die wel in God zeggen te geloven, maar niet de instructies van Zijn profeet willen opvolgen. Degenen voor wie geloof slechts een hypothese is zonder consequenties voor de praktijk is, volgens vers 151, in werkelijkheid een ongelovige. Wat betreft het verbod op het nemen van medestanders of verbondenen (*auliyâ*) in plaats van de gelovigen in vers 144, dat betreft het gevaar van conflicterende belangen tussen moslims enerzijds en de ongelovigen - *kâfiroen* en *munâfiqoen* - anderzijds.

In vergelijking met de sektarische benadering geeft de rationele benadering een scherper inzicht in de betekenis van de tekst. Toch bestaat ook hier het risico van gezichtsvernauwing. Omdat de Korantekst bedoeld is als *communicatie van religieuze aard* en als *bron voor spirituele reflexie*, onttrekt de betekenis zich aan een puur rationele analyse. De ratio gaat er immers vanuit dat de ene tekstuele betekenis een andere (eventueel tegengestelde) uitsluit. Daardoor valt een mogelijkheid van een gelaagde betekenis buiten het intellectuele blikveld.

3. De ogen van het hart

Zoals de academicus de schouders ophaalt tegenover het gelovige standpunt, zo schudt de gelovige zich het hoofd ten overstaan van de academicus. Het ligt misschien voor de hand beider uitgangspunten ter zijde te schuiven als zijnde even subjectief. Maar dat is niet terecht. Een geïnspireerde tekst als de Koran is immers niet te vergelijken met een wiskundeboek dat naar strikt rationele normen kan worden beoordeeld. Daarom zal een zuiver taalkundige of historische benadering nooit de ethische, godsdienstige en spirituele betekenis van de tekst kunnen blootleggen. Om de spirituele dimensie te ontdekken is tevens het lezen met *de ogen van het hart* gewenst. Daarmee wordt bedoeld dat intellectuele kennis en persoonlijke interesse dienstbaar - en dus ondergeschikt - worden gemaakt aan de spirituele inhoud van de tekst. Hierbij moet wel worden opgemerkt dat niet iedereen over de noodzakelijke intuïtie beschikt. Evenals dat het geval is met intellectuele of artistieke capaciteiten, moet ook dit potentiële vermogen van het *hart* eerst ontwikkeld worden. Dat gebeurt door opvoeding en spirituele training. Wat dat betreft is het verlies van religieuze beleving en mystieke tradities onder invloed van de heersende individualistische en consumptieve cultuur tragisch te noemen.

Ook het Korancitaat dat hier als voorbeeld is genomen, bevat lagen van betekenis die zich onder de oppervlakte van taal en vorm bevinden. Langs de weg van *contemplatie* kan men doordringen in de diepere zin van zulke begrippen als *gelovigen*, *ongelovigen* en *huichelaars* (is niet elk mens een combinatie hiervan?), medestanders en de *machtiging* die mensen aan God (sic) geven als gevolg van hun ontrouw. De spirituele betekenis van profetschap en Gods gezanten (rusul), hun onderlinge overeenkomst en de soort van overeenkomst met God, of liever gezegd met Gods boodschap, gaat verder dan het niveau van doctrine. Dat laatste is - althans voor de meeste schriftgeleerden (fuqahâ) - niet meer dan een theoretische formulering van een niet innerlijk gerealiseerde werkelijkheid. Toegegeven, de benadering vanuit het *hart* blijft een persoonlijke aangelegenheid en leidt daardoor tot verschil van uitleg tussen de diverse mystici. Om de problematische kant van subjectiviteit zo veel mogelijk te beperken, is het naast elkaar bestuderen van diverse auteurs zinvol. De klassieke tekstboeken van mystiek georiënteerde Koranexegese presenteren dan ook, wanneer mogelijk, de interpretaties van meerdere autoriteiten. De verschillende interpretaties zullen elkaar soms ten dele overlappen en soms elkaar aanvullen.

Behalve de drie bovengenoemde gezichtspunten zijn er nog vele andere denkbaar. Deze diversiteit maakt het vinden van een consensus die door een grote meerderheid van geleerden kan worden onderschreven niet gemakkelijk. De vraag welke exegese dan de "ware Islam" vertegenwoordigt blijft onbeantwoordbaar. Het is wel mogelijk dat een lezer van de Koran zelf het punt bereikt dat hij of zij zich er persoonlijk door aangesproken weet en zich er diep in zijn ziel door laat raken.

Het Osmaanse Rijk vanaf 1299

Nico Landman

1. De Osmaanse erfenis

Het jaar 1999 is voor Turkije een "Osmaans jaar". Op allerlei manieren wordt herdacht dat 700 jaar geleden het rijk - de voorloper van de huidige Republiek Turkije - werd gevestigd. De Turkse overheid viert dit gedenkwaardige feit met tientallen tentoonstellingen van kunstwerken, met concerten, wetenschappelijke congressen en publicaties. Ook in de Turkse media krijgt het eeuwfeest ruime aandacht. De Osmanen zijn "in". Vooral in nationalistische en islamitische kringen wordt met weemoed naar de tijd teruggekeken. Voor Turkse nationalistes symboliseert het rijk de Turkse grootheid: Turkse vorsten regeerden van Algerije tot de Kaspische Zee, en van Jemen tot Hongarije. Islamisten zien in de geschiedenis van het Osmaanse rijk het bewijs dat onder islamitisch gezag vrede en voorspoed mogelijk zijn. In hun tijdschriften wordt die periode geïdealiseerd en vervolgens met de huidige duistere tijden gecontrasteerd, waarin de Turkse overheid met een bewuste secularisatiepolitiek de invloed van de islam probeert terug te dringen.

Onomstreden is de Osmaanse erfenis allerminst. Bij velen roept het Osmaanse verleden gemengde, of zelfs ronduit negatieve gevoelens op. In grote delen van de Arabische wereld, die 400 jaar lang deel uitmaakte van het Osmaanse rijk, wordt op die tijd teruggekeken als een periode van Turkse overheersing, die de oorspronkelijke Arabische cultuur verwoeste. Arabische

nationalisten houden de Turken verantwoordelijk voor eeuwenlange stagnatie die tot op vandaag doorwerkt. Anderzijds zijn er Tunesische historici die de Osmanen juist zien als redders, die hebben voorkomen dat het islamitische Noord-Afrika ten onder ging aan het geweld van de leger van Karel V en Philips II. De Balkanvolkeren - waaronder de Serviërs - zien het Osmaanse verleden als een inktzwarte periode in hun geschiedenis, waarvan de overblijfselen het liefst zo snel mogelijk moeten worden uitgewist (zie hierover het artikel van Kiel). De Armeniërs worden niet moe te wijzen op de genocide op het Armeense volk in de nadagen van het Rijk, en hebben voeren momenteel actie tegen een eventuele UNESCO-bijdrage aan de Turkse viering van het 700-jaar-feest. Tenslotte is ook binnen Turkije zelf de ophemeling van de Osmanen omstreden. georiënteerde Turken associëren het rijk met de islam en met islamitisch bestuur, waarmee de Republiek Turkije juist heeft willen breken. Zij zien in al die aandacht voor het glorieuze verleden een poging om de seculiere beginselen van de staat onder druk te zetten.

Verguisst of verheerlijkt, het Osmaanse Rijk vormt een van de meest omvangrijke, krachtige en stabiele staten die de islamitische wereld gekend heeft.

2. De opkomst van een wereldrijk

Van de stichter van de dynastie, Osman (1281-1324), wordt gezegd dat hij het

grootste deel van zijn leven op een paard doorbracht: hij was een militair leider, die de Turkmeense stammen in westelijk organiseerde en mobiliseerde om het gebied van de ongelovigen, d.w.z. de Byzantijnen, te veroveren. Gedreven door economische motieven (de jacht naar buit) en religieuze beweegredenen (de verbreiding van de islam) sloten vele veroveraars zich bij hem aan. Het emiraat, aanvankelijk in het gebied tussen Eskishehir en Iznik, begon omstreeks het jaar 1300 (volgens de van het 7^e eeuwfeest vanaf 1299) met een snelle expansie, zowel ten koste van het Byzantijnse rijk als van andere emiraten. De belangrijke stad viel in 1326 in handen van Osmans zoon en opvolger Orhan (1324-1360). Onder zijn leiding werd de opmars in de richting van Europa ingezet. De Dardanellen werden overgestoken, aanvankelijk om korte strafexpedities uit te voeren tegen Byzantijnse doelen in Thracië, later om zich er blijvend te vestigen. Onder Orhans zoon Murat (1360-1389) werd vervolgens een groot deel van de Balkan onder de voet gelopen: hij veroverde Thracië, Macedonië, Bulgarije en Servië. Tijdens de beslissende slag van Kosovo in 1389 liet Murat het leven, maar de strijd werd door zijn zoon Bayezit in het voordeel van de Osmanen beslecht. (Het is overigens deze slag die in het Servische nationalisme van vandaag een mythische betekenis heeft gekregen.)

Constantinopel mocht van de Osmanen nog een eeuw lang onder Byzantijns bestuur blijven voortbestaan, maar was gereduceerd tot een enclave. In 1453 maakte de sultan Mehmet II, "de Veroveraar" (1444-1481), een einde aan die toestand, toen hij de stad innam. Constantinopel - Istanbul - werd hoofdstad van het nieuwe Imperium, dat twee grote gebiedsdelen omvatte: Anadolu (Anatolië) en Rumeli (de Balkan).

Een nieuwe veroveringsgolf vond plaats onder sultan Selim I (1512-1520), die het Mamlukse rijk in Syrië en Egypte ten val bracht en deze gebieden onder Osmaans gezag plaatste. Zijn opvolger Süleyman de Prachtliedende (1520-1566) consolideerde deze veroveringen en breidde het rijk nog verder uit. Zijn poging om Wenen te veroveren, mislukte echter in 1529. Al deze veroveringen maakten het Osmaanse Rijk tot een wereldmacht, die niet alleen het oostelijk deel van Middellandse Zee en de landen rond de Zwarte Zee controleerde, maar wiens invloed zich via de Rode Zee en de Perzische golf uitstreekte tot de Indische oceaan.

3. De Osmaanse bestuurselite

De inname van Constantinopel, het huidige Istanbul, symboliseert niet alleen de veroveringsmacht van de Osmanen, maar ook zijn imperiale ambities. Terwijl de eerste leiders, zoals gezegd, als heldhaftig leiders te paard een zwerfend leven leidden, woonden de latere vorsten in paleizen, van waaruit zij hun rijk als absolute monarchen bestuurden. Nadat zij bovendien de belangrijke centra van de islamitische beschaving onder controle hadden gekregen - de oude Umayyadenhoofdstad Damascus, de Abbassiedenhoofdstad Baghdad, de Fatimiden- en Mamlukken-hoofdstad Cairo, en daarnaast de Heilige Steden van Christendom, Islam en Jodendom, Mekka, Medina, Bethlehem en Jerusalem -, wierpen zij zich op als leiders van de islamitische wereld.

In navolging van de Byzantijnse keizers ontwikkelden de Osmaanse sultans een uitgebreid hofceremonieel dat hun absolute macht moest benadrukken. De sultans wil was wet, zijn onderdanen waren zijn lijfeigenen, en het eigendom van de staat zijn privé-bezit. Bij het overlijden van de

sultan ging die absolute macht over op een ander lid van de keizerlijke familie, meestal een van de zoons, die zijn bekwaamheid al had bewezen in een bestuurlijke of militaire carrière. Nieuw aangetreden sultans maakten rivaliserende broers onschadelijk door broedermoord of opsluiting.

De bestuurselite van het rijk, die met dezelfde naam werd aangeduid als de dynastie zelf - de Osmanen - bestond deels uit de Turkmeense families uit, deels uit de oude elite van het overwonnen Byzantijnse rijk en Arabische staten. Een derde groep was afkomstig uit de "devshirme" uit de onderworpen christelijke: die moesten als een soort belasting jongens leveren, die vervolgens een islamitische opvoeding en een training ontvingen en tot de bestuurlijke elite konden doordringen. De elite bestond uit personeel van het keizerlijk paleis, de bureaucratie, het leger en de cultureel-religieuze instellingen.

De basis van de macht werd gevormd door een sterk leger. De eerste veroveringen waren mogelijk door betrekkelijk ongeregelde troepen veroveraars te paard, loyaal aan hun eigen tribale leiders (de Sipahi) en na de verovering beloond door een aandeel in de buit. De Sipahi kregen als leenheren van de sultan een stuk land (timar) toegewezen. Als timar-houder leefden zij van de belasting, die zij de boeren mochten opleggen. In ruil moesten ze de sultan troepen blijven leveren. Ze werden echter geen eigenaar van de grond, laat staan van de boeren, en de timar ging na overlijden niet op de erfgenaam over. Hun macht was daarmee veel beperkter dan bij de feodale leenheren in het middeleeuwse West-Europa.

Hoewel de Sipahis ook in het latere imperiale leger een rol bleven spelen, werd de kern van dat leger gevormd door grondtroepen, die rechtstreeks uit de

schatkist werden betaald. De belangrijkste legereenheid was die van de Janitsaren, een goed getraind infanteriecorps, dat als "slavenleger" volledig ter beschikking van de sultan stond. De Janitsaren werden via de devshirme gerekruteerd. De meeste van hen werden gewone soldaten, maar de meest talentvolle konden opklimmen tot de officiersrangen. De Janitsaren mochten niet trouwen, om te voorkomen dat andere loyaliteiten (gezin, nakomelingschap) hun absolute trouw aan de sultan zouden verminderen. Hoewel de veroveringsoorlogen van de Osmanen te land werden gevoerd, ontwikkelden ze een de 16^e eeuw ook een vloot, naar Venetiaanse en Genuaanse voorbeelden, waarmee ze het scheepsverkeer op de oostelijke helft van de Middellandse Zee konden controleren.

Behalve militairen (lieden van het zwaard) bestond de elite uit bureaucraten (lieden van de pen), wiens voornaamste taak het was de inkomsten van de staat veilig te stellen. Aan het hoofd van dit bureaucratisch apparaat stond de Grootvizier, de hoogste beambte van de sultan. Het kantoor van de Grootvizier, de "Hoge Poorte", gold daarom als het centrum van de regering. Hoewel sommige Grootviziers feitelijk meer invloed op het bestuur hadden dan de sultan zelf, waren ook zij persoonlijk afhankelijk van de vorst. Vanuit de Hoge Poorte in Istanbul, werd een centralistisch administratie en belastingstelsel opgezet. In alle provinciesteden werd resideerde een gouverneur van de sultan, omringd door een staf van ambtenaren en beschermd door soldaten, waaronder Janitsaren. Deze representant van het gezag moest zorgen, een deel van de opbrengsten uit landbouw, nijverheid en handel naar de schatkist in Istanbul vloeiende. Regelmatige overplaatsing van de gouverneurs moest ervoor zorgen

dat zij niet te machtig en te onafhankelijk konden worden.

Dit centraal vanuit Istanbul bestuurde apparaat kon overigens niet overal even consequent worden doorgevoerd. Naarmate de afstanden tot Istanbul groter werden, moesten de Osmanen vaker gebruiken maken van indirecte vormen van controle. In Egypte werd de invloed van de gouverneur in Cairo al spoedig overvleugeld door die van plaatselijke warlords, de beys. Deze wisten in toenemende mate te voorkomen, dat de rijkdommen van Egypte naar Istanbul werden verscheept. In Syrië en Irak bleef de controle beperkt tot grote steden als Damascus, Aleppo en Bagdad, terwijl in de moeilijk toegankelijke woestijngebieden plaatselijke Arabische of Koerdische stamhoofden de scepter zwaaiden, al of niet met erkenning van de Osmanen.

Naast militairen en bureaucraten vormden de religieuze geleerden een derde groep binnen de elite. Zij hadden de taak voor te gaan in moskeeën, de kennis van de Arabische taal, de filosofie, de koranwetenschappen en het islamitische recht te onderwijzen, en om volgens de sharia recht te spreken. Deze religieus-juridische functionarissen waren georganiseerd in een hiërarchisch systeem, met aan het hoofd de shaykh-ul-islam te Istanbul.

3. Economische bloei

In zijn hoogtijdagen vormde het rijk niet alleen een politieke grootmacht maar ook een belangrijk terrein voor internationale handel. Via de Rode Zee-havens vonden producten uit Oost-Afrika en de Zuid-Azië hun weg naar de diverse rijkssdelen. Tussen Anatolië en Egypte kwamen omvangrijke goederenstromen op gang: zijde, gedroogd fruit, suiker, graan, huiden, zeep, maar ook

slaven. Damascus, Cairo en Bagdad bloeiden door dit internationale handelsverkeer. In Anatolië ontwikkelde vooral Bursa zich tot een handelscentrum. Via de Zwarte Zeehavens was er een levendige handel met Rusland en Polen.

De staat droeg aan de commerciële bloei bij door de veiligheid op de doorgaande wegen te garanderen, maar ook door bruggen te bouwen en door langs de handelswegen een netwerk van karavanserais op te zetten. Daarnaast stimuleerden ze de economie door bouwprojecten: moskeeën, scholen voor islamitisch onderwijs, ziekenhuizen, gaarkeukens voor de armen, etc., vaak bijeengeplaatst in een gebouwencomplex (külliye). De grootste bouwactiviteit vond plaats in Istanbul zelf: in de eerste decennia na de verovering werden meer dan 200 nieuwe moskeeën gebouwd, naast tientallen scholen en hamams. Tot op de dag van vandaag bepaalt deze bouwactiviteit van de Osmaanse overheid de skyline van Istanbul.

4. Een Turks-Islamitisch rijk?

De bekende uitspraak "liever Turks dan paaps" geeft aan, dat het rijk door West-Europese tijdgenoten vooral als een Turkse staat werd gezien. Ook de hedendaagse Turkse nationalisten het Imperium benadrukken graag het Turkse karakter van het rijk. Hoewel het juist is dat zowel de dynastie als de vroeg-Osmaanse militaire elite (de Sipahis) uit Turken bestond, hebben we al gezien dat na de veroveringen van de Balkan en de Arabische wereld de bestuurlijke elite veel breder van samenstelling was: oude Byzantijnse en Arabische notabelen werden erin opgenomen, de devshirme zorgde voor rekrutering uit de Balkanvolkeren. In de 17^e eeuw werd de hofhouding van de sultan zelf gedomineerd door hovelingen van Venetiaanse afkomst. Ook onderdanen die niet tot de bestuurselite behoorden, konden

invloedrijke posities verwerven, bijvoorbeeld in de handel. Joodse immigranten die uit Spanje waren gevlucht werden in de 15^e en 16^e eeuw belangrijk in de handel, naast Griekse families die bepaalde districten van Istanbul en Izmir domineerden.

Terwijl etnische afkomst nauwelijks een rol speelde om iemands plaats in de samenleving te bepalen, deed zijn of haar godsdienst dat wel. Het rijk profileerde zich van meet af aan als een islamitisch rijk, dat zelfs de ambitie had een heilige oorlog te voeren om de hele wereld onder islamitisch bestuur te brengen. De uitbreiding van de Osmaanse macht ging dan ook hand in hand met de organisatie van het religieuze leven, althans het religieuze leven van de islamitische onderdanen. Een netwerk van religieuze scholen, medreses, werd opgebouwd, evenals van sharia-gerechtshoven. De soennitische islam, en meer in het bijzonder, de Hanafitische rechtschool, was de staatsgodsdienst in het rijk.

Als gevolg daarvan kregen de schriftgeleerden, de ulama, een prominente rol in staat en samenleving. De historicus Marshall Hodgson bespreekt het rijk dan ook onder de noemer "Shariah-Military Alliance", de alliantie van sharia-kenners en militairen. Hij geeft daarmee aan dat de soennitische ulama niet alleen een religieus en moreel gezag hadden over de moslimgemeenschap, maar ook een cruciaal onderdeel van de politieke elite vormden. Als een incompetent sultan na een paleisintrige werd afgezet, dan gold de hoogste mufti, de shaykh-ul-islam, als degene die de afzetting kon autoriseren. De shaykh-ul-islam sprak fatwas uit om belangrijke besluiten van de sultan, zoals oorlogverklaringen aan islamitische buurstaten, te legitimeren. En het beleid ten aanzien van niet-soennitische minderheden

werd zelfs door de shaykh-ul-islam mede bepaald. Zo was de shaykh-ul-islam Abu-l-Su'ud (1490-1574), mede-verantwoordelijk voor slachtpartijen onder de shiitische Kizilbash-aleviëten in Oost-Anatolië, die in de 16e eeuw als vijfde kolonne van de Safawiden in Iran werden gezien. Overigens werden de shiitische centra in Irak onder Osmaans bestuur met rust gelaten.

De keerzijde van de politieke invloed van het religieuze establishment was, dat de ulama slechts een beperkte autonomie hadden. Hun opleiding stond onder staatstoezicht en velen waren financieel afhankelijk van de staat. Zij konden daardoor niet de rol vervullen die zij in andere islamitische landen hebben gehad: de vertolking van sociaal protest, van kritiek op machtsmisbruik en corruptie. In plaats van een religieus alternatief vertegenwoordigden zij de sociale en politieke status quo.

De sufi-ordes, zoals de Qadiriyya en de Naqshbandiyya genoten meer zelfstandigheid, maar in de loop van de 15^e en 16^e eeuw deed de overheid wel pogingen ook deze organisaties onder staatstoezicht te plaatsen. De staat knoopte bijvoorbeeld nauwe betrekkingen aan met de Bektashi-orde door haar speciale taken te geven, zoals de geestelijke begeleiding van de Janitsaren.

5. De niet-islamitische minderheden

De overwonnen christelijke volkeren werden in overeenstemming met de islamitische wet als dhimmi's beschouwd, als beschermelingen van de islamitische staat, die vrijheid van godsdienst genoten, maar een ondergeschikte status hadden. Deze gedachte werd door de Osmanen uitgewerkt in het milletsysteem: de grootste religieuze gemeenschappen (milletts),

namelijk de Oosters Orthodoxen, de Armeniërs en de Joden, kregen daarin zelfbestuur. De religieuze leiders van deze gemeenschappen werden met toestemming van de sultan aangewezen en woonden in Istanbul, waar hun doen en laten in de gaten kon worden gehouden. Zij waren belast met het religieuze leven van hun gemeenschappen, maar ook met het onderwijs, de rechtspraak en zelfs de inning van belastingen. De orthodoxe patriarch had daarmee meer macht over zijn volgelingen dan hij binnen het Byzantijnse rijk had gehad. In feite kunnen de millets als vazalstaten binnen de Osmaanse staat worden beschouwd. Het milletsysteem suggereert een strikte scheiding van de religies, een apartheid langs religieuze lijnen. Een orthodox christen in Sofia zou volgens dit systeem meer te maken met de patriarch in Istanbul dan met het plaatselijke Osmaanse gezag in Sofia. In de praktijk lagen de interreligieuze verhoudingen veel gecompliceerder, zeker op de Balkan. Zie hierover het artikel van Kiel.

6. Verzwakking en decentralisatie in de 17^e en 18^e eeuw

De periode na de bloeitijd onder Süleyman de Prachtliedende (1520-1566) is lange tijd beschouwd als een periode van langzaam verval, die er uiteindelijk toe zou leiden dat het rijk in de 19^e eeuw de weinig vleiende bijnaam "de zieke man van Europa" kreeg. Inmiddels is deze visie verlaten en wordt beklemtoond dat de Osmanen nog eeuwenlang een krachtige mogendheid bleven. Toch kan niet worden ontkend dat de 17^e en 18^e eeuw worden gekenmerkt door verzwakking van het centrale gezag, volksoptstanden, en militaire nederlagen. Deze verzwakking was onder meer het gevolg van de economische opmars van West-Europese staten in zowel het Middellandse Zeegebied als in de Indische

Oceaan. Een steeds groter deel van het handelsverkeer kwam in handen van onder andere Franse kooplieden, die op grond van verdragen met Frankrijk vrijgesteld waren van belasting aan de Osmaanse overheid. Door deze en andere economische ontwikkelingen liepen de inkomsten terug en werd het steeds moeilijker het militaire en ambtelijke apparaat in stand te houden.

Het militaire absolutisme waarmee Süleyman regeerde, raakte bovendien in verval, doordat het sultanaat - en daarmee de legerleiding - in handen kwam van incapabele prinses die in de beschermde omgeving van de harem in Istanbul waren opgegroeid. Het Janitsarenkorps, ooit een loyaal instrument in handen van de sultan, ontwikkelde zich tot ongedisciplineerde, oncontroleerbare en veeleisende bende. In de provincies slaagden plaatselijke notabelen er steeds vaker in semi-autonoom op te treden en bijvoorbeeld de controle te krijgen over de belasting-inkomsten. Zo werd de gouverneur in Cairo op den duur gereduceerd tot een speelbal in de handen van de Egyptische beys. De economische en militaire verzwakking werd vanaf de tweede helft van de 17^e eeuw op het slagveld zichtbaar in gevoelige nederlagen tegen Rusland en Oostenrijk. Het noodgedwongen afstaan van Hongarije aan Oostenrijk (1699), van de Krim aan Rusland (1774), Napoleons invasie van Egypte (1798) en de suprematie van de Britse vloot op de Middellandse Zee laten zien dat de Europese staten op militair, economisch en technologisch gebied de Europese staten superieur waren geworden aan de Osmanen.

7. De Tanzimat

De 19^e eeuw wordt in het Osmaanse rijk gekenmerkt door krachtige pogingen tot modernisering van de staatsinstellingen naar Europese modellen. Sultan Mahmud II

(1808-1839) en zijn opvolgers Abd-ul-Madjid (1839-1861) en Abd-ul-Aziz (1861-1876) gaven leiding aan dit proces, dat wordt aangeduid als "Tanzimat" (letterlijk: reguleringen). Mahmud II ontbond de ongedisciplineerde Janitsarencorpsen die zijn voorganger nog om het leven hadden gebracht, brak de macht van provinciale notabelen, en sloeg enkele opstanden neer. Alleen de Egyptische militaire leider, de uit Albanië afkomstige Mohammed Ali, bleek te sterk voor de sultans en regeerde Egypte autonoom. Door Mahmuds intoming, respectievelijk eliminatie van mogelijke oppositiegroepen werd de weg vrijgemaakt voor een ingrijpende hervorming van het hele staatsapparaat, zowel de administratie als het leger. Naar westerse voorbeelden werden ministeries gevormd, waarvan de hoofden het kabinet vormden. Deze nieuwe staatsinstellingen kregen de controle over de religieuze stichtingen, over de rechtspraak en het onderwijs, waardoor een veel sterker centraal bestuur ontstond. Voorts werden, met westerse adviseurs, nieuwe seculiere onderwijsinstellingen opgericht, waarin onder meer de kennis van West-Europese talen, vooral het Frans, werd bevorderd. In deze hogescholen groeide een nieuwe intelligentsia op, die de denktank zouden vormen voor verdere vernieuwingsvoorstellen.

Ook de wetgeving werd op vele punten aangepast: het handelsrecht en strafrecht volgde Europese modellen; in het eigendomsrecht werd voor het eerst privé-eigendom mogelijk.

De hervormingen behelsden ook pogingen de status van de niet-islamitische minderheden te wijzigen: zo werd in 1839 een aantal fundamentele rechten voor alle ingezetenen afgekondigd, ongeacht hun godsdienst, en in 1856 meer expliciet bepaald dat niet-moslims recht hadden op gelijke behandeling in de rechtspraak, de

belastingen, het bekleden van openbare functies en de toelating tot het leger. Achteraf kunnen we vaststellen dat de hervormers er niet in zijn geslaagd deze gelijkheid van moslims en andere religieuze groepen daadwerkelijk door te voeren. De christelijke minderheden, vooral die op de Balkan wantrouwen de intenties van de overheid, of hadden geen vertrouwen in hun vermogen om eeuwenlange maatschappelijke ongelijkheid te laten verdwijnen. Hopen op ondersteuning van Rusland en Europa, kozen steeds meer christelijke gemeenschappen voor een breuk met de Osmanen, dus voor onafhankelijkheid. Daarbij werden zij ook in toenemende mate geïnspireerd door nationalistische idealen. In de oorlogen van 1912-1913 maakten de christelijke volken van de Balkan zich onafhankelijk van de staat. Voor de Armeniërs zou het streven naar onafhankelijkheid een dramatisch verloop krijgen. Tijdens de 1e Wereldoorlog leidde het besluit van de legerleiding om de Armeniërs uit de Oost-Anatolië - het Russische front - te deporteren, tot een genocide waarvan honderdduizenden het slachtoffer werden.

8. De ondergang van een wereldrijk

In diezelfde wereldoorlog ging ook het Osmaanse rijk zelf ten onder. De Tanzimat hadden het tij van steeds grotere afhankelijkheid van Europa niet kunnen keren. In het standaardwerk *The Cambridge History of Islam* verbaast Uriel Heyd zich erover dat er tegenover deze ingrijpende hervormingen op militair, politiek en sociaal gebied, zo weinig gedaan werd aan economische hervorming: geen versterking van de boeren en daarmee van de akkerbouw, weinig exploitatie van minerale rijkdommen, weinig openbare werken en vooral: geen tegenwicht tegen de Europese economische expansie die ten koste ging van lokale productie. De Osmaanse staat

leek steeds meer op een Europese kolonie, die ruwe materialen aanleverde voor de Europese industrie, en een afzetgebied voor Europese produkten. Bovendien werd die staat door leningen financieel afhankelijk van Europees kapitaal.

In deze ontwikkeling kwam geen kentering in de laatste decennia voor de 1^e Wereldoorlog, toen het politieke toneel in het rijk werd bepaald door een gevecht om de macht: een nieuw groep intellectuelen (de Jonge Osmanen) probeerde de macht van de sultan te beperken door het ontwerpen van een grondwet (1876) en de oprichting van een parlement. Maar de autoritaire sultan Abdul-Hamid 11 (1876-1909) maakte deze meer democratische instellingen krachteloos en regeerde het rijk als een despoot. Pas in 1909 slaagde een nieuwe groep leiders, de Jong-Turken genoemd, er via een militaire staatsgreep in de sultan af te zetten, de grondwet weer in werking te stellen en het parlement bijeen te roepen, een parlement waarin de Jong-Turken de belangrijkste politieke groepering werden. Het rijk waarover zij de leiding kregen was echter inmiddels aan het uiteenvallen. In 1912-1913 ging de Balkan - toch een van de kerngebieden van het Osmaanse rijk, verloren. Tijdens de 1^e Wereldoorlog kozen ook de Arabieren voor opstand tegen het gezag en voor onafhankelijkheid. Deze oorlog betekende de nekslag voor het wereldrijk dat de Osmanen hadden gevormd. Het verdrag van Sèvres (1920), dat de na-oorlogse verhoudingen in het Midden-Oosten vastlegde, reduceerde het Osmaanse rijk tot Istanbul en het Noordwestelijke deel van Anatolië. Een Turkse verzetsbeweging onder leiding van Mustafa Kemal wist

evenwel een aanzienlijk groter territorium voor het rijk te behouden: Oost-Thracië en Anatolië, globaal het huidige Turkije. Zij riepen in 1923 de Republiek Turkije uit, waarmee een definitief einde kwam aan de Osmaanse staat.

Het moderne Turkije is de opvolger van het Osmaanse rijk. In de vieringen rond het 700-jaar-feest wordt staan de Turken daarbij stil. Toch vormt de huidige Turkse republiek in menig opzicht een breuk met het Osmaanse verleden. Afgezien van de omvang (de republiek omvat maar een fractie van het grondgebied van de Osmanen) zit het verschil in de Turks-nationalistische en secularistische staatsideologie, die in plaats is gekomen van de islamitische legitimatie van het gezag. Vandaar dat de waardering van het Osmaanse verleden in het hedendaagse Turkije niet slechts een zaak is van historisch besef. Het heeft alles te maken met het heden en de toekomst, in het bijzonder met de visie die men heeft op de verhouding tussen de islam en de samenleving.

Literatuur over het Osmaanse rijk

- Halil Inalcik, "The Ottoman Empire, the Classical Age," London 1973 en vele herdrukken.
- Josef Matuz, Das Osmanische Reich, Grundlinien seiner Geschichte, Darmstadt 1985 (geschreven vanuit Marxistische optiek).
- Stanford Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol I, Cambridge 1976.
- Stanford and Ezel Kural Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol.II, Cambridge 1977.

Het Osmaanse Rijk en de Balkan: tussen demoniseren en idealiseren

Machiel Kiel

1. Inleiding: beeldvorming over de Osmanen

Het Osmaanse, of Turkse Rijk (1299 - 1923), behoort tot de duurzaamste politieke scheppingen der mensheid. In zijn beste dagen omvatte het een gebied waaruit in onze eeuw meer dan 30 aparte staten zijn gemaakt. Haar legers waren tegelijk actief in Polen en in Ethiopië terwijl haar vloten acties uitvoerden voor de kust van India en Spanje en tegelijkertijd rond Mombasa en Sofala in Zuidoost-Afrika. Osmaanse militaire technici werkten voor de Sultans van Bidjapur in Zuid-India (De Adil-Shahis, die van Turkse oorsprong waren) en goten kanonnen voor de heersers van Atjé op Noord Sumatra om de expanderende Portugezen op een afstand te houden. Tegelijkertijd werkten ze (onsuccesvol) aan het graven van het Suezkanaal in Egypte en het Wolga-Donkanaal bij Stalingrad in Midden-Rusland, nu een grote toeristische attractie aldaar.

Het Osmaanse Rijk bestond meer dan 600 jaar, met 1299 als symbolisch beginpunt en 1923 als eindstation. Met die 600 jaar was het rijk de langst levende politieke schepping van een Islamitisch volk en in haar territorium verenigde het de meest prestigieuze steden van de Islam.

Als we als historici met een dermate langlevend en zeer groot politiek organisme te doen krijgen dan dringt zich meteen de vraag op wat dan wel de kwaliteiten van dit organisme waren, waarom het zóveel innerlijke cohesie bezat om het zó lang uit te houden. Het simpele feit dat het het zo lang uithield zegt daar al iets over. Met geweld alleen verklaar je zoiets niet. We

hebben nog maar kort geleden gezien hoe een groot en gewelddadig rijk door gebrek aan innerlijke cohesie uiteenviel. We bedoelen het "Empire of the Evil" zoals een moedig man als Ronald Reagan het karakteriseerde, een rijk dat over een oneindig groter repressie apparaat beschikte als de Osmanen. Toch viel het uiteen. De zelfde weg ging Joegoslavië, dat 74 jaar bestaan heeft en ook door geweld en repressie bijeengehouden werd. Over de krachten die het Osmaanse Rijk bijeenhielden wilde we verderop iets nader ingaan.

Over het ontstaan en het wezen van het Osmaanse Rijk is al vanaf de 15^e eeuw op zeer verschillende wijze gedacht. Volgens de Osmaanse Turken zelf, die in de 15^e eeuw op grote schaal begonnen hun eigen geschiedenis te schrijven en interpreteren, waren zij de voltrekkers van Gods heilsplan. Zij waren het die "de aarde reinigde van het vuil van het polytheïsme". Voor de Byzantijnse Christenen, die hun wereldbeeld door de Osmaanse verovering ineen zagen storten, waren de Osmanen de voltrekkers van Gods straf vanwege hun (de Byzantijnse) vele zonden. God had hen verlaten. Voor de politieke activisten in Midden- en West-Europa waren de Osmanen enerzijds de personificatie van de Anti-Christ, anderzijds waren ze het symbool van de hoop van de onderdrukte boerenmassa's in Europa op een rechtvaardiger lot, want de mare van het rechtvaardige bestuur des Sultans had zich alom verbreid. Carl Göllner, de beste kenner van vlugschriften, pamfletten en volkstoneelstukken uit de 15^e en 16^e eeuw, vatte in een kleine studie de algemene teneur van deze massa van literatuur samen

onder de titel "Türkenfurcht und Türkenhoffnung." Voor de politieke analyticus uit het 16^e eeuwse Rusland, Ivan Peresvetov, was het Osmaanse Rijk hét ideale voorbeeld van een gecentraliseerde staat. Voor Joodse geestelijke leiders en historici uit de 15^e en 16^e eeuw, zoals Moise Sarfati of Elias Kapsali was het Osmaanse Rijk hét ideale gebied waar de Joden in vrede leven konden en hun geloof ongestoord konden belijden. Voor Kapsali was de Osmaanse Sultan zelfs een Messiaans instrument, door God gezonden om het Joodse volk te redden en op de komst van de ware Messias voor te bereiden.

Later, in de 17^e en 18^e eeuw, zagen de Osmanen zelf hun rijk in het licht van de geschiedfilosofie van de grote 14e eeuwse Arabier, Ibn Khaldoun, als een soort drieslagstelsel van "opkomen, blinken en verzinken," waarbij het staats-organisme met het menselijk lichaam vergeleken werd. De band tussen deze wijze van denken en het alom zichtbare Osmaanse machtsverval en stagnatie, juist in de tijd dat men Ibn Khaldoun's filosofie overnam, is evident.

Ook in het 20^e eeuwse Turkije wordt er op zeer verschillende wijze tegen het inmiddels verdwenen Osmaanse rijk aangekeken. Zie hierover de bijdrage van Nico Landman.

Verval en verwoesting onder de Osmanen is het lievelingsthema van de modern Griekse of Bulgaarse geschiedschrijving. Over Bulgarije wil ik kort zijn. Het is het onderwerp van mijn boek "Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period," (Assen 1985), dat grotendeels op ongepubliceerd Osmaans archiefmateriaal en veel veldwerk berust, omstandig behandeld. Het verval der steden, vooral van Athene, de massavlucht van de Griekse bevolking uit de vlaktes naar de bergen, waar de Turken zich niet

zouden hebben durven wagen, en de verwoestende werking van het recruterende van Christenkinderen voor het Osmaanse legerkorps der Janitsaren op de biologische ontwikkeling der Christenbevolking van het land zijn nog steeds kernthema's der Griekse geschiedschrijving. Dat Athene, in plaats van drastisch te vervallen, zich in de 15^e en 16^e eeuw ontwikkelde tot één der grootste steden van de Balkan, op de derde plaats ná Edirne (Adrianopel) en Saloniki en in 100 jaar in omvang verviervoudigde weet bijna niemand. Ook in de gezaghebbende Encyclopaedia of Islam vinden we van de hand van de bekende Balkanspecialist Franz Babinger, de zin: "Immediately after the Turkish conquest Athens started to decline," en in het eveneens gezaghebbende werk van de klassieke filoloog Siegfried Lauffer, Griechenland, Lexikon der historischen Stätten, Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1989, p. 667) vinden we over de tweede grote stad van Centaal Griekenland de veelzeggende opmerking: "Unter türkischer Herrschaft verlor Theben dann jede Bedeutung".

De bronnen, die ons zeer duidelijk tonen wat de werkelijke gang van zaken was, zijn de zeer nauwgezet en gedetailleerd gevoerde Osmaanse landbeschrijvingen en volkstellingsregisters uit die tijd, die ons tevens de machtige expansie van de Griekse kerkelijke cultuur en het kloosterwezen zonneklaar voor ogen voeren. Helaas is deze schat aan authentieke gegevens in Griekenland vrijwel onbekend gebleven en zijn de registers zelf geschreven in een lastig soort geheimschrift (siyakât), met tal van codes, die de bewerking ervan niet vergemakkelijken. De vele grote en monumentale kerken en kloosters met rijke frescoschilderingen uit de Osmaanse periode, door inscripties goed gedateerd, hadden de Grieken tot andere gedachten kunnen voeren. Helaas, historici maken

maar zelden gebruik van de rijke gegevens die de kunstgeschiedenis aanlevert. En zo is het beeld, dat men in Griekenland over de Osmaanse periode heeft, zeer negatief gebleven. Het is bemoedigend te zien dat in de laatste jaren steeds meer Griekse studenten aan Westerse universiteiten het moeilijke *siyakâtschrift* van de oude Osmaanse administratie leren en dat er aan de Universiteit van Saloniki nu sinds kort een speciale leerstoel voor is. Van het werk van deze jonge mensen mogen we een langzame verandering van het geschiedbeeld verwachten. Iets dat in de plaatselijke context in hoge mate kan bijdragen tot de verbetering van de verhouding tussen beide volken. Samengevat kunnen we zeggen dat de opvattingen over het Osmaanse Rijk, vroeger en nu, zich heen en weer bewegen tussen idealiseren en demoniseren. De waarheid zal wel ergens in het midden liggen.

2. De Balkan onder de Osmanen: Verovering, Verandering van bevolkingssamenstelling, volksverschuivingen.

Wat heeft nu de lange Osmaanse periode voor de Balkanlanden betekend? Over dit grote en gecompliceerde onderwerp kunnen we hier slechts enkele punten nader aanduiden. Ten eerste de grote veranderingen in de bevolkingssamenstelling en de volksverschuivingen, veroorzaakt door de Osmaanse veroveringen. De Osmanen zetten in 1354 voor het eerst blijvend voet aan wal in Europa. Voordien hadden grote groepen Turkse soldaten als huurlingen gediend in de legers van de elkaar op dood of leven bestrijdende christelijke Balkanrijkjes. In 1354 kwamen ze om te blijven. Juist in die tijd heerste er op de Balkan een politiek vacuüm. Het eens grote Byzantijnse Rijk had in de vreselijke

burgeroorlogen van de eerste helft van de 14^e eeuw eigenlijk zelfmoord gepleegd. Het grote Servische Rijk van Tsaar Dushan had maar 15 jaar bestaan en was in tientallen mini-staatje uiteengevallen. Het Bulgaarse Tsarenrijk van Tirnovo was in de eerste helft van de 14^e eeuw in drie, elkaar heftig bestrijdende, stukken gebroken. Albanië had nooit als staat bestaan. Het uitgesproken bergachtige land was in tal van feodale splinterstaatje en baronieën opgedeeld. Een land als Roemenië bestond tot de 19^e eeuw niet. Wel waren er twee kleine vorstendommen waar de bevolking Roemeens sprak (Walachije en Moldavië) doch waar de opperheerschappij door de Hongaren uitgevoerd werd. Hongarije was in die tijd de enige staat van belang, zeker vier maal zo groot als in onze tijd, doch was ver weg van het gebied waar de eerste Osmanen zich vestigden. Het eveneens zeer bergachtige en moeilijk toegankelijke Bosnië had zich in korte tijd tot een koninkrijke op kunnen werken, doch was intern hopeloos verdeeld omdat de massa der bevolking een ketterse religie aanhing, de leer de Bogomilen of Patarenen, terwijl de adel of Grieks Orthodox, of Rooms Katholiek was. Beide laatstgenoemde instituties vervolgde de Bogomilen te vuur en te zwaard. In het midden van de 15^e eeuw splitste het land dat onder bestuur van Hertog (Herceg) Stefan Vukçits stond, zich van de hoofdmoot af en is sindsdien bekend als Hercegovina. Tenslotte hadden zich na de Vierde Kruistocht (1204) op de Griekse eilanden en op het zuidelijke vasteland, talloze kleine graafschappjes en baronieën gevormd, waar een Westerse (Latijnse) ridderschap over Grieks-Orthodoxe onderdanen regeerde. Kortom, tegenover een zich steeds meer centraliserend Osmaans Rijk stond op de Balkan een politiek mozaïek van staatjes, die in ononderbroken mini-oorlogjes grote gebieden totaal verwoest en ontvolkt hadden.

De nieuwe meesters gingen er direct toe over om de grote ontvolkte gebieden in het voormalige Byzantijnse Thracië te herbevolken met eigen mensen uit Klein Azië. Op het zeer strategische schiereiland van Gallipoli, dáár waar de Osmaanse legers naar Europa overstaken (Constantinopel was nog tot 1453 in Byzantijnse handen) bleef de Griekse bevolking waar ze was. Verschillende Osmaanse bronnen melden dat de Grieken de Osmanen hielpen en dat dezen hen daarna zeer goed behandelden. Waar wel massa's Turks sprekende Moslims gevestigd werden, waren de ontvolkte vlaktes van Thracië ten zuiden en zuidoosten van Adrianopel, dat onder de naam Edirne de Europese hoofdstad van de Osmanen werd. Ook in de grote vlakte van Opper Thracië om Filibe-Philopopel, dat sinds 1908 tot Bulgarije behoort, werden grote groepen Turkse boeren-kolonisten gevestigd. Op oude Duitse, Oostenrijkse en Russische generaal-stafkaarten van het begin dezer eeuw vinden we in dit gebied honderden dorpen met Turkse namen. De zelfde namen vinden we in de registers van de 15^e-17^e eeuw, waar deze dorpen een nog vrijwel geheel Islamitische bevolking hadden die aan de persoonsnamen te oordelen Turkksprekend was. Vele Turken vestigden zich in de door de pest ontvolkte vlaktes van Macedonië, dat in de tachtiger jaren van de 14^e eeuw praktisch zonder geweld of bevolkingsverlies veroverd werd. Hetzelfde geldt voor de grote Thessalische vlakte van Larissa en Volos, die al een halve eeuw voordat de eerste Osmaan daar verscheen, praktisch totaal verlaten was. De Aartsbischop van Larissa, Antonius, resideerde in 1365 in het veel westelijker gelegen Trikkala omdat de stad Larissa verwoest en verlaten was en de ruïne van zijn Kathedraal een nest van rovers en gespuis, zoals hij in zijn bewaard gebleven geschriften zelf vertelt. Ook zijn twee voorgangers resideerden om de zelfde

redenen in Trikkala. Ná de Osmaanse inbezitting van Oost-Thessalië, in 1388/89, stichtten de nieuwe meesters in de vlakte naast de ruïneheuvel van het oude Larissa hun eigen centrum: Yenishehir, oftewel Nieuwstad, dat in 1455 reeds 421 huishoudens had, waarvan slechts 71 Christen, die om de inmiddels herbouwde oude Kathedraal woonden. Bij het aspect ontvolking, vooral van de hete laagvlaktes van Thracië, Macedonië en Thessalië, moeten we behalve aan de uitwerking van niet aflatend oorlogsgeweld in de vóór-Osmaanse periode ook denken aan de vreselijke pestepidemieën, die vanaf 1348 tot een goed stuk van de 15^e eeuw het gebied teisterden. De laaglandboer was daar veel gevoeliger voor dan de mobiele Turkse veehouder. Het is opvallend om te zien dat juist het bergland bijna overal z'n oorspronkelijke bevolking behield. Een ander belangrijk nieuw vestigingsgebied voor Turkse kolonisten was Noord-Oost Bulgarije, het regenarme plateau van de Dobrudja en het daarbij aansluitende Deli Orman (het "Wilde Woud"). Hier stootte de Osmanen op verschillende resten van een veel oudere, vóór-Osmaans Turkse bevolking, die Orthodox Christelijk was. Die had zich daar vanaf de 7^e eeuw in drie golven gevestigd, de eerste twee golven kwamen vanuit de steppes van Zuid-Rusland en was bij aankomst nog heidens, de derde golf kwam in 1262/63 uit Klein-Azië en was tot ongeveer 1300 Moslim. Door politieke omstandigheden gedwongen bekeerde een deel zich tot het Orthodoxe Christendom en is bekend onder de naam Gagauz, van hun leider, die in 1262 gevluchte Seldjoekse deelsultan Izzeddin Kaykavuz. Een ander deel trok zich naar Klein-Azië terug en voegde zich kort daarop bij de Osmaanse veroveraars van Thracië. In de Dobrudja, doch vooral in het Deli Orman moeten grote groepen van de oude Turken zich tot de Islam van hun nieuwgekomen volksgenoten bekeerd

hebben. Ze zijn nog door hun merkwaardig vroeg-Turkse dialect duidelijk onderscheiden van de kolonisten uit Anatolië. Een ander deel van de Seldjoekse kolonisten van 1262 werd al in een vroeg stadium door de Byzantijnse keizer in Macedonië gevestigd. Ze zijn Christen geworden doch behielden tot in onze tijd hun Turkse taal bij en bedragen enige tienduizenden mensen.

Als gevolg van de Osmaanse veroveringen van de 15^e eeuw trokken veel Serven weg uit het zuiden van hun land en vestigden zich op toenmalig Hongaars gebied. In de vroege 16^e eeuw werd ook dit gebied Osmaans en bleven de Serven waar ze waren. Er was vóór de Osmaanse verovering in het middeleeuwse Servië een sterke pro-Turkse partij geweest. De Serven stonden in die tijd voor de keuze zich door de Hongaren het Katholicisme te laten opdringen, of als Turks vazal of onderdaan hun eigen taal en godsdienst te behouden. Men koos naar het bekende motto "liever Turks dan Paaps." In laat-middeleeuws Servië zien we de merkwaardige combinatie dat één broer Aartsbisschop van de Servische kerk was terwijl de andere, Mahmud Pasha Angelovits, als grootvizier het Osmaanse rijk diende. Deze combinatie was ook in de 16^e eeuw, toen het Osmaanse Rijk op z'n hoogtepunt stond, te zien. Makarije Sokollovits was Patriarch van het onder de Osmanen wederopgerichtte (1556) Servische Patriarchaat van Pets terwijl zijn broer de Turkse gouverneur-generaal van Osmaans Europa was. Tegelijkertijd zaten er in Bosnië en Budapest neven en andere verwanten uit de Sokollovits familie als Osmaanse stadhouder terwijl anderen, zoals bisschop Gavril, het Aartsbisdom Hercegovina bestuurden. De Moslimse Sokollo broeders bouwde overall grote moskeeën, scholen, baden en karavanserais, de Orthodox Christelijke broers en neven bouwde grote, met rijke fresco's versierde

kerken en kloosters. Van deze laatste categorie is tot vandaag nog veel overgebleven, van de vele werken der Moslim Sokollo's vrijwel niets. De 100 moskeeën die Belgrado eens gehad heeft zijn al veel eerder verdwenen. Daar bleef slechts één overeind.

Behalve kolonisatie van Turkssprekende Moslims vond in de loop der tijd ook een sterke islamisatie van de oorspronkelijke bevolking plaats. Beide factoren versterkten in hoge mate het gemengde karakter van de Balkanbevolking van de 15^e tot de 19^e eeuw. Behalve maatschappelijke motieven liggen achter deze bekeringen religieuze factoren. In veel gebieden waar de leer van de Arabische Profeet aangenomen werd, had men voorheen de geheimleer der Bogomilen aangehangen. Vooral in het Rhodope-gebergte in Zuid-Bulgarië, in Donau-Bulgarië en heel sterk in Bosnië speelde de latente afkeer tegen de Orthodoxe en de Katholieke kerk, met hun repressiepolitiek ten aanzien van de ketterse Bogomilen, een grote rol. In Albanië ging het merendeel der bevolking tot de Islam over, vooral onder invloed van de liberale Bektashi derwishorde, die een brug tussen de godsdiensten vormde. In Griekenland waren het vooral de vóór-Osmaanse Albanese kolonisten in de Peloponnesos en in Epirus, die de Islam aannamen. Zo is op de Balkan, voor een groot deel door Osmaanse inwerking, een volkerenmosaïek ontstaan waar alles en iedereen door elkaar woonde. Omdat de Osmaanse staat zich niet met de taal of de godsdienst en de kerkelijke instituties van hun niet-Moslim onderdanen bemoeide, leefde men gescheiden, doch in betrekkelijke harmonie samen. Architectonisch komt dit tot uitdrukking in b.v. Sarajevo, waar op een luttele oppervlakte van iets meer dan één hectare een grote moskee, een orthodoxe kerk, een katholieke kerk en een sefardisch-joodse synagoge broederlijk bijeen staan.

Tot diep in de 19^e eeuw was dit het normale patroon op de Balkan doch de meeste steden zijn daarna zo drastisch veranderd dat men geen indruk meer van de vroegere toestand waarnemen kan. Dit doen alleen nog oude foto's en beschrijvingen.

Een ander aspect dat de bevolkingssamenstelling aanzienlijk bonter maakte was de vestiging van massa's Joden uit Spanje die ná de val van Granada (1492) voor inquisitie en brandstapel de vlucht namen. Ze vonden een nieuw tehuis in het Osmaanse Rijk, waar Sultan Bayezid II hen uitnodigde, en overal waar ze aankwamen door vriendelijke "ontvangstcomités" opgevangen werden. Saloniki werd het grote aanlooppunt. De volkstellingsregisters uit de vroege 16^e eeuw laten zien hoe Joodse gemeenschappen zich vanuit deze stad overal over de Balkan verspreidde, op plaatsen waar ze voorheen nooit geweest waren. Ze werden kort daarop versterkt door grote groepen Duitse Joden en kleinere groepen uit Malta, Sicilië en Apulië, waar ze door de Johanniter ridders en door pauselijke decreten verdreven waren. De Joodse geschiedschrijving smelt nog vijf eeuwen na dato weg in nostalgie en dankbaarheid over de gastvrije opname in het rijk. De huidige uitstekende samenwerking van een Moslim land als de Republiek Turkije en de Joodse staat Israël hangt met deze feiten ten nauwste samen. In het Osmaanse Rijk werden groepen Joden graag ingezet om de handel in de vele nieuw gestichte steden te bevorderen. Samenvattend kunnen vaststellen dat de ethnisch-cultureel toch reeds zo verdeelde Balkan als gevolg van de Osmaanse veroveringen nog veel sterker in een lappendeken veranderd werd.

3. Instellingen

Het Osmaanse bestuur schafte de oude Balkan adel af of assimileerde ze in hun

eigen systeem. De 15^e eeuwse registers staan vol met namen van Christelijke edellieden die als ruiter, als leenman, in het Osmaanse leger dienden. Vroeger was de landheer niet alleen bezitter van zijn boeren (lijfeigenen) hij was tevens hun rechter. Een fatale combinatie die de boerenstand volledig rechteloos maakte. De Osmanen verklaarden bij de verovering alle land tot staatsbezit, dat ze als leen uitgaven aan Turkse ruiters (Sipahi) of aan de Christen gebleven delen van de oude Christelijke adel, meestal de middel- en lagere adel. De hoge adel was bij de verovering of gevlucht of geliquideerd. Die Sipahi's mochten geen recht spreken over hun boeren. Dat deed een netwerk van zeer goed betaalde (om corruptie te voorkomen) Kadi's, de rechters die de Islamitische wet toepasten. De Christenen en Joden stonden onder hun eigen geestelijke rechtbanken doch de in grote aantallen bewaarde protocollen van de gerechtshoven (Kadı sidjil) laten duidelijk zien dat de Christenen en Joden massaal van de Islamitische gerechtshoven gebruik maakten. Christenen zaten ook in tal van andere Osmaanse instellingen. In de bewaard gebleven soldijlijsten der vestingen en schansen overal langs de grens met het Christendom vinden we massa's Christelijke soldaten: Matei Madjar (=de Hongaar), Radoslav Sirp (de Serf), Ante Hirvat (= de Kroaat), Vangel Arnaut (= de Albaan), etc. Vaak diende Moslims onder Christelijke commandanten, doch ook Christenen onder Moslims en ook in de hoogte van de soldij hebben Christenen soms duidelijk meer als Moslims. De Osmaanse staat interesseerde zich voor betrouwbaarheid en loyaliteit zijner dienaren en hun bekwaamheid. Godsdienst of taal speelde geen rol. Hetzelfde vinden we in de bewaarde afrekeningen van de grote bouwwerken op de Balkan, die vanaf 1480 bewaard gebleven zijn. Dimitri of Kosta verdiende meer dan Ahmed of Mehmed omdat hij een betere vakarbeider

was, etc. Helaas is al dit cijfermateriaal, dat in een verpletterende massa in de Osmaanse archieven te Istanbul en Ankara bewaard gebleven is, alleen bij een handjevol historici bekend. Een van de weinige Balkangeleerden die er intensief kennis mee kon maken, de Bulgaar Nikolaj Todorov, hamert er sindsdien op dat de Osmanen geen vreemde bezettingsmacht waren doch dat het Rijk een "condominium" was waarin grote delen van de Christenbevolking participeerden. Ruim de helft van de Osmaanse krijgsmacht in de belangrijke grensprovincie Vidin aan de Donau bestond uit Christelijke Bulgaren, om het bij een voorbeeld uit velen te laten.

4. Stedenstichting, wegenbouw, industrie en mijnbouw.

De Osmaanse staat zag zijn taak vooral in verdediging van z'n gebied, de interne veiligheid en de uitbouw van de verkeersverbindingen. Een Ministerie van Cultuur, of van Welzijn en Maatschappelijk Werk was er niet. Het Islamitische onderwijs werd verzorgd door privé initiatieven, waarbij de sultan en z'n viziers voorgingen. Overal in het Rijk bouwden zij sociaal-religieuze complexen, een soort cultuurfort met een moskee, een college voor hoger onderwijs (medrese), een eethuis voor de armen, reizigers en studenten (imaret), lagere schooltjes (mektep) en warme baden (hamam), en bestemde de opbrengst van een deel van hun bezit (land, winkels, molens etc.) als stichtingsgoed voor het hele complex. De stichtingsbeheerders hadden aan de centrale regering te rapporteren en ook van deze jaarlijkse inkomsten- en afrekeningen (muhasebe) zijn een massa in de archieven bewaard gebleven. Kooplieden, professoren, kadi's en beambten uit de middenbouw volgde het voorbeeld van de groten. Iets voor het algemeen welzijn te stichten behoorde tot de maatschappelijke

verplichting. De samenleving verwachtte het eenvoudig, want zowel in de Islam als in het Christendom scheidt rijkdom ook sociale verplichtingen tegenover de medemens. Naast deze Islamitische instellingen zorgden de rijke Christenen en Joden voor hun eigen kerkelijke en sociale instellingen. Ook die hadden binnen het kader van de Osmaanse wetten een vaste plaats. De Joden in Saloniki, of in grote provinciale Joodse centra als Plevan of Nikopol, hadden hun eigen hoge scholen met zeer rijke bibliotheken. In Saloniki bestond zelfs een Joodse Academie der Dichtkunst. In het Orthodox-Christelijke bereik waren het vooral de kloosters die het onderwijs verzorgden. De grote Servische kloosters van Kosovo en Cetinje in Montenegro hadden al in de 16e eeuw drukpersen. In het Katholiek gebleven deel van Bosnië verzorgden de Franciskanerkloosters, vooral die van Fojnitsa, Sutjeska en Kresjevo, het onderwijs. In Fojnitsa wordt een edict van Sultan Mehmed de Veroveraar uit 1462 bewaard die de Franciskanen volledige geloofsvrijheid geeft en het bezit van hun landerijen verzekert. En de latere Sultans hebben dit steeds bevestigd. Een zelfde serie beschermings- en privilegeringsedicten is ook bekend uit het grote Rila Klooster in Bulgarije, waar de reeks met de deelsultan Musa uit 1412 begint, als ook op de Meteora-kloosters en de 20 kloosters van de Heilige Berg Athos, waar de serie Sultansedicten al met Murad I uit november 1386, waarbij de Sultan zijnerzijds een reeds door zijn vader Orhan (stierf 1361) gegeven vrijbrief teruggrijpt. Deze oudste Osmaanse documenten van de Athos waren in 1998 op de grote Athos-tentoonstelling te zien, toen Saloniki "Cultuurhoofdstad van Europa" was.

Behalve hun herbevolkingspolitiek stichtte de Osmanen op de Balkan velen tientallen nieuwe steden. Vaak gebeurde dit door de bouw van een

bouw van een sociaal-religieus en educatief complex zoals bovengenoemd, waarbij de staf van deze complexen, met hun vaste inkomsten, de eerste bewoners waren, weldra gevolgd door handelaren en handwerkslieden, die aangelokt werden door tal van privileges. Dupnitsa, Ihtiman, Karlovo, Pleven, Razgrad of Tatar Pazardzjik in Bulgarije zijn goede voorbeelden. Korça, Elbasan en Tirana, de belangrijkste steden van Albanië, zijn op gelijke wijze ontstaan. Almiros, Karditsa, Tripoli(tsa), Tymavos, Yenice Karasu, Yenice Vardar of Yenishehir in Griekenland zijn ook Osmaanse stichtingen. In het sterk onderontwikkelde Bosnië-Hercegovina zijn zeer veel steden gesticht. Alle huidige grootste steden van het land, Sarajevo, Banja Luka, Mostar en Tuzla, en een hele rij van kleinere, minder bekende plaatsen, zijn het directe resultaat van een bewuste urbanisatiepolitiek.

Bruggenbouw op de Balkan was een centrale activiteit van de Osmanen. Overal zijn schitterende oude stenen bruggen bewaard, vooral gebouwd in de 15^e en 16^e eeuw, maar ook later. Sommige van hen zijn het onderwerp voor roman, volkslied of film geworden, met als beroemdste de Brug over de Drina bij Vishegrad en de Brug van Mostar over de wilde Neretva, een stichting van Sultan Stileyman de Prachtliedende (1520-1566), als bekendste. Laatstgenoemde werd in 1993 door Kroatisch artillerievuur verwoest. Ze is nu, in samenwerking tussen de UNESCO en de Wereld Bank, in reconstructie.

De Osmanen droegen in grote mate bij tot de ontwikkeling der mijnbouw, tot de invoer van hoogwaardig kunsthandwerk, de invoer van het scheprad en aquaducten voor irrigatie en de invoer en de regie van de rijstbouw. Voor deze laatste zaken is een grote investering en technische know-how

nodig, dat op de middeleeuwse Balkan ontbrak.

5. Pax Ottomanica

Het belangrijkste van alles wat de Osmanen op de Balkan brachten is de uitzonderlijk lange periode van vrede en afwezigheid van interne onrust of vijandelijke invallen, de meer dan anderhalve eeuw durende Pax Ottomanica waarin stad en land machtig expandeerden en de kunst, zowel van de Moslims, als van de Christenonderdanen een hoge bloei doormaakten. Sinds de Pax Romana van de 2^e eeuw na Christus had de door oorlogen veel geplaagde Balkan zo'n lange vredesperiode niet meer gekend.

Toen tegen 1800 de interne orde en veiligheid sterk achteruit liep door de verslechterende economie, de westerse expansie en de Russische invasies, en de van buitenaf opruiende ideeën over Vrijheid, Gelijkheid en Broederschap op een voedingsbodem van ontevredenheid vielen, brak het lang in vrede samenleven uiteen en ontstonden overal separatistische bewegingen. Via interventie van de Christelijke machten, voorop Rusland, leidde dit uiteindelijk tot het uiteenvallen van het Rijk. In de Balkan stortte men zich met overtuiging op de nieuwe, uit het Westen afkomstige, ideologie van het nationalisme, waarin geen plaats meer was voor anderen. Daarnaast werd het eigen verleden buiten elke proportie geïdealiseerd. Omgekeerd werd de vroegere imperiale meester gedemoniseerd en verantwoordelijk gemaakt voor alle fouten in de eigen samenleving. Dit complex van irrationeel denken en exclusivistisch nationalisme werd via onderwijsprogramma's op school en predikingen in de kerken verankerend in de harten en hoofden, waarmee de basis werd gelegd voor de vreselijke ontsporingen in onze tijd. Het is ook de rede waarom de Balkanlanden, nu de kans er is, zo langzaam vooruit komen.

6. Samenvatting

Samenvattend kunnen we zeggen dat de basis van het eeuwenlange samenleven van zoveel talen, volken en culturen beruiste op: - Religieuze en wettelijke ongelijkheid der groepen bij tegelijkertijd de garantie van de uitoefening van de eigen godsdienst en behoud van taal en cultuur binnen een vast omschreven wettelijk kader.

- De des-interesse der osmaanse staat in de interne aangelegenheden der godsdienstige groeperingen.

- De concentratie van de staat op slechts een paar gebieden (defensie, rechtspraak, openbare orde).

- Een direct door de staat gefinancierde en gecontroleerde rechtspraak op basis van de Islamitische Wet (Sharia) die echter zeer pragmatische toegepast werd.

- De leidende functie van de staat in de persoon van de Sultan als partijloze scheidsrechter over alle bevolkingsgroepen.

De Sultan dus als een soort sterke, patriarchale familievrader die voor iedereen toegankelijk en aanspreekbaar was.

- Een conservatieve grondinstelling der mensen, die zich tevreden stelden met de maatschappelijke status waarin ze geboren waren.

Een model voor de oplossing der problemen in Zuid-Oost Europa en het Nabije Oosten kan dit recept niet zijn. We gaan het Osmaanse Rijk niet opnieuw oprichten. De wettige status en de verwachtingen van de huidige mens zijn daartoe te verschillend, zonder dat de wereld echter vrediger geworden is en het samenleven der volkeren harmonischer.

Het lange samenleven van volkeren en culturen in het Osmaanse Rijk is nooit ideaal geweest, zelfs niet ten tijde van de Pax Ottomanica. Het uiteenvallen van het Rijk en de stichting van tientallen onafhankelijke natiestaten heeft echter niets van de voorheen bestaande problemen

opgelost. Voor de Balkanvolken ná 1912 is het een onafgebroken keten van geweld en onderdrukking omdat men in een ethnisch-religieus mozaïek geen natiestaat kan maken zonder gigantisch te moeten hakken en 'zuiveren'. Voor een volk als de Palestijnen is de ondergang van het Rijk rondweg een catastrofe geworden. De Vrede van Versailles, waarbij de opdeling van het Rijk bezegeld werd, is terecht "The Peace to End all Peace" genoemd. Het is daardoor, door het niet aflatende Arabische-Israëlische conflict, de vreselijke Libanese burgeroorlog en ook de moorddadige oorlogen in ex-Joegoslavië, en de angst bij de buurlanden daarbij direct betrokken te raken, dat men nu, op de Balkan, in de Arabische gebieden en ook in het Westen, wat genuanceerder over het oude Turkse Rijk is gaan denken.

Machiel Kiel is universitair docent bij de opleiding Arabische, Nieuwperzische Talen en Culturen van de Universiteit Utrecht. Hij is de auteur van talrijke publicaties over Turkse bouwkunst, in het bijzonder op de Balkan.

Literatuur over de Osmaanse Balkan

- Cemal Kafadar, *Between two Worlds, The Construction of the Ottoman State*, Berkeley-London 1995.

- M.Kiel, "Das Türkische Thessalien, Etabliertes Geschichtsbild versus Osmanische Quellen. Ein Beitrag zur Entmythologisierung der Geschichte Griechenlands," *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist Klasse, Dritte Folge No 212*, Göttingen 1996.

- Noel Malcolm, *A Short History of Kosovo*, London 1998.

- Joseph Nehama, *Histoire des Israelites de Salonique, Thessaloniki (7 delen) 1935-1978*.

De (on)mogelijkheden van dialoog tussen Christenen en Moslims

Inleiding 26 april 1999: Mohamed Ajouaou

In deze studiedag staan een aantal vragen centraal. Hoe verhoudt de secularisatie zich tot de islam? Werkt de secularisatie in de islam door, en zo ja hoe? Hoe reageren moslims op de gesecculariseerde omgeving waar ze leven? Hoe gehecht zijn ze aan hun religie? Is er een verschil tussen de eerste generatie en hun nakomelingen die hier zijn gesocialiseerd? Wat betekent secularisatie voor de ontmoeting tussen christenen en moslims en voor de interreligieuze dialoog? Bevordert de secularisatie de ontmoeting en dialoog of belemmert ze deze juist? Zijn er andere factoren die daarbij een rol spelen? Wat of wie staan centraal in de interreligieuze dialoog: religies of mensen?

Voordat ik op de bovengenoemde vragen inga, wil ik ten eerste benadrukken dat we hier met zeer complexe onderwerpen te maken hebben. Begrippen die in eerste instantie duidelijk lijken, zijn in feite uiterst vaag. Dat geldt des te meer voor de verbanden tussen deze begrippen: secularisatie, gesecculariseerde geloofsbeleving, westerse denkpatronen, christendom en christenen, islam en moslims. Het antwoord op de vragen van deze studiedag ligt grotendeels in het zorgvuldig definiëren, operationaliseren en analyseren van deze begrippen. Dat lijkt mij niet haalbaar in deze halve dag. Ten tweede wil ik benadrukken dat sommige vragen empirisch van aard zijn. De interactie tussen moslimjongeren en secularisatie in een migratiecontext moet nog grondig onderzocht worden. De kennis

die we hierover hebben zijn meestal haastige uitspraken en conclusies van vooral journalisten en islamologen. Terwijl we nog minstens twee decennia nodig hebben (het uitsterven van de eerste generatie) om voldoende inzicht te krijgen in dat proces. Mijn uitspraken hierover zijn dus vooral hypothetisch en hoeven niet veralgemeeniseerd te worden.

Secularisatie

Secularisatie is de (godsdienst)sociologische noemer van de veranderingen die het christendom heeft ondergaan en nog steeds ondergaat in relatie tot en onder invloed van de westerse cultuur. De ontwikkelingen op dit gebied: wetenschap, ethiek, techniek, economie enz. hebben de godsdienst naar de marge van de samenleving geduwd. De Kerk kon niet voldoen aan de eisen van de nieuw ontstane maatschappelijke verhoudingen en verloor haar gezag. Christelijke dogma's konden geen weerstand bieden tegen de kracht van de nieuwe wetenschappelijke inzichten. Evenmin konden die dogma's een bevredigend antwoord geven op vragen naar aanleiding van nieuwe ontwikkelingen in de wetenschap. Op een aantal processen zoals het individualisme had de kerk geen greep, geen controle. Kortom de maatschappelijke werkelijkheid werd niet meer door de kerk en het christendom geconditioneerd. Sterker nog die maatschappelijke werkelijkheid ging deze conditioneren. Op tal van gebieden is het christendom inhoudelijk aangepast (ter

discussie stellen van dogma's, twijfel aan de authenticiteit van heilige teksten enz.), de kerken namen nieuwe standpunten in, tolereerden moderne normen en waarden enz. Verder kwam er een duidelijke scheiding tussen de politieke macht en het kerkelijk gezag. Het christendom werd uit het openbare leven (inclusief maatschappelijke instellingen en organisaties) verdreven, de individuele godsdienstigheid is verdwenen (atheïsme), verminderd of veranderd.

Geloofsbeleving christenen

Dat is in het kort hoe secularisatie in de sociologie wordt omschreven. Prof. Tennekes zal ingaan op de vraag hoe dit proces doorwerkt in geloofsbeleving van christenen. Het is in ieder geval duidelijk dat naast de terugloop in het aantal traditionele christenen, ook zij die trouw zijn gebleven aan hun kerk en geloof min of meer een seculiere houding hebben aangenomen. Dat zie je hun aan hun taalgebruik, gewoonte, religieuze uitingen enz.

Met andere woorden, secularisatie wordt door de christenen niet meer als bedreiging ervaren. Men aanvaardt secularisatie als een gegeven, heeft er vrede mee en probeert de nieuwe mogelijkheden van een seculiere wereld op te pakken. Dit is althans mijn persoonlijke indruk.

Secularisatie in de islam

In de islamitische wereld is secularisatie nauwelijks een zaak van empirisch onderzoek. Wel wordt er veel over secularisatie gesproken. Men is niet zozeer bezig na te gaan in hoeverre een islamitische gemeenschap gesecculariseerd is maar men vraagt zich meer af of deze gewenst is of niet, en of de islam überhaupt aan secularisatie onderhevig is. Dergelijke discussies waaraan veel westerlingen hebben meegedaan, zijn eind vorige eeuw met de koloniale confrontatie begonnen en

vinden nu nog in alle hevigheid plaats. Moslim reformatoren, theologen, wetenschappers, intellectuelen, juristen, zijn de confrontatie aangegaan met overgewaaide secularisatietheorieën. Dat heeft geleid tot zeer waardevolle werken die onmisbaar zijn voor een goed begrip van de interactie tussen islam en secularisatie. Er vond een kritisch herlezing plaats van de islam, zowel in theologische als in historische zin en begrippen werden scherper gedefinieerd.

Reactie van moslims op de invloed van secularisatie

Uit die discussie kunnen we samenvattend drie antwoorden afleiden over de verhouding tussen islam en secularisatie: Het eerste antwoord luidt: de islam heeft secularisatie niet nodig omdat er in de islam geen duidelijke hiërarchische structuren zijn die men uit elkaar kan halen. Wel zijn er godsdienstige figuren met gezag zoals theologen, juristen en geestelijken maar deze beschikken niet over de autoritaire bevoegdheid. Ze zijn geïntegreerd in de samenleving en vormen geen apart eilandje. Er is nog een ander voorbeeld dat laat zien dat 'westerse' secularisatie voor de islam overbodig is. Shari'a ofwel het islamitische recht is in feite mensenwerk. De shari'a geeft slechts de richtlijnen die in de kern overeenkomen met universele ethische principes en die toepassingsruimte laten voor specifieke omstandigheden van de moslims. Volgens deze redenering is de islam een gesecculariseerde godsdienst en het ligt aan andere factoren dat moslims hun referentiekader, rationaliteit, vrijheidsidealën, democratische en seculiere waarden in het verleden of soms ook buiten de islam zoeken.

Het tweede antwoord luidt: islam en secularisatie staan vijandig ten opzichte van elkaar. Hier kunnen we twee polen onderscheiden: de orthodoxen die vinden

dat alle seculiere tendensen in welk domein dan ook onaanvaardbaar zijn in een islamitische context en de zogenaamde modernisten, gnostici of atheïsten die vinden dat de islam plaats moet maken voor een volstrekt gesecculariseerde samenleving naar analogie van westerse samenlevingen.

Het derde antwoord is: islam en secularisatie kunnen vrede met elkaar hebben en naast elkaar bestaan. Volgens dit standpunt heeft de islam meer gemeenschappelijk met secularisatie dan met andere godsdiensten inclusief het christendom. Ruimtelijk of historisch gezien zien we dat godsdienstbeleving van moslims het meest tot zijn recht komt in een gesecculariseerde omgeving en dat secularisatie op zich de islam of andere godsdiensten niet afwijst maar hen andere relationele kaders oplegt. Ook op dogmatisch vlak als ik het even zo mag noemen, zijn er veel overeenkomsten tussen islam en secularisatie. De islam heeft consequent alle vormen van mythisch denken afgekeurd. Zijn dogma's zijn in de kern zeer rationeel en heilige teksten roepen herhaaldelijk op tot het gebruik van de rede als maatstaf der dingen. Dat er soms toch mythische denkbeelden en irrationele wereldbeelden bij moslims aanwezig zijn ligt niet aan de dogmatische, maar aan de historische islam. Dat is de grote verwarring, althans volgens degenen die achter dit standpunt staan.

Conclusies

Wat betekent dat allemaal voor de moslims en voor de interreligieuze dialoog in Nederland. Ik denk dat de antwoorden genoemd in de vorige paragraaf ook hier van toepassing kunnen zijn. De eerste generatie waaronder gastarbeiders als ook veel jongeren die geen banden hebben in Nederland, ervaren secularisatie als bedreigend en worden conservatiever in

geloofsopvattingen, attitudes, beeldvorming en in de omgang met de omgeving.

Voor wat betreft de tweede generatie zijn de houdingen tegenover secularisatie meer divers te noemen. Sommigen zoeken in de islam een legitimatie van veel seculiere denkpatronen die men zich bewust of onbewust eigen heeft gemaakt. Anderen zullen net andersom redeneren. Ze zullen hun godsdienstigheid in al haar verschillende vormen toetsen aan de kaders en de mogelijkheden die de secularisatie beschikbaar heeft gesteld. Tegelijkertijd staat vast dat de omarming van de secularisatie door moslims de dogmatische islam op geen enkele manier zal aantasten. De secularisatie binnen de islam zal, voorzover dit op een natuurlijke manier verloopt, een andere ontwikkeling doormaken dan binnen het christendom.

Een en ander heeft ook gevolgen voor de interreligieuze dialoog. Er heeft zich, althans wat de moslims betreft, een nieuwe krachtige gesprekspartner aangediend, namelijk de secularisatie.



Daarmee wordt de dialoog gevoerd. Veel vaker dan het lijkt. De groeiende generatie moslims is minder geïnteresseerd in hoe christenen met hun dogma's omgaan en beleven. Ze zien ook geen aanleiding om daarop diep in te gaan gezien het feit dat er nu een concurrent-gesprekspartner om de

hoek is komen kijken. Evenmin zien ze aanleiding om de islamitische dogma's onderwerp van discussie te maken. Wel zijn ze geïnteresseerd in hoe anderen, christen of niet-christenen omgaan met de secularisatie (niet als vijand maar als uitdaging) en willen ook hun ervaringen hierover met hen uitwisselen.

Dat maakt het nogmaals voor de interreligieuze dialoog in zijn klassieke vorm lastig. Modernisering lijkt noodzakelijk. Het moet inspelen op de nieuwe klimaat waarin de dialoog zich afspeelt. Niet de dogma's moeten het onderwerp van discussie zijn maar hoe men van daaruit de omgeving ervaart. Christenen en moslims zullen vaker expliciet met de derde gesprekspartner (de secularisatie) aan de tafel moeten gaan zitten. Christenen moeten rekening houden met andere factoren dan de godsdienst die de dialoog kunnen beïnvloeden (migratie, sociale positie enz). En de dialoog moet bovendien functioneel zijn, een middel en geen doel op zich. De secularisatie schept naar mijn mening meer mogelijkheden voor dialoog en ontmoeting maar zij stelt ook andere eisen.

Personalia

M. Ajouaou 30 jaar, woonachtig in Nederland sinds zomer 1991, studeerde filosofie aan de Universiteit van Fes tussen 1988 en 1991 en theologie aan de Universiteit van Amsterdam (correctie) tussen 1992 en 1996, gevolgd door een postdoctorale lerarenopleiding Cultuurgeschiedenis van het Christendom aan de Universiteit van Utrecht. Tijdens Zijn studie heeft hij in het welzijnswerk gewerkt als sociaal juridisch hulpverlener en jongerenwerker. Vervolgens was hij docent levensbeschouwelijke vorming in het voortgezet onderwijs. Momenteel is hij werkzaam bij de provinciale steunfunctie Prisma (N-Brabant).

In de Osmaanse Herberg

Naqshbandi centrum voor Europa

*La ilaha illa 'llah
Muhammadan Rasulu 'llah.*

*Er is geen god dan God
en Mohammed is Zijn Profeet*

Met een hernieuwde belijdenis van het geloof is de grote *Dhikr* begonnen. Tweehonderd mensen zijn gekomen om gemeenschappelijk God te gedenken en zich zo nieuwe energie en inspiratie te verwerven. Mannen en vrouwen zitten in de grote zaal in afzonderlijke kringen op de grond, de mannen getooid met kleurige tulbanden, de vrouwen (veelal) met witte hoofddoeken. Sheikh Hassan leidt het gemeenschappelijk reciteren. *Istighfar*: vergiffenis vragen wij allen van God en berouwvol wenden wij ons tot Hem, onze Gids, onze Hulp, de Vrijgevinge die ons verhoort. *Rabita*: ons hart richten wij op dat van onze Meester, de Grandsheikh, opdat hij het licht van God weerkaatse naar ons innerlijk. O God, zegene Mohammed en de Zijnen en alle Sheikhs van onze verheven Naqshbandi orde. Er is geen god dan God, de Allerhoogste, de Allergrootste. Hem willen wij nu gedenken. *La ilaha illa 'llah. La ilaha illa 'llah. La ilaha illa 'llah.* Fluit en trom ondersteunen de menselijke stem. Twee derwischen in lang wit gewaad dansen in het midden van de kring. *Allah. Allah. Allah. Allah.* Ieder geeft uiting aan zijn liefde voor God. Het tempo versnelt. De derwischen wervelen voor onze ogen. *Allah Hu, Allah Haqq. Allah Hu, Allah Haqq. Allah Hu, Allah Hayy. Allah Hu, Allah Hayy. Allah Hayy, Ya Qayyum.* Geleidelijk passeren zo de negennegentig schone namen, de eigenschappen, van God. *Muhammadini s-salawat. Muhammadini s-salawat. Muhammadini s-salawat.* Mohammed, onze Meester, gezegend zij

Hij. Gezegend de Zijnen en allen die Hem volgden, met name ook de vormgevers van onze orde in lang vervlogen tijd, Ghudjdawani en Naqshband, en de huidige Grandsheikh. Leer ons te leven naar Uw voorbeeld, zoals God van ons verlangt. Dans en muziek vallen stil. Sheikh Hassan vermaant de aanwezigen. Hij waarschuwt voor technologie en commercie, die onze wereld bederven met hormonen, plastic en beton. Verwonder je over de Schepping. Dank God voor alles wat Hij je gegeven heeft. Klaag niet, zolang anderen minder hebben dan jij. Verricht geen nutteloos werk, verspil geen liefde en energie aan wat je niet nader brengt tot God. Help je medemens, maak je bemind. Denk aan je Sheikh, de leermeester die je verder wijst op de Weg. En bij alles, gedenk God. *Dhikr*, het gedenken van God, is het hart van de Islam. "Allah, breng ons van het duister naar het Licht".

Ontmoetingscentrum in de Eifel

Sheikh Nazim al-Haqqani is de op Cyprus wonende Meester, de Grandsheikh, van duizenden leerlingen, soefi's van de orde der Naqshbandi, in vele landen van Oost en West. In Begrip heeft U al eerder over hem gelezen (Sept.'97, p.171; Mei'98, p.132; Sept.'98, p.183). Zijn chalifa (plaatsvervanger) voor Europa is sheikh Hassan Dyck, een autochtone Duitser, nazaat van Nederlandse mennonitische migranten.



Sheikh Hassan Dyck

Hij leidt het ontmoetingscentrum, de Osmanische Herberge, in het dorpje Sötenich in de Eifel. Lezingen, dansuitvoeringen, boogschietwedstrijden, vrouwenbijeenkomsten, gezinsvacancies, vlooiemarkten - van alles wordt er georganiseerd en ook niet-moslims zijn er van harte welkom. Elke Vrijdagavond komen er tientallen volgelingen samen uit de omgeving, met name uit Keulen en het Roergebied, voor een *dhikr*. De eerste Zaterdag van de maand echter treffen honderden deelnemers uit verschillende landen elkaar voor een grote *Dhikr* zoals ik hiervoor heb getracht te beschrijven. Autochtone Duitsers vormen de meerderheid, maar ik sprak er ook Iraniërs, Surinaamse Nederlanders en een Engelse Brusselaar. De voertalen zijn er Engels en Duits. Als christen werd ik opgenomen in de kring. Sheikh Hassan zelf en zijn plaatsvervanger, sheikh Abdul Hafiz, boden mij ruim gelegenheid voor gesprek.

Iets meer over Naqshbandi's

Dhikr, het gedenken van God, in stilte in het hart en *sohba*, saamhorigheid, zijn kenmerken van de orde der Naqshbandi. In de Osmaanse Herberg verricht men evenwel de *dhikr* met luide stem, omdat dit de vele nieuwelingen die steeds weer verschijnen vertrouwd maakt met teksten en namen en hen de sfeer van saamhorigheid beter doet ervaren. Ondersteunende muziek en dans, ontleend aan verwante soefi-orden, hebben daarbij de goedkeuring van sheikh Nazim, hoewel zij eigenlijk de Naqshbandi vreemd zijn.

Dhikr en *sohba* zijn de vertrekpunten in het leven van de Naqshbandi, voor wie verder geldt dat pas als je niets meer hebt en niets meer bent, je werkelijk vrij bent om God te dienen. Het doet mij in zekere zin denken aan de franciscaanse spiritualiteit van gebed, nederigheid, eenvoud en armoede. Ik was dus niet verbaasd te horen dat tussen

Naqshbandi's en Franciscanen contacten bestaan. Maar Naqshbandi's hebben géén kloosters; zij leven en werken in de wereld, zijn getrouwd en hebben kinderen, "zoals Allah dat wil".

Nederigheid, het besef deel te zijn van de Schepping, maakt ook de Naqshbandi's tot "groenen". De keuze voor een ontmoetingscentrum waar je de rust en de schoonheid van de natuur ondergaat, was weloverwogen. Nederigheid in de omgang met medemensen betekent hulpvaardigheid en tolerantie. Beide heb ik bij mijn bezoek van menigeen ervaren. Vermeldenswaard is dat sheikh Hassan bij de gemeenschappelijke maaltijd in de tuin zelf de soep en het brood uitdeelde. Pikant was de suggestie van een landgenoot, bij het einde van de *dhikr* aan mij gedaan, om de *shahada*, de islamitische geloofsbelijdenis, te zeggen. Hij respecteerde echter volledig mijn antwoord, dat ik Mohammed weliswaar zie als één der profeten maar dat voor ons christenen toch Jezus de eerste plaats inneemt.

Eenvoud betreft niet alleen het gedrag van ieder persoonlijk, maar houdt ook een voorkeur in voor kleinschalige organisaties, zelfstandige bedrijven of bedrijfssonderdelen, waarvoor de mensen zelf verantwoordelijkheid dragen. Zelfstandigheid is beter dan loondienst. Vrijwillige samenwerking is beter dan de vorming van een grote eenheid, waarin de eigen verantwoordelijkheid vervaagt. Werk in de landbouw is verkieslijk boven het ambacht en dit weer boven de handel, aldus heeft de Profet, volgens een overlevering, gezegd.

Bij armoede denkt de Naqshbandi niet zozeer aan bezitloosheid als wel aan het niet gehecht zijn aan bezit. Het is de aanwending van je bezit die nuttig moet zijn, je nader moet brengen tot God. Wend je macht niet aan om door te drukken, maar sticht werkelijke vrede. Gebruik je geld om

je te voorzien van het echt noodzakelijke en geef mild aan behoeftigen. Vermijd kennis, zoals die van kernwapens, die je niet verder helpt op de weg naar God.

Slot

Het waren enerverende en leerrijke dagen in een mooie omgeving en temidden van vriendelijke geïnspireerde mensen. Ik heb contacten gelegd die ik hoop te continueren. Mogen moslims en christenen elkaar vinden in hun werken aan een betere en vreedzame samenleving in het nieuwe millennium.

Jan Landheer

Upstream, Tegen de stroom in.

Dat was de titel van de eerste interreligieuze zomerschool voor vrouwen uit heel Europa die van 8 t/m 13 augustus plaatsvond op Kerk en Wereld in Driebergen. Namens Cura Migratorum nam ik eraan deel, evenals bestuurslid Gerda Schepers en Iris Henriquez van de Engelsprekende parochie in Amsterdam. Kerk en Wereld nam daarmee het estafettestokje over van Akademie Mulheim in Duitsland, die drie jaar achtereen zomerscholen organiseerde over spiritualiteit, sexualiteit en wijsheid van vrouwen in de wereldgodsdiensten. Een belangrijk uitgangspunt was dat van begin af aan vrouwen uit de vijf grote religies het geheel droegen. Dat lukte voor de voorbereidingsgroep en de inleidingen, maar slechts ten dele voor de deelnemers. De meerderheid van de 40 deelnemers waren christen - katholiek, protestant en orthodox - er waren enkele joodse, boedhistische, en (Surinaams)Hindoestanen vrouwen. Vanuit de migrantenkerken en parochies nam een aantal zwarte vrouwen deel. Helaas was er geen enkele moslimvrouw. Een kwart van de deelnemers kwam uit Oosteuropese landen.

Elke dag stond in het teken van een andere godsdienst. Uit tijdgebrek was er geen aparte dag over het christendom gepland. Helaas bleef daardoor de diversiteit binnen deze godsdienst onderbelicht.

De ochtenden waren ingeruimd voor inleidingen. De hoogleraren Judith Frisman en Ria van Kloppenburg uit Utrecht, universitaire docente Karima Intiaz uit Birmingham (GB) en wetenschapster Aditya Visakha uit Den Haag gaven uitstekende lezingen, die aanleiding gaven tot levendige discussies.

Mijn conclusie: alle godsdiensten staan ten diepste ambivalent tegenover vrouwen, zowel in hun heilige teksten als in leer en praktijk. Alle 'stichters' stonden meer of minder diepgaande veranderingen tussen de sexenverhoudingen voor, ten gunste van vrouwen. Maar hun volgelingen moeten die nog steeds waarmaken...

Wat maakt interreligieuze ontmoetingen tussen vrouwen zo bijzonder? Altijd wordt geprobeerd hoofd en hart, lichaam en ziel, individu en gemeenschap op elkaar te betrekken. De dag begon met een meditatie uit de betreffende godsdienst. Op twee tafels lagen de hele week door de vrouwen meegebrachte religieuze voorwerpen. Een wandbord met een afbeelding van een kerk uit Minsk lag naast een kompas richting Mekka. Twee sjabbatkandelaars flankerden beeldjes van de Boeddha en Shiva en verschillende kruisbeelden, een rituele Surinaamse waterkom stond naast een orthodoxe ikoon van de Moeder Gods. Ook de maaltijden waren geïnspireerd op cultuur en regelgeving van de betreffende godsdienst.

De avonden waren gewijd aan de cultuur. Met de joodse vrouwen hebben we heerlijk gezongen en gedanst. Zeer onder de indruk waren we van een jonge Hindostaanse vrouw, net uit India teruggekeerd van een driejarige opleiding tot tempeldanseres, die ons met dans en woord inwijdde in haar traditie.

Vrouwen zoeken in deze ontmoetingen de overeenkomsten. Die liggen in een gedeelde strijd voor een gelijkwaardige positie in hun godsdienst, in de herkenning tegen de stroom in te (moeten) gaan. Maar tegelijk staan ze met hart en ziel in hun traditie, en ontlenu er kracht en inspiratie aan voor het leven van alledag. En dat leven is uiteindelijk voor vrouwen belangrijker dan de leer. Dat wil niet zeggen dat alles pais en vree was. Sommige Oost-Europese orthodoxe vrouwen zagen geen 'vrouwenvraagstuk'; anderen trouwens wel! In mijn gespreksgroep kwamen er frustratie, kritiek en vragen los naar aanleiding van concrete ervaringen met moslims. Het was daarom des te spijtiger dat er geen moslima's aanwezig waren. Of waren ze bang voor de zoveelste keer in de verdediging te moeten? De islam fungeert voor christelijke vrouwen blijkbaar als een spiegel. Kijken we er wel genoeg in?

Het samen bidden tijdens de slotviering, ieder in haar eigen taal en traditie, was ontroerend. Een vondst vond ik het aaneenknoopen van sjaals tot een kleurig lint waarmee we een zang- en loopmeditatie deden. Om vervolgens dat lint vanaf de tafel met religieuze voorwerpen dwars door de zaal heen op de grond te leggen naar buiten toe, de wereld in. Er zijn afspraken gemaakt, en netwerken verstevigd en vooral: ons verlangen is gesterkt naar een wereld waar vrouwen willen wonen.

Dorry de Beijer

De islam en het ene Europa: confrontatie of samenwerking?

Leutherheider Forum 1999, gehouden te Nettetel, 13-16 mei 1999.

De Adalbert-Krefeld Stichting is opgericht in 1989 ten tijde van de val van de Berlijnse

muur. De oprichter, Senator Paul Kleinewefers, wil met deze stichting een bijdrage leveren aan de integratie van Oost- en West-Europa, los van economische of politieke belangen. Eén van de activiteiten van de stichting is de organisatie van het jaarlijkse 'Leutherheider Forum' in het Eva Kleinewefers Haus te Nettetal. Gasten uit Oost- en West-Europa ontmoeten elkaar in een persoonlijke sfeer en een rustige omgeving. In 1999 bespraken genodigden het thema "Europa en de Islam: confrontatie of samenwerking?" De voorzitter van dit forum was Hans Henrix, directeur van de bisschoppelijke theologische academies in Aken. Hij leidde drie dagen van lezingen en discussies voor een zaal met een dertigtal genodigden, moslims en christenen uit Oost- en West-Europa.

Midden in Europa woedt oorlog. Daarom moet de vraag gesteld worden: hoe heeft het zover kunnen komen? Is de Balkan speelbal van de wereldmachten? Botst hier de Westerse cultuur, afkerig als zij is van alles dat 'anders of vreemd' is, op de grenzen van de andere grote wereldculturen? Kunnen christenen en moslims in Europa het vijanddenken samen overwinnen? Hoe kan het Westen haar solidariteit betonen met de Balkan? Deze vragen zetten de toon voor een uiterst emotionele conferentie: over trauma's en idealen, cultuurkritiek en onderlinge solidariteit. Er is nog veel te overwinnen voordat Europa één continent is en een veilig thuis voor vele volkeren. De conferentie begon vanuit een historisch perspectief, om vervolgens uit te komen bij de verhouding tussen ethiek en politiek. Wat is de rol van religies in het toekomstige Europa?

De situatie in Bosnië

De conferentie zette in met de situatie in Bosnië. Bisschop Franjo Komarica uit Banja Luka besprak de geschiedenis van

zijn land Bosnië: een voorbeeld van vreedzaam en gelukkig samenleven, maar evenzeer van ernstige etnische conflicten. Hij onderscheidde vier belangrijke religieuze en culturele gemeenschappen in zijn land: rooms-katholieke en orthodoxe christenen, moslims en sefardische joden. Het is de geschiedenis van een land dat beurtelings in handen viel van grote wereldmachten. De Osmaanse Turken namen het land in en bevoorrechtten bekeerlingen tot de islam. Zij beloonden hen met betere maatschappelijke posities en vrijstelling van belastingen. Deze moslims van de Balkan wendden zich gaandeweg af van westerse invloeden en richtten zich op de Osmaanse cultuur. Onder hen zijn ook de nazaten van de Janitsaren: jonge jongens van de Balkan die uit hun families weggehaald werden om ingelijfd te worden in het Osmaanse leger.

Na de Turks-Oostenrijkse oorlogen van 1875 volgde een periode van Oostenrijkse overheersing. In deze tijd was het de rooms-katholieke kerk die bescherming genoot. De hiërarchie werd in ere hersteld. Bosnië ontwikkelde zich als een land met drie volkeren: drie nationaliteiten die naast maar niet met elkaar samen leefden. Na de ondergang van de Habsburgse dynastie begon een periode van Servisch-orthodoxe heerschappij. Toen genoot alleen de staatskerk officiële erkenning. Moslims en katholieken moesten vechten voor hun rechten.

In de tweede wereldoorlog vocht ieder van deze volken voor het eigen belang. Alle pijn en onderdrukking van de afgelopen eeuwen kwamen boven. En in het daaropvolgende tijdperk van het communisme werden alle godsdiensten door het regime terzijde geschoven. In het groot Servisch ideaal ziet Komarica de hand van het extreem nationalisme dat gebruik maakt van de godsdienst om de eigen macht te vestigen. Volkeren zijn inmiddels verdreven en ruim duizend

sacrale gebouwen van de katholieke kerk zijn beschadigd of vernietigd. De religieuze leiders, ook van de Servisch-orthodoxe kerk, hebben zich duidelijk uitgesproken tegen de oorlog zowel vóór, tijdens als na de gewelddadigheden. Zij spraken hun spijt uit voor allen die door deze oorlog hun geliefden verloren hebben. Zij veroordeelden de oorlog en beloofden elkaar om zich samen in te zetten voor de wederopbouw van het land. Wat overblijft is veel menselijk leed. De godsdienst heeft zich laten misbruiken. Bisschop Komarica pleit ervoor dat de integere "echte" gelovigen elkaar opzoeken en zich inzetten voor vergeving en verzoening: "We moeten onschuldige mensen bevrijden uit deze duivelskring. Vrede vraagt wederzijds respect." Aan het Westen vraagt de bisschop meer dan woorden - Bosnië heeft steun nodig voor wederopbouw.

Wederopbouw en solidariteit

De lezing van Bisschop Komarica riep veel reacties op, andere oorlogstrauma's uit bijv. Algerije en Irak, de oproep van moslims van de Balkan om systematisch en wetenschappelijk te onderzoeken hoe verzoening tussen volkeren bewerkstelligd kan worden. Topic, priester uit de "Turkse Tuin" Sarajevo vertelde over het oorlogsgeweld in zijn stad. Er zijn twaalf duizend doden gevallen waarvan 80% onder burgers. Voor hem is spreken over verzoening op dit moment "irrealistisch" - een stap te ver voor de verscheurde bevolking. Samen leven kan, elkaar vergeven (nog) niet. Het is nodig om geduld te oefenen. In Sarajevo is een Interreligieuze Raad opgericht. Er verschijnt een tijdschrift t.b.v. interreligieuze dialoog. De vraag die na de oorlog overblijft is welke middelen geoorloofd zijn om mensen te overtuigen: tolerantie is geen luxe maar noodzaak. Als

mensen alles afwijzen wat anders is dan zichzelf, creëren zij zelf de gevreesde 'clash of civilisations.' Een significant verschil: Sarajevo heeft de kathedraal gerenoveerd, in Banja Luka is de moskee opgeblazen... Uit de zaal klinkt de waarschuwing dat er op de Balkan twee typen christendom naast elkaar voorkomen: een modern geloof sterk beïnvloed door het verlichtingsdenken en de traditionele wijze van geloven. Topic roept het Westen op om niet te snel de traditionele orthodoxe kerken "na te praten".

Koppe, bisschop van de Duitse Evangelische Kirche, gaf een voorbeeld hoe kerkleiders op dit moment proberen tot wederopbouw te komen. Al vóór de oorlog hebben zij zich duidelijk uitgesproken tegen geweld op godsdienstige gronden. En ook nu zijn er weer pogingen om kerkleiders rond de tafel te krijgen om tot een gezamenlijk standpunt te komen. Vanuit de zaal klinkt de suggestie om de betrokkenen uit deze gebieden een kans te geven met elkaar van gedachten te wisselen: een Leutenheider Forum in Banja Luka of Sarajevo?

Een historisch perspectief

Johannes Lähnemann gaf een historisch overzicht van het streven naar interreligieuze dialoog in Europa. Hij citeerde de bekende uitspraak van Hans Küng "geen vrede tussen de volkeren zonder dialoog tussen de godsdiensten" en verstoutte zich deze zin om te draaien: zonder vrede geen dialoog! De zaal pleitte voor meer positieve tolerantie, het leren accepteren van verscheidenheid. Moslimtheoloog Conti besprak de interreligieuze dialoog vanuit een islamitisch perspectief. Voor hem ligt de eenheid Gods aan de basis van alle religie. Tawhid is fundament van alle eenheid, ook van mensen als beeldragers van God, en dus ook van de gemeenschap. Islam erkent alle opeenvolgende openbaringen. Iedere

godsdienst heeft een eigen aard en tijd, maar het kader van waaruit openbaringen neergezonden worden is gemeenschappelijk. Het is de islam die de openbaring afsluit, omdat deze godsdienst de mensheid met grote duidelijkheid voor de waarheid stelt.

Het is dus niet verwonderlijk dat er sprake is van convergentie tussen inzichten uit het islamitische Oosten en het christelijke Westen. Deze religies gaan immers uit van een gezamenlijke metafysische oriëntatie van het leven van de mens op God en mensen op de eeuwigheid.

Uit de reacties kwam het beeld naar voren van godsdiensten als talen. Er zijn verschillende talen en het vergt inspanning om elkanders taal te leren verstaan - tenzij we beschikken over goede tolken. In dialoog maken we deze vertaalslag met elkaar: hoe beter de tolk, hoe meer communicatie.

Oost tegenover West

Udo Steinbach, politicoloog-islamoloog, gaf zijn politieke evaluatie van postkoloniale ontwikkelingen in de Arabische wereld. Hij stelde dat Arabische staten a.h.w. hun ziel aan het Westen verkocht hebben toen zij probeerden religie en politiek te scheiden. Dat was weinig anders dan het na-apen van westerse samenlevingsmodellen. Voor de islam zijn religie en politiek immers onafscheidelijk: twee zijden van dezelfde medaille. Steinbach stelde dat de Iranese revolutie vanuit dit perspectief in feite een historische noodzaak was en het islamisme een anti-westerse beweging: als de islam weer normatief is voor het maatschappelijk leven verleent het de Arabische wereld een eigen kwaliteit tegenover de hegemonie van het westen. Voor Steinbach ligt de grootste uitdaging voor deze islamitische staten in de vraag of zij voor hun burgers democratie en mensenrechten kunnen waarborgen.

Het westen staat daarentegen voor die andere vraag: heeft zij wel zich ooit haar houding bepaald tegenover die grote 'andere' wereld, tegenover de islam, tegenover de Arabische wereld? De these van Steinbach werd scherp aangevallen door moslims in de zaal. Zij wezen op het gevaar om oneigenlijke tegenstellingen te creëren tussen twee werelden die historisch en cultureel gezien juist zo nauw met elkaar verweven zijn: "Kant en Shakespeare zijn zonen van de Arabische wereld..."

Prof. Hartman vervolgde met een referaat over de geschiedenis van het Westen tegenover het Oosten: van romantisering (Napoleon trekt Egypte binnen) naar verduiveling (de islamitische wereld een militaire dreiging voor Europa). In onze tijd overheerst angst voor de islam en voor een toekomstige 'culture clash'.

Voor de aanwezigen is duidelijk dat de dominante westerse wereld voor de uitdaging staat om andersheid toe te laten tot het eigen wereldbeeld. De grote culturen staan in een plurale wereld voor de opdracht om verscheidenheid te (leren) accepteren.

Politiek en ethiek

Tzvi Marx, joods rabbijn, sprak vanuit de stelling dat ethiek nooit kan werken zonder macht. Zonder macht kun je niet aan een samenleving bouwen, laat staan de veiligheid van burgers waarborgen. De politiek heeft tot taak om machthebbers ervan te weerhouden misbruik te maken van hun positie ten koste van de zwakkeren in een samenleving. Het is zoeken naar de balans in de uitoefening van de macht. Daarvoor zijn respect en argwaan onontbeerlijk: "maak iemand heerser en bescherm je tegen hem." Religieuze tradities herinneren ons eraan dat het redden van één mensenleven gelijk staat met het redden van de hele mensheid. Kosovo kan overal gebeuren... De

geschiedenis heeft in medemenselijk opzicht weinig goeds gebracht en heeft uiteindelijk geleid tot de scheiding van kerk en staat. Het christendom heeft een periode gekend van onderdrukking, werd na de Constantijnse omslag machtsfactor en verloor na de Franse revolutie langzaam maar zeker deze machtspositie. In onze tijd is de rol van religie die van de gesprekspartner van de overheid. Religie brengt het transcendente in het publieke debat in, pleit voor medemenselijkheid. Ethiek houdt niet op waar politiek begint! Balic reageerde met de opmerking dat ook de islamitische traditie een periode gekend heeft van vervolgingen en pas daarna aan de macht gekomen is. Het 'din wa dawla' werd immers pas uitgewerkt onder de dynastie van de Abassieden, mede onder invloed van het Perzische denken. De Koran geeft geen richtlijnen over de inrichting van de staat, maar wel over het familierecht, de handel of sociale verhoudingen.

Tijdens de discussie kwam het beeld op van religie en politiek als "profeet" tegenover "koning" - maar wel met enkele kanttekeningen. Profeten vormen het kritisch tegenover van de staat, maar moeten aangewezen blijven op louter overtuigingskracht. Het is de taak van de staat om deze criticasters te beschermen. Uit de islamitische traditie komt de overlevering: 'lof aan de heerser die zit in de voorportalen van de geleerden.' Tenslotte: kritische loyaliteit vereist wel competentie...

Pluraliteit en rechten van minderheden

De gezant van de prins Al-Hassan van Jordanië pleitte tot slot voor een concrete dialoog, d.w.z. een dialoog gericht op de werkelijkheid. Voor alle godsdiensten geldt het criterium: werkt het levensopbouwend of levensvernietigend? In plurale samenlevingen zijn gelovigen in feite gedwongen met elkaar samen te werken: de

ander ontmoeten en God in anderen ontmoeten. Zo kunnen we hen toelaten in het eigen wereldbeeld, met liefde, eerlijkheid en respect.

Aartsbisschop Fitzgerald herinnerde aan het gezamenlijke uitgangspunt van alle Dienst aan God. De katholieke catechismus begint niet voor niets met een eenvoudige vraag: wie heeft jou gemaakt? Het gaat erom God te kennen en Hem te dienen in deze wereld en in de volgende.

Het Vaticaan wil in dialoog met moslimlanden o.a. concrete pijnpunten ter sprake brengen. Voor christenen gaat het daarbij om het probleem van de straffen op apostasie of de (on)mogelijkheid om kerken te bouwen. Laten we het menselijk geweten respecteren en vrijheid van godsdienst toestaan - overal en altijd! Als gelovigen erkennen dat geen mens de hele waarheid kan bezitten, dan is het zinvol om in dialoog de gemeenschappelijke waarheden te ontdekken en waar mogelijk met elkaar samen te werken. Zo kunnen de godsdiensten verdeeldheid tegengaan. Koppe eindigde met een pleidooi voor rechten van minderheidsgroepen: voor christenen in de islamitische wereld en voor moslims in de (ex-)christelijke samenlevingen. Hij wijst erop dat christenen en moslims zowel over de aard van deze problemen als over de oplossing daarvan verschillend denken. Maar problemen tussen de naties dienen altijd ondergeschikt te blijven aan de waarde en waardigheid van individuele mensen. Zo eindigde het forum met een beperkte maar niet minder existentiële opdracht voor religieuze organisaties en hun leiders. In een verdeeld Europa zijn zij het die de waarde van medemenselijkheid, met alle consequenties daarvan, hooghouden en verdedigen: die ene mens redden en daarmee de hele samenleving.

Cokkie van 't Leven

Eerste studenten HBO-Islam afgestudeerd

In 1995 werd binnen de Theologische Faculteit van de Hogeschool Holland te Diemen een derde studierichting geopend. Naast een opleiding voor (christelijk) pastor of godsdienst-docent, werd er een opleiding voor docent islam begonnen met een kleine veertig studenten. Vier jaar later is deze opleiding door allerlei fusies nu in Amsterdam gevestigd binnen EFA, Educatieve Faculteit Amsterdam, een samenwerkingsproject van de Hogeschool Holland en de Hogeschool van Amsterdam. Op 28 juni 1999 konden de eerste zeven afgestudeerden het diploma in ontvangst nemen: vier mannen, drie vrouwen, van Turkse, Marokkaanse, Nederlandse afkomst waren hiermee de eerste lichting van deze opleiding. Van de eerste groep zijn er vooral in het begin wel wat afgevallen, vooral vanwege een teleurstelling dat er zoveel aandacht besteed werd aan algemeen vormende vakken, die met het doceren op zich verband houden. Uiteindelijk zullen er zeker wel een twintigtal van die eerste groep afstuderen: een hoge score voor een nieuwe opleiding.

Monica Wolffensperger, directeur van de Academie voor Theologie en Levensbeschouwing, waarbinnen de HBO-Islam is opgericht, had dan ook alle lof voor de grote motivatie en inzet van haar studenten. Met vier vak-docenten Islam bestrijkt de HBO-Islam zowel de herkomst van de studenten als de diverse vakgebieden: Ibrahim Spalburg is studie-coördinator en kenner van de Islam in Nederland (als ex-Surinamer en vooral vroeger Directeur van het SPIOR, Samenwerkingsproject islamitische Organisaties Rijnmond); Hasan Yar met een middelbare school-opleiding op een Imam-Hatip-lycée in Turkije en politicologie in Amsterdam, doceert over de maatschappelijke implicaties van de islam.

Dr. Stella van de Wetering doceert Arabisch en hadith, terwijl de 'ex-Marokkaan' Abdelilah Ljamai de islamitische wet en andere specifieke theologische vakken voor zijn rekening neemt.

Deze vier docenten waren de voornaamste verantwoordelijken voor de opleiding, die in 1994 werd opgestart door Dr. Marien van den Boom. Met het afleveren van de eerste geslaagden zijn overigens alle problemen en onzekerheden van de opleiding nog niet opgelost: de docenten zijn vast van plan om nog minstens een heel decennium te werken aan de verdere bijstelling van het leerplan, dat zij helemaal vanaf het niets moesten uitbouwen. Ibrahim Spalburg en anderen die voor al die stage-plaatsen hadden gezorgd (gedurende vier jaar: en dat nu voor zo'n tachtig studenten!), zien zich nu nog voor de taak gesteld om begeleiding te geven bij het vinden van definitieve en ook echt betalende werkplekken. Als eerste mogelijkheid ziet men toch de wens om docenten LEVO, Levensbeschouwelijke Vorming te worden. Maar dat moet dan in een aantal gevallen op een katholieke of een protestants-christelijke school, waar de docenten en vooral het bestuur er wat in zien om voor de groeiende aantal moslim-leerlingen ook moslim-docenten aan te trekken, die ook in staat zijn om aan alle (dus ook de niet-moslim) leerlingen een goede en moderne vorm van Levensbeschouwelijke Vorming te geven. Er zijn immers nog geen islamitische middelbare scholen. Maar de eerste directeuren die de HBO-Islam-studenten willen, hebben zich al aangediend. Een enkeling van de studenten overweegt om nog verder te gaan met een universitaire studie islamologie, of juist om een aanvullend diploma te halen, waardoor ook een bevoegdheid verkregen wordt om in het basis-onderwijs alle vakken te kunnen geven.

De eerste zeven pioniers zijn nu dus klaar met de HBO-Islam om verder te werken aan de uitbouw van de inbreng van de Islamitische gemeenschap in het Nederlandse onderwijs. Afgestudeerden én docenten worden hierbij van harte geluk gewenst!

Karel Steenbrink

Schuld van Schengen of strategie van Van Boxtel

Sinds alweer bijna twintig jaar zijn er in Nederland zo'n honderd Turkse imams die aangesteld en betaald worden door Diyanet, het Turkse 'ministerie van godsdienst', een regeringsinstelling, die alle imams in Turkije aanstelt en betaalt. Een aantal van deze imams wordt op een vier-jarig contract naar meerdere Europese landen uitgezonden. Tot voor een jaar konden zij in Nederland gemakkelijk een verblijfsvergunning krijgen, maar sinds enige tijd gaat het steeds moeilijker: men moet eerst binnen Nederland en Europa werven, de moskeevereniging moet met de boeken open om te bewijzen, dat zij het salaris voor de imam en de sociale lasten ook echt kan en wil betalen. Dan moet de verblijfsvergunning worden aangevraagd, iets wat in de 'Schengen-landen' steeds moeilijker wordt. Een aantal Turkse moslim-leiders verdenkt de Nederlandse regering ervan, dat het via deze procedures moeilijker gemaakt wordt om voor korte tijd imams uit Turkije te halen, omdat de Nederlandse regering al vaker heeft gezegd, dat de imams hier eigenlijk goed op de hoogte zouden moeten zijn met de nieuwe taal en cultuur. Van hun kant verklaren de Turkse moskee-verenigingen, dat hier in feite de vrijheid van godsdienst in het geding is. De zaak ligt momenteel bij de rechter. [Zie Jak den Exter, Diyanet. Een reis door de keuken van de officiële Turkse

islam, Beverwijk: Peregrinus, 1990 en NRC 25 juni 1999]

Feesten ingeruild bij Pauluskerk
De Pauluskerk in Rotterdam, waar ds. Hans Visser sinds jaar en dag werkzaam is, heeft de Christelijke 'tweede' feestdagen ingeleverd. Tweede Kerst, Pasen en Pinksteren komen daar voortaan te vervallen en worden ingeruild voor het Hindoeïstische Diwali-feest en de islamitische viering van het einde van de vasten (Idul Fitr) en het offerfeest (Idul Adha, of Idul Kurban geheten).

Algerijnse oorlog tot en met de Europese pers.

De meest tegenstrijdige berichten zijn er nog steeds te horen over de rampzalige ontwikkelingen in Algerije. De ene serie berichten vermeldt, dat de nieuwe president Bouteflika vijfduizend politieke gevangenen heeft vrijgelaten (wel van de wat 'lichtere soort': alleen zij die voedsel en andere hulp gaven aan de fundamentalisten, niet de 'moordenaars en verkrachters' zelf), dit alles om een dialoog en verzoening tot stand te brengen. Andere berichten melden juist weer nieuwe aanslagen. Deze negatieve berichten zien Bouteflika ook alleen als een marionet de het leger, dat juist belang heeft bij een voortgang van de terroristische acties omdat het op die manier de politiek én de economie zou kunnen beheersen. Dat Bouteflika last heeft van een alcoholprobleem, zou hem alleen maar kwetsbaarder maken..

Prof. Muhammad Khalid Masud directeur ISIM

Na de rumoerige opening van het Institute for the Study of Islam in the Modern World, kortom ISIM, in Leiden, 20 oktober 1998 (zie Begrip Nov. 1998, 225-227) werd het weer even heel rustig. Maar sinds kort is er weer nieuw leven bij de nog jonge

instelling. In juni 1999 trad Prof. Muhammad Khalid Masud aan als academisch directeur. Prof. Masud is een Pakistani, die ook langere tijd in Nigeria en de Verenigde Staten heeft gewerkt. Hij was in Pakistan verbonden aan het bekende Central Institute of Islamic Research, opgericht in 1962 (met Dr. Fazlur Rahman als eerste directeur) om het karakter van Pakistan and islamitische natie nader te formuleren. Het is geen geheim, dat dit niet een puur wetenschappelijke, maar ook een sterk praktische en politieke kwestie is. Prof. Masud heeft studies gemaakt over de toepassing van de islamitische wet in het verleden en heden en zal zich in Leiden vooral bezig houden met het probleem van sjari'at en lokale gewoontes (adat), maar ook met de toepasselijkheid van de sjari'at in de moderne cultuur.

Zoeken naar gemeenschappelijke boodschap

In Genève is een nieuwe stichting opgericht waarbinnen joden, christenen en moslims op wetenschappelijke en humanitaire basis zoeken naar hun gemeenschappelijke boodschap om deze in de wereld beter bekend te maken. In het bestuur van de stichting zitten onder meer curiekardinaal Joseph Ratzinger, de Parijse grootabbijn Sirat, de orthodoxe metropoliet Damaskinos, de Aga Khan en Prins Hassan, de voormalige kroonprins van Jordanië.

Samenwerking

De Nederlandse Moslim Raad (NMR) en de Nederlandse Islamitische Raad (NIR) willen hun activiteiten beter op elkaar gaan afstemmen om daarmee de deelname van moslims in de samenleving te bevorderen. Onder meer wordt beoogd de programma's van de Nederlandse Moslim Omroep (NMO) te verzorgen. Bilance, de rooms-katholieke ontwikkelingsorganisatie, zal voortaan samenwerken met Himos, de organisatie

van hindoes en moslims voor ontwikkelingshulp.

Terugblik op Harare

Een impressie van het dialoogprogramma tijdens de 8^e Assemblee van de Wereldraad van Kerken in Harare door Charlotte Venema.

Tijdens de 8^e Assemblee in Harare was er ook aandacht voor interreligieuze betrekkingen en activiteiten binnen de Wereldraad van Kerken, die gecoördineerd en ondersteund worden door de Office on Inter-religious Relations (OIRR).

Het was geen luidruchtig programma, dat de OIRR aanbood in Harare. Geen voor de media. En dus hoorde het thuisfront niet veel. Maar het was wel een interessant programma, waar relatief veel Assemblee-bezoekers op af kwamen.

De OIRR had een aantal andersgelovigen uitgenodigd. Onder hen waren verschillende tradities vertegenwoordigd: hindoeïsme, boeddhisme, jodendom, islam en de sikh-traditie. Ook waren er een drietal adviseurs, van wie ik er een was, betrokken bij de voorbereiding.

Het programma bestond naast een plenair gedeelte uit een groot aantal 'padares'. Een padare is het Shona-woord voor "ontmoetingsplaats". In Zimbabwe is een padare de plaats waar dorpsoudsten samenkomen en met elkaar dorpsaangelegenheden bespreken. Op de Assemblee boden de padares gelegenheid tot verdieping en uitwisselen van inzichten en ervaringen. De veelheid aan onderwerpen weerspiegelde de diversiteit in het werk van de afdelingen en werkgroepen binnen de Wereldraad.

De padares, die de OIRR organiseerde hadden een aantal filosofisch en contemplatief getinte onderwerpen. Zo was er het onderwerp: "Mijn God, jouw God, onze God of geen God?" Hierin werd aan de hand van een paper van de Hindoe professor Anantanand Rambachan

(Trinidad/VS) gereflecteerd op de mogelijkheid tot spirituele transformatie in de ontmoeting met andersgelovigen.

Rambachan had een persoonlijk en inspirerend verhaal, waarin hij aangaf dat spirituele groei de uiteindelijke motivatie voor hem was om die ontmoeting telkens weer op te zoeken.

Een andere padare met de titel: "Het oneindige ("The Ultimate") in een wereld van religieuze pluraliteit" behandelde de vraag van trouw aan het eigen geloof en tegelijkertijd openheid jegens het geloof van een ander.

De Amerikaanse rabbi Jack Bemporad hield een diepzinnige lezing met verwijzingen naar literatuur en psychologie.

Padares met een meer maatschappelijke strekking waren er ook: zo was er een padare met als thema: "Voedt religie conflict of vrede?" Hierin vertelden interreligieuze organisaties wereldwijd van hun inspanningen om vrede tussen lokale gemeenschappen te stichten en/of te bewaren. Er waren verhalen uit o.a. Israël, Japan en Sri Lanka Een andere padare besteedde aandacht aan de mensenrechten: "Mensenrechten en minderheden -- religieuze perspectieven". Met name in de discussie met het publiek werd duidelijk, dat dit thema een gevoelige kwestie is. Zo wordt in zuidelijke landen de westerse campagne voor mensenrechten vaak beleefd als ideologische "kruistocht". Ook werd gesproken over de moeilijke omstandigheden, waaronder christelijke minderheden in sommige moslimstaten leven. Maar tegelijkertijd werden positieve ontwikkelingen genoemd, waarbij groeperingen zich gezamenlijk sterk maken voor het recht van religieuze vrijheid, ongeacht welke religie. Daarbij kwam wel de moeilijke vraag aan de orde of evangelisatieactiviteiten onder het recht van religieuze vrijheid moeten vallen of niet. Men was het er over eens dat grondig onderzoek moet worden gedaan naar

voorwaarden en grenzen van zulke activiteiten..

In twee padares stond de Afrikaanse context van de Assemblée centraal. In "De rol van religie in het opnieuw vormgeven ("reshaping") aan Afrika" werden interreligieuze activiteiten besproken uit verleden en heden om armoede en geweld in Afrika tegen te gaan. Belangrijk voorbeeld was de interreligieuze gebundelde strijd tegen het apartheidsregime in Zuid-Afrika.

De andere padare met als titel "Ontmoetingen tussen Afrikaanse religies en andere religies" gaf een zeer verhelderend beeld van de verhoudingen tussen Afrikaanse religies enerzijds en de islam en het christendom anderzijds. De Zuid-Afrikaanse imam Rashied Omar hield een boeiend verhaal over de verschillen in vorm en gedrag van de islam in het noorden en zuiden van Afrika.

De reacties van de andersgelovige gasten waren positief. Men voelde zich serieus genomen, omdat er medeverantwoordelijkheid bestond voor de inhoud van het OIRR-programma. Zoals iemand het verwoordde: "Ik voel mij meer collega dan gast." Ook viel een aantal van hen, die al eerder Assemblees bezochten, op dat bezoekers openstonden voor ontmoeting en gesprek. Er was geen sprake van defensief gedrag, in tegenstelling tot ervaringen op de Assemblees te Vancouver (1983) en Canberra (1990).

Reacties van bezoekers aan de padares waren over het algemeen positief. Wat mij opviel was dat een groot aantal van hen al ergens in de wereld lokaal betrokken is bij interreligieuze dialoog. Ofwel via kerken of wel via contacten in eigen buurt. En dat mensen zowel de maatschappelijke factor (de noodzaak om bruggen te bouwen) als ook de persoonlijke factor (een verrijkende verdieping van het eigen geloofsleven) noemden als motivatie voor het opzoeken van dialoog.

Tot slot nog iets over de positie van interreligieuze dialoog in de Wereldraad. Zoals ik al zei, het OIRR-programma deed geen stof opwaaien in de plenaire sessies van de Assemblee. Maar om daaruit de conclusie te trekken, dat dialoog "uit" zou zijn en in de vergetelheid zou raken binnen de georganiseerde oecumenische beweging is onjuist. Hoewel de theologische basis voor interreligieuze betrekkingen nog steeds niet geformuleerd is vanwege controverses rond dit punt, is er wat houding betreft door alle geleidingen heen een dieper besef van de noodzaak van dialoog als richtlijn voor de omgang met andersgelovigen. Dit hangt nauw samen met de aanvaarding van religieus pluralisme als feit.

Dat de Wereldraad het belang van dialoog erkent blijkt vooral uit de richtlijnen, die in de plenaire vergadering van gedelegeerden voor de volgende zeven jaar zijn aangenomen. Bij de voorgenomen vergaande integratie van het werk worden concrete aanbevelingen voor de samenwerking van de verschillende afdelingen gedaan. Interreligieuze dialoog wordt daarbij verscheidene malen genoemd (met betrekking tot educatie, conflictbemiddeling, inheemse volkeren en internationale betrekkingen). Ook in het

algemene beleidsplan van de Wereldraad komt interreligieuze dialoog voor als integraal onderdeel, namelijk waar het de noodzaak betreft om te luisteren naar en samen te werken met andere geloofsgemeenschappen in de wereld. Natuurlijk blijft het een uitdaging om deze voornemens om te zetten in concrete daden. Dit is niet gemakkelijk. Dat blijkt al uit de uitgestelde studie naar de theologische betekenis van andere geloven (al in Canberra op de agenda gezet, maar nog steeds niet uitgevoerd). Maar mede gebaseerd op de open ontmoetingen en positieve reacties van bezoekers tijdens deze laatste Assemblee lijkt interreligieuze dialoog meer dan voorheen levendig onderdeel van leven en werken te worden van de oecumenisch geïnteresseerde lidkerken wereldwijd.

Charlotte Venema is theologe. Zij heeft van 1994 tot 1997 in Sri Lanka meegeleefd en onderzoek gedaan op het gebied van interreligieuze vredesinitiatieven. Zij heeft een eigen onderneming op het gebied van (o.a. interculturele) communicatietraining. Daarnaast werkt zij parttime als cursusleidster op vormingsinstituut Kerk en Wereld.

**De wilde paarden van het Hagarisme
weer 'netjes op stal'?**

Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, New Jersey: Darwin Press, 1997, ISBN 0-87850-125-8, 872 biz. US\$ 55.00

Tussen 1977 en 1987 publiceerde de Deens-Engelse geleerde Patricia Crone enkele boeken die behoorlijk wat aanleiding tot verhitte discussie hebben gegeven. Haar eerste boek *Haggarism: the Making of the Islamic World* (uit 1977) verwees naar het woord 'Haggarisme', dat in christelijke bronnen, o.m. in het Grieks, Syrisch en Armeens, als eerste term werd gebruikt voor de eerste moslims. Volgens Crone wordt hiermee niet verwezen naar 'afstammelingen' van Hagar, maar naar een soort Uittocht, Exodus, de hidjra, waarom de trekkers dus moehadjir werden genoemd. Mohammed zou een half-joods, half-christelijke eschatologische profeet zijn geweest, die zijn volk naar een beloofd land wilde leiden, voorafgaand aan het einde der tijden. De vroegste christelijke beschrijvingen van de islam hebben het dan ook over Slaves on Horses, trekkers naar het beloofde land vanuit de woestijn, die dat nogal woest deden. Het werd de titel van een boek uit 1980. In een boek uit 1987, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, bestreed Crone de stelling, dat Mohammed een ethiek ontwierp, die geschikt was voor de overgang van een tribale naar een meer gesettelde handelsmaatschappij. Mohammed bleef voor haar de profeet van de eindtijd (Nabi Akhir Zaman), die niet voor niets het 'zegel der profeten' werd genoemd. Pas latere moslim-historici

zouden de geschiedenis hebben herschreven en Mohammed (bijna) vanaf het begin tot een eigen godsdienst-stichter hebben gemaakt. Het zou daarom veel beter zijn om de joodse en vooral christelijke tijdgenoten van Mohammed te geloven dan de moslim bronnen, die immers allemaal onbetrouwbaar of op zijn minst al herschreven zouden zijn.

Na 1987 werd het wat stil rondom de thesis van Crone. Ook rond een 'geestverwant', de Engelsman John Wansbrough, die betwijfelde of de huidige koran wel tijdens Mohammeds leven of kort na diens dood definitief zou zijn samengesteld. Volgens Wansbrough zou het best een enkele generaties geduurd kunnen hebben voordat een wat herschreven en bijgestelde Koran was ontstaan, die wij nu dus kennen. Tegen Wansbrough schreef John Burton al in 1977 een boek *The Collection of the Qur'an*, waarin gekozen werd voor een Koran die al tijdens Mohammed's leven tot een definitieve vorm was gekomen. De verhalen over 'definitieve recensies' kort na Mohammed's dood zouden toe te schrijven zijn aan juridische subtiliteiten om toch voorbeelden van het oplossen van (schijnbare) tegenspraak binnen de koran te hebben.

Maar nu komt de nog jonge onderzoeker Robert Hoyland (geb. 1966) met een veel fantastischer overzicht: uit een bijna waanzinnig groot aantal werken (de bibliografie vermeldt in ruim 100 bladzijden bijna 2000 artikelen en boeken, in talen van Latijn, Grieks, Arabisch en Hebreeuws tot Syrisch, Armeens, Georgisch, Perzisch en Chinees de passages waarin tijdgenoten en volgende generaties, tussen 630-780 na Chr. over Mohammed en de moslims hebben geschreven. De conclusie is even nuchter als de stijl van het

hele boek en gaat lijnrecht in tegen de sensationele 'onthullingen' die in Crone's boek naar voren kwamen: "Niet-moslims bronnen kunnen zeker geen volledig en samenhangend beeld geven van de ontwikkelingsgang van de vroege islam. Maar wat ik in dit boek heb willen aantonen, is te bewijzen dat het getuigenis van Christelijke, Joodse en Zoroastrische auteurs gebruikt kan worden naast dat van moslim-auteurs om ons een rijker en meer genuanceerd beeld te geven van de geschiedenis van het nabije oosten in de vroege islamitische tijd, ons nieuwe perspectieven kan bieden op het karakter van de islam en zo het onderzoek verder kan steunen." (598). Hoyland bedankt in het begin van zijn boek Patricia Crone heel hartelijk, omdat zonder haar zoiets nooit zou zijn samengesteld, maar waarschuwt tegelijk voor al te wilde fantasieën. De ontwikkelingsgang van de vroege islam blijft voor een deel in het duister, maar de oude en nieuwe gegevens zijn ook weer niet zo strijdig met elkaar, dat we geheel nieuwe theorieën zouden moeten gaan bedenken. Voor iedereen die zich diepgaand met de vroege én moderne geschiedenis van islam en christendom bezig houdt, is deze studie van de nog jonge geleerde een mijlpaal in het verdere onderzoek.-Karel Steenbrink

Oddbjørn Leirvik, *Images of Jesus Christ in Islam. Introduction, Survey of Research, Issues of Dialogue*, Uppsala: Swedish Institute of Missionary Research, 1999, ISBN 91-85424-53-6, 269pp. Ong. NLG 45,00

Leirvik, verbonden aan de Universiteit van Oslo, heeft een deels erg voorspelbaar boek geschreven: het beeld van Christus (ook wel vaak Jezus genoemd in deze tekst, maar in de titels en inleidende alinea's staat de Christus toch wel voorop) wordt eerst gezien in de koran, dan de hadith, dan de

profetenverhalen, de vroege exegese (22-74). Dan volgt een apart hoofdstuk over Jezus in de Sji'itische traditie (76-80) en een over de mystieke beweging (76-102). De oudere polemiek wordt besproken, voorzover daar recent aandacht aan is besteed in nieuwe studies (103-121). Belangrijkste deel is wel een overzicht van de discussies en tendensen in de 20e eeuw (122-207). Engelse, Franse en Duitse artikelen en boeken komen in een bijna onafzienbare parade voorbij, kort, kundig besproken, maar niet altijd voldoende uitvoerig voor diegene die de originelen niet gelezen heeft: meer een aanzet tot nieuwsgierigheid dus vaak, dan een uitvoerige beschrijving van alle argumenten. Soms is het binnen de parade wat verwarrend: Ali Shari'ati komen tegen op blz. 158-159, bijna tachtig bladzijden na de andere moderne Sji'ieten. De afwisselende parade gaat ook door in het laatste hoofdstuk, waarin onder de algemene noemer 'Issues of Dialogue' niet alleen veel onderwerpen maar weer veel andere auteurs worden besproken. Op 11 blz. bibliografie komen we zo een 250 publikaties op het spoor. Over de progressie in het debat is Leirvik niet zo optimistisch. Hij voorziet, dat er geen positiever waardering voor Jezus bij moslims zal komen als er bij christenen ook niet groter en eerlijker waardering voor Mohammed komt. Leirvik kan waardering opbrengen voor een standpunt, waarbij het Thomas-evangelie als een authentieke bron voor Jezus' leer, net zoals een 'gereconstrueerde Q' een goede inleiding tot Jezus' leer zou kunnen zijn. Zouden we zo geen complementariteit tussen Jezus en Mohammed moeten zien: Jezus vooral als de leraar van wijsheid die een ideale ethiek voorstaat, terwijl Mohammed gedwongen is geworden tot een praktische ethiek van concrete oplossingen (213-218)? Leirvik zelf eindigt nogal pessimistisch: hij ziet (o.a. met de Nederlandse Jezufiet uit Cairo,

Christiaan van Nispen) de laatste jaren een sterker accent op de verschillen tussen islam en Christendom, een groter verkokering, groter nadruk op de eigen religieuze identiteit. De 'grote oplossingen' waar men wellicht dertig jaar geleden nog van droomde lijken verder weg te zijn dan ooit (253).

Niemand is gebaat bij wereldvreemde constructies. Mét Leirvik moeten we ons dan misschien ook wel afvragen of het wel zo'n goed idee is om de Jezus in het centrum te zetten van de ontmoeting met Moslims. Bij alle onzekerheid over de historiciteit, bij de verscheidenheid over de figuur van Jezus én Mohammed in de onderscheiden gemeenschappen dient zowel bij interne als externe gesprekken de diversiteit in aanmerking genomen te worden. Dat deze helemaal up-to-date is opgetekend, tenminste voor de 'islamitische centrum-landen' is een grote verdienste van dit boek. -Karel Steenbrink

Christenen in Midden-Oosten

William Dalrymple, *In de schaduw van Byzantium*, Atlas: Amsterdam 1998. 527p. f 55,-

Vertaling door Tinke Davids van: *From the Holy Mountain. A Journey in the Shadow of Byzantium*. London: Harper Collins 1997 (Paperback, 1998; £ 8.99).

Wie voorlichting geeft over de islam overkomt het regelmatig dat toehoorders de positie van christenminderheden in de moslimwereld in herinnering roepen. Die zouden het vergeleken met de moslims in Europa veel minder goed hebben. Wat moet je hierop antwoorden? Om te beginnen natuurlijk dat ook al zou het waar zijn dat in sommige nader te noemen moslim landen christenen te lijden hebben van de meerderheid dit nog geen excuus is om niets te doen aan de verbetering van de positie van moslims in ons land. We

moeten ons als christenen immers laten leiden door wat de bijbel ons voorhoudt en wat de Nederlandse wetten ons voorschrijven. Met zo'n antwoord zijn veel mensen niet tevreden. Ze wijzen op de terugloop van het aantal christenen in het Midden Oosten. Ook het aantal christenen onder vluchtelingen en asielzoekers uit moslimgebieden is relatief hoog. De oud-diplomaat Jean-Pierre Valonges, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, ziet als voornaamste oorzaak "van deze enorme exodus van Christenen" (Dalrymple blz.31) de toenemende intolerantie van de hedendaagse moslims. Dalrymple kwam na een niet ongevaarlijke reis van zes maanden, van juni tot december 1994 tot een genuanceerdere conclusie. Directe aanleiding tot de reis was de leetuur van Sir Steven Runciman driedelige geschiedenis van de kruistochten. In die geschiedenis werd Dalrymple geïntrigeerd door een terloopse verwijzing naar het reisverhaal van de zevende eeuwse monnik Johannes Moschus: *De geestelijke weide*. Hij maakte een afspraak met Steven Runciman, inmiddels ruim negentig jaar oud, maar nog heel wijs en intellectueel actief. Runciman bleek het gebied waar de kruisvaarders doortrokken door eigen reizen goed te kennen. Bij Dalrymple rijpt geleidelijk het verlangen om zelf een reis te maken door de oosters-Byzantijnse wereld aan de hand van het reisverhaal van Johannes Moschus. Een beetje zoals Noel King *De Reis* (Ned. vertaling verscheen bij Boelaq) van de 14e eeuwse Ibn Battoeta in de 20e eeuw op de voet volgde en beschreef. Het oudste handschrift van *De geestelijke weide* blijkt in het klooster op de berg Athos te liggen. Daar begint de reis. Dalrymple presenteert zich niet als journalist maar als geleerde bezig met een boek over Byzantijnse architectuur. Het wordt een reis in de geschiedenis en tegelijkertijd door een enorm gebied. Met moeite krijgt hij als katholiek, en dus, in de ogen van de

oecumenisch nog niet bijgeschoolde monniken, een "ketter", permissie om het handschrift van Johannes Moschus in te zien. Maar hij zal een ketter blijven in de ogen van alle orthodoxe kloosterlingen die hij op zijn reis nog zal tegenkomen. Hij vervolgt zijn reis vanaf de Holy Mountain Athos via Istanboel naar Oost-Turkije. Daar ontdekt hij onder meer dat de Turkse autoriteiten systematisch alle sporen van bewoning door Armeniërs laten uitwissen. Hij vervolgt zijn reis door Syrië, Libanon, Israël en de bezette Palestijnse gebieden en tenslotte Egypte. Dalrymple is een geleerde journalist, die zijn bronnen, opgesomd in een bibliografie, goed kent. Naast doorkijkjes in de geschiedenis treffen we gesprekken aan met gewone mensen, maar ook met politieke en religieuze leiders over de hedendaagse situatie. Op blz.483 staan zijn conclusies: "Toen ik aan deze reis begon, had ik verwacht dat het islamitisch fundamentalisme de belangrijkste vijand van de christenen zou zijn, in alle landen die ik zou bezoeken. Maar de zaken bleken ingewikkelder te zijn". In Zuidoost Turkije zaten de christenen tussen twee vuren. Ze waren geen Turken en geen Koerden en hoorden dus nergens bij. De conclusie lijkt gewettigd dat de positie van de christenen onder de Ottomanen beter was dan heden onder de Turkse nationalist. In de Libanon haalden de Maronieten de burgeroorlog zelf over zich heen omdat ze niet bereid waren een compromis met de moslimmeerderheid te sluiten over de verdeling van de macht. Het gevolg was een massale emigratie van Christenen. In Israël worden de Palestijnse en Armeense christenen als tweederangs burgers behandeld. Het aantal christenen met name in Jerusalem wordt door allerlei administratieve maatregelen systematisch gereduceerd. Het gevolg is eveneens een massale emigratie met name van kansloze jongeren. Alleen in Egypte wordt de christelijke bevolking volgens Dalrymple

direct bedreigd door de opleving van islamitisch fundamentalisme. In Syrië hebben christenen het beter dan elders. Maar men vreest voor de dag dat het bewind van Hafiz Assad, dat vooral op minderheden steunt, wordt omvergeworpen. De vertaling van Tine Davids leest prettig, maar is niet steeds feilloos. Merkwaardig dat ze op blz. 16 Fr.(Frater) met broeder vertaalt, maar op blz.303 en 304 met 'pater' Gregori, de kok van het klooster en 'pater' Theophanes. Paters (vader in het register!) zijn als regel geen kok. Als Theophanes een echte pater zou zijn, zou hij zich moeten schamen voor zijn theologische kletspraat! Op blz 294 (Engels 271) wordt de "transfer" van de Palestijnen gewoon met verhuizing vertaald, alsof de bestelde verhuuwigswagens voorreden. Het ging echter om een gedwongen overplaatsing met een minimum aan bagage, cq een verdrijving van niet gewenste personen! Op blz.299 (275 Engels) vertaalt ze: "What hope is left" met "Maar wat is er nog voor hoop" ipv Wat valt er nog te hopen. Op blz.296 (Engels 273) zou mijns inziens muzelmannen (zie Van Dale) de gevoelswaarde van 'Musulmen' beter weergeven dan Mohammedanen. Musulman is het gewone woord voor moslim in het Perzisch en vandaar in het Frans, een taal die in Syrië en Libanon veel wordt gesproken. Mohammedaan is niet acceptabel. Dankzij een voortreffelijk register kan de lezer allerlei zaken snel weer opzoeken. Want het is een boek waarvan men menige passage zal willen herlezen. Ook de verklarende woordenlijst is een goed hulpmiddel. Maar een lezer die de vertaling verkiest boven het origineel zou meer zijn gediend met enkele titels van Nederlandse werken op dit gebied (b.v. het standaardwerk onder redactie van H.Teule en A.Wessels over de christenen in het Midden Oosten) dan met een bibliografie van negen bladzijden merendeels Engelse titels. Nederlandse

vertalingen van enkele van de genoemde werken b.v. van Ateek worden niet eens vermeld. Deze kleine feilen nemen niet weg dat voor mij William Dalrymple *In de schaduw van Byzantium* (tot nu toe) het indrukwekkendste boek van dit jaar is.

Jan Slomp

Mensenrechten en Islam

Katja Noordam, Roemer van Oordt en Coskun Çörüz (red.): *Mensen, rechten en islam - Beschouwingen over grondrechten*. Reeks; 'Islam in discussie', uitg. Bulaaq/Stichting Bijzondere Leerstoel Islam (SBLI), Amsterdam (1998).

Dit boek verscheen ter gelegenheid van de vijftigste verjaardag van de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens (UVRM). Al sinds het ontstaan van de UVRM hebben vertegenwoordigers van bepaalde religieuze en/of ethische groepen laten weten op bepaalde punten moeite te hebben met het karakter van de UVRM. Men kan dit karakter seculier noemen. In het woord vooraf schrijft Coskun Çörüz: "Met de jubileumbundel *Mensen, rechten en islam*, wil de SBLI de aftrap geven voor een publieke discussie over een onderwerp dat voor de huidige multiculturele en multireligieuze samenleving zeer relevant is." De auteurs van deze bundel bespreken in het eerste deel de antropologie van de Koran en de positie van de vrouw en mensenrechten, zoals uitgewerkt in de islamitische wet. De redacteurs Noordam en Van Oordt schrijven schrijven in de inleiding: "Samenvattend kunnen de bijdragen in deel 1 gelezen worden als een oproep aan moslims om een uitweg uit de ogenschijnlijke contradictie tussen mensenrechten en islam te creëren via het herlezen en herinterpreteren van de heilige bronnen en het herdefiniëren van aloude begrippen." Het tweede deel gaat in op diverse aspecten van godsdienstvrijheid in Nederland vis à

vis moslims. Ten aanzien van vrije godsdienstuitoefening voor moslims in Nederland 'tussen wet en werkelijkheid' vinden redacteurs dat aan de ene kant veel is bereikt. Tegelijk concluderen ze: "zoals uit de bijdragen aan deze bundel valt op te maken, schort er nogal wat aan de verwezenlijking van dit mensenrecht."

Deel 1: Internationale context

Onder de titel 'De menselijke persoon in de islamitische overlevering' stelt Moh. Arkoun "de koran als gegeven" tegenover "de 'koran' as such". Met 'de koran als gegeven' bedoelt hij de biologie, de ontstaansgeschiedenis, de totstandkoming van de koran. De term koran ('koran as such') vindt Arkoun een veel te beladen begrip om als werkbaar uitgangspunt van onderzoek te kunnen dienen. Het onderscheiden van 'de koran als gegeven' stelt in staat om kritisch afstand te houden tot de tekst. Immers, zegt hij, er is een keuze voor het corpus van de koran gemaakt. Verder heeft men een bepaalde volgorde gekozen. Zelfs nadat het corpus was gesloten, bleven er verschillen bestaan. "Deze heterogeniteit binnen de orthodoxie heeft consequenties voor het concept van de persoon volgens 'de islam'." Hij wil af van de koran als een lexicografische constructie waaraan een zekere groep geleerden een bepaalde interpretatie heeft toegekend t.a.v. de definitie van het begrip persoon. Hij roept in herinnering dat verschillende invloeden eerder hun rol wel konden spelen waar dat later door verander(en)de omstandigheden niet (meer) of minder het geval kon zijn. Als voorbeelden van invloed noemt hij de voor culturele stromingen open staande humanistische persoonlijkheid van de Arabische intellectueel (tussen 800-±1030); de mystieke persoonlijkheid vanaf de dertiende eeuw met invloed via literatuur waarin men persoonlijke ervaring van het

goddelijke koppelde aan een fenomenale beheersing van poëtische taal en intellect. Elk religieus boek kan men op een verkeerde manier gebruiken zegt Arkoun: "De koran zoals die wordt beleefd heeft altijd de voorkeur gehad boven de koran die wordt geanalyseerd. Toch moet deze laatste voorrang hebben boven de eerste, wil men de uitwassen van de maatschappelijke en religieuze verbeelding en manipulaties voor ideologische doeleinden vermijden." Daaraan te ontkomen is niet gemakkelijk, want het gaat om macht en gezag van mensen over elkaar. Zij die deze macht en dat gezag hebben, staan ze niet zonder slag of stoot af. Dat is tegelijk de achilleshiel van het goede voorstel en de goede redenering van Arkoun, wiens visie bij machthebbers niet populair zal zijn of worden.

Aan het eind zegt Arkoun: "Alleen de snelst mogelijke implementatie van een educatief programma dat in deze lacunes (nl. in het kennen van filosofische uitgangspunten van het religieuze, juridische, morele en politieke denken) voorziet, kan de hoognodige voorwaarden scheppen om de menselijke persoon in islamitische context tot wasdom te laten komen."

Riffat Hassans artikel is getiteld "Gelijk voor God, ongelijk op aarde? - Islamitische vrouwen en mensenrechten." Ze begint met de universaliteit van de uvm ter discussie te stellen. Volgens haar is deze 'op zijn minst problematisch en aanvechtbaar'. Ze gaat vervolgens in op vooroordelen binnen de westerse wereld t.o.v. de positie van vrouwen in de islam. Ze zegt verder dat m.n. moslimvrouwen die mensenrechten actief verdedigen ervan overtuigd zijn dat praktisch alle islamitische samenlevingen vrouwen van de wieg tot het graf discrimineren. Zo vervreemden deze vrouwen van de islamitische cultuur omdat mensenrechten in een seculier westerse omgeving zijn ontstaan. Verbittering treedt

op vanwege de eigen cultuur die geen ruimte geeft en de westerse cultuur die alleen sympathie voor hen heeft zolang ze afstand nemen van hun eigen islamitische cultuur. Maar volledige identificatie met de westerse cultuur is ook problematisch. Dit leidt, op zijn minst tijdelijk, tot een gevoel van vervreemding en isolement. Er zou daarom in het Westen meer begrip moeten komen voor zelfbewuste moslimvrouwen die strijden voor hun eigen religieuze identiteit en persoonlijke autonomie. In het overzicht dat ze geeft van de bronnen van de islamitische traditie ten aanzien van de ontwikkeling van de rol van de vrouw, vermeldt ze het positieve optreden van Sir Sayed Ahmad Khan en Muhammad Iqbal. Op het denken van de tweede van deze grote vernieuwers van het Indiase Subcontinent promoveerde Dr. Hassan indertijd. Herinterpretatie van bronnen leidt tot vernieuwing van visie. "Door God geschapen of gegeven rechten kunnen niet worden afgeschaft door welke tijdelijke heerser of welk menselijk handelen dan ook." Ze beschrijft kort de rechten van de mens die de koran geeft, nl. recht: op leven; op respect; op rechtvaardigheid; op vrijheid; om kennis te verwerven; op onderhoud; op werk; op privacy; op bescherming tegen laster, roddel en bespottung; op het ontwikkelen van esthetisch gevoel en het genieten van door God geschapen giften; om het land te verlaten in situaties van onderdrukking, en tenslotte, recht op 'het goede leven.' Ze gaat in op situaties waarin deze rechten structureel worden geschonden en wat men op achtereenvolgende mondiale conferenties over het onderwerp heeft bereikt. Vrouwen moeten volgens Hassan hun geëigende plaats in de wereld terugeisen. Maar, zegt ze, "daarvan kan geen sprake zijn totdat een aanzienlijk aantal vrouwen de vaardigheden bezit om de primaire bronnen van hun religieuze tradities met hun eigen ogen te

beschouwen, zonder de bril van patriarchale vooropgezette meningen en vooroordelen.”

Ruud Peters, in “Islamitisch recht en mensenrechten: een bijdrage aan een voortdurend debat”, vindt het zinloos om bijv. achttiende-eeuwse teksten en hun toenmalige gezaghebbende interpretaties te beoordelen en te bekritisieren met de maatstraf van mensenrechten in hun huidige betekenis. Als voorbeeld geeft hij stromingen die geen goede benadering hebben omdat ze kiezen voor een beschuldigende of apologetische aanpak. Daarna beschrijft hij de zijns inziens “twee methodologisch deugdelijke benaderingen om het verband tussen islam en mensenrechten te bestuderen: een daarvan handelt in het heden, de andere in het verleden.”

De eerste benadering analyseert documenten uitgegeven door islamitische autoriteiten en daden en uitspraken van regeringen binnen de islamitische wereld, in zoverre zij beweren dat hun acties zijn ingegeven door islamitische principes of motieven. Hij verwijst naar studies van prof. Ann Mayer.

Bij bestudering van het verleden zou het volgens Peters nuttig kunnen zijn om klassieke fikh-teksten te onderzoeken en te analyseren om uit te vinden wat de elementaire waarden en onvervreembare rechten van het individu zijn die het islamitisch recht erkent en beschermt. Hij bespreekt daarbij twee punten: universaliteit en gelijkheid voor de wet; en als tweede elementaire rechten die het islamitisch recht beschermt, zoals wetsrelaties van partijen op het terrein van huwelijk en slavernij.

Peters toont aan dat het islamitisch recht bepaalde basale waarden en onvervreembare rechten erkent. De erkenning van hun bestaan -en dat men deze rechten moet zien tegen de historische achtergrond waarin ze zijn geformuleerd-

kan zijns inziens uitgangspunt zijn voor een nieuwe en voortgaande interpretatie van mensenrechten in het islamitische recht in de huidige internationale context, een debat dat moslims naar zijn mening in de eerste plaats zelf moeten voeren.

Deel 2: Nederlandse situatie

In dit deel bespreken Katja Noordam en Roemer van Oordt “Godsdienstvrijheid en islam in Nederland: binnenlandse drempels, buitenlandse inmenging.” Ze beschrijven de strijd die moslims en hun organisaties hebben gevoerd en nog steeds voeren om gelijke rechten voor moslims in de Nederlandse maatschappij op allerlei gebied. Ze laten zien welke structuren, onwil en vooroordelen dat lastig maken of verhinderen. Met name gaan ze in op zaken die te maken hebben met de rechterlijke macht. Vervolgens komen “Godsdienstvrijheid en buitenlandse invloeden” aan bod. De vraag of de islam een bedreiging (van bijv. de openbare orde) kan zijn, beantwoorden ze negatief omdat de islam politiek gezien nauwelijks een machtsfactor is en daarvoor in de toekomst ook geen voedingsbodem lijkt te bestaan. Daarnaast noemen ze wat inmiddels al ten positieve is bereikt. Wederzijds moet men zich inspannen om tot betere verhoudingen te komen. Van de Nederlandse overheid verwachten ze een beter voorwaardenscheppend beleid.

Renske van Ekdome bespreekt “Godsdienstvrijheid op de werkvloer.” Voor, o.a., de viering van niet-christelijke religieuze feestdagen is nog geen goede oplossing. Internationale verdragen bieden in dit opzicht niet altijd soelaas. Van Ekdome analyseert op welke internationale verdragen en nationale wetten men zich in bepaalde gevallen al dan niet met succes kon en kan beroepen. Ze pleit ervoor dat werknemers, meer dan tot nu toe, een beroep doen op de Wet Gelijke

Behandeling en hun zaak voorleggen aan de desbetreffende commissie.

In "Islamitisch familierecht in de Nederlandse rechtsorde: ruimte voor multiculturaliteit?" gaat Susan Rutten in op de vraag in hoeverre islamitisch familierecht zich verdraagt met het Nederlandse recht. Ze schetst, aan de hand van een aantal zaken uit het familierecht, een beeld van de knelpunten waarmee de Nederlandse rechtsorde te maken krijgt wanneer zij met islamitische geloofsuitingen of rechtsregels wordt geconfronteerd. Achtereenvolgens komen aan bod: echtscheiding en verstoting; verschil van godsdienst als huwelijksbeletsel; afweging van rechtsstelsels bij erkenning van kinderen en de positie van het islamitisch familierecht in de toekomst. Rutten vindt het wenselijk dat mensenrechten en islam niet verder uit elkaar groeien maar dichtert tot elkaar komen. Aan de ene kant is daarbij essentieel dat "binnen de mensenrechten meer ruimte wordt geboden aan islamitische waarden, maar ook dat binnen de islam gezocht wordt naar interpretatiemogelijkheden die meer recht kunnen doen aan internationaal erkende mensenrechten."

Rachid Bal en Ismail Taspinar beschrijven in "De islam voor de klas: vrijheid van onderwijs in de praktijk", de moeilijke weg die moslims moeten gaan om tot oprichting van eigen scholen te komen. Er was en is sprake van vooroordelen, tegenwerking en misbruik van de wet op het basisonderwijs. Wijzigingen in de Wet op het basisonderwijs in 1992, (verhoging van het minimum benodigd aantal leerlingen) maakten het moslims nog moeilijker eigen scholen te beginnen. De consequentie is dat sinds 1992 geen nieuwe islamitische basisschool is opgericht. Schrijvers vinden dat de nieuwe wet in strijd is met het

(internationaal) (grond)recht op vrijheid van onderwijs. Toch spreken ze ook over hoop voor de toekomst. Rotterdam heeft, bijv., als eerste gemeente de landelijke regeling naast zich neergelegd. De auteurs sporen moslimorganisaties en islamitische schoolbesturen aan, te blijven ijveren voor het grondwettelijk recht op vrijheid van onderwijs.

"Islam, ethiek en gezondheidszorg" is de titel van de bijdrage van Abdulwahid van Bommel. Hij bespreekt artikel 3 van de UVRM, nl. de onschendbaarheid van leven en lichaam. Hij gaat met name in op vragen rond euthanasie. Hij noemt de vier basisprincipes van een moslimethiek: autonomie; weldoen; niet schaden; rechtvaardigheid. Uitgebreid gaat Van Bommel in op de basis, ontwikkeling en betekenis van elk van deze vier. Hij concludeert: "We beschikken nog niet over een gezamenlijk bio-ethisch begrippenapparaat waarmee we in de multiculturele en pluriforme samenleving uit de voeten kunnen." Van elkaars meningen, posities en gewoonten kennismaken in onze multiculturele context is voorwaarde voor goed samenleven. Acceptatie van pluralisme, hoewel niet gemakkelijk, vindt Van Bommel een verrijking van de culturele diversiteit. De inhaalslag die hij aanbeveelt aan moslimjongeren en -vrouwen, is overigens evenzeer nodig voor een groot deel van de niet-moslimse bevolking van Nederland.

Na de noten volgen nog bibliografieën per artikel en auteursbiografieën. Al met al een lezenswaardig en interessant boek, aanbevelenswaardig voor wie zich op welke wijze ook, interesseert of bezighoudt met het onderwerp 'mensen, rechten en islam'. Met de publicatie is op bepaalde punten meer dan een aftrap gegeven tot de gewenste discussie.

Veel auteurs pleiten voor (snelle) veranderingen. De vraag is, wetende dat veranderingsprocessen langzaam gaan, hoeveel geduld en uithoudingsvermogen niet alleen zij en wij zullen moeten hebben, maar met name degenen die lijden onder de echte machthebbers van deze wereld en hun -zoals wij, vaak rijke- onderdanen, die niet bereid zijn ervoor te zorgen dat niemand tekort komt op het punt van de meest essentiële levensbehoeften. Merkwaardig genoeg voorziet de UVRM niet in een universele verplichting tot solidariteit. Zou er een opening ontstaan wanneer stromingen en godsdiensten die deze verplichting wel kennen, daartoe gaan samenwerken en als gevolg daarvan ook op in dit boek besproken punten elkaar gemakkelijker en sneller nader komen? -
Cees Bouma

Een nieuw tijdschrift van moslims

Studenten van o.a. de hbo-Islam te Amsterdam hebben een nieuw tijdschrift het licht doen zien. Het tijdschrift draagt de titel *Acta Academica. Tijdschrift voor Sociaalculturele en Theologische wetenschappen*. Het eerste nummer (jaargang 1, no.1, juli 1999) kent een aantal interessante bijdragen, onder meer van Abdulwahid van Bommel (*Waarom ik de universele verklaring onderteken*), Prof. Abdulkarim Soerush (*De moderne toestand en evolutie van de religieuze kennis*), Prof. Herman Beck & Drs. Abdelilah Ljamai (*De imam en zijn opleiding in pluralistisch Nederland*), Drs. Hasan Yar (*Militarisering & ontwikkeling in ontwikkelingslanden*), Dr. Stella van de Wetering (*The Segregation of Sexes in Muslim Cultures*), Drs. Yusuf Alan (*Discourses and Politeness*). Een goed keur van interessante maatschappelijke en theologische bijdragen. Een verdienstelijk initiatief. Vermoedelijk zal het tijdschrift 4x per jaar verschijnen. Een jaarabonnement kost fl. 65. Adres van de redactie: Stichting

Academica Onderzoeksgroep (STACON).
Postbus 94039, 1090 GA Amsterdam

Gesprekshandleiding

De katholieke mensenrechtenorganisatie *Justitia et Pax* heeft een gesprekshandleiding (juni 1999) bij de bisschoppelijke brief over migranten en vluchtelingen *Ik was vreemdeling* samengesteld. De handleiding is bedoeld als houvast van het gesprek over de brief in parochies. De handleiding is te bestellen bij Cura Migratorum, Luybenstraat 17 5211 BR 's-Hertogenbosch tel.073-6145159

Fundamentalisme

Het nieuwste nummer van *Wereld en Zending* (1999/3) behandelt het fundamentalisme als tegenbeweging. Zowel de vele fundamentalistische stromingen in jodendom, christendom en islam als het hindoeïsme komen aan bod. Besteladres: Uitg.Kok, postbus 130 8260 AC Kampen.

ISKB Biblio-/videotheek

De Interkerkelijke Stichting Kerken en Buitenlanders Utrecht stelt haar materiaal ter uitleen ter beschikking. Het materiaal betreft lesgeven aan Turkse en Marokkaanse vrouwen, de islam, de multiculturele samenleving en andere onderwerpen. Een uitleenpasje kost Fl. 100,- per jaar. Info: 030-2947594

Levensbeschouwing en euthanasie

In deze brochure van de Nederlandse Vereniging voor Vrijwillige Euthanasie zijn interviews over het onderwerp gebundeld van mensen uit verschillende levensbeschouwingen: islam, jodendom, boeddhisme, hindoeïsme, christendom en humanisme. Uitgave: NVVE, tel. 020-6252379

Multiculturele kalenders

De koloriet-kalender geeft elk jaar een overzicht van alle feest- en gedenkdagen

die van belang zijn voor de vele in Nederland wonende bevolkingsgroepen. De kalender wordt uitgegeven sinds 1996 door 'Kerk in Kleurrijk Den Haag' en heeft inmiddels een vaste plaats gekregen op een aantal scholen. Ook bedrijven, gezondheidsinstellingen en particulieren hebben de Koloriet-kalender ontdekt. Info: 070-3585025

Kerkwerk Mechelen en Kerkwerk Multicultureel Samenleven te Brussel geven in coproductie de kalender 'Feesten bij de burens' uit met daarin opgenomen de feestdagen van de verschillende godsdiensten en culturen in België. Info: (0032)2.502.11.28

De wereld van de islam

Tentoonstelling tot 2 november 1999 met foto's over de hedendaagse islam in het Midden-Oosten en het Verre Oosten. Bijbels Openlucht Museum, Profetenlaan 2 6564 BL Heilig Landstichting 024-3823110

Islamitisch handwerk m.n. keramiek

Doorlopende tentoonstelling in Gemeentemuseum Den Haag, Stadhouderslaan 41 2517 HV Den Haag 070-3381111

Kunst van de islam

Tentoonstelling vanaf 16 december 1999 tot 24 april 2000 in De Nieuwe Kerk, Dam Amsterdam. Info: 020-6243333

Badcultuur in Oost en West

Tentoonstelling tot januari 2000 in het Thermenmuseum, Coriovallumstraat 9 6411 CA Heerlen 045-5604581

Islam en burgerschap

De Rotterdamse werkgroep Burgerschap organiseert 12 bijeenkomsten over islam en burgerschap tussen 6 november 1999 en 3 juni 2000 in wijkgebouw Spiekman (Spangen) Rotterdam. Info: 010-2180952

Ziekten en cultuur

Van 29 november t/m 10 december 1999 organiseer de Universiteit van Amsterdam een cursus over transculturele verschillen in omgaan met chronische ziekten en handicaps. Info: 020-5254779

Sterven en rouw

Op 11 november 1999 organiseert het Platform Kleurrijk Friesland een bijeenkomst over rituelen bij sterven en rouw in verschillende religies en culturen. De Fenix, Leeuwarden 13.00-17.00 uur. Info: 058-2130046

Hedendaagse kunst

Van kunstenaars uit de islamitische wereld in Galerie Fi Beiti, Prinsengracht 157-hs 1015 DR Amsterdam 020-6264432

Interreligieuze vieringen

Op 13 november 1999 organiseert het Platform Kleurrijk Friesland een workshop over de betekenis en de beleving van een interreligieuze viering. Titus Brandsma Huis, Leeuwarden 13.00-19.00 uur. Info: 058-2130046

Oriëntatie in verscheidenheid

Cursusprogramma van Stichting Filosofie Oost-West. Spiritualiteit en maatschappelijke betrokkenheid in islam(9 oktober 1999); Islamitische filosofie in de Middeleeuwen (22 januari 2000); Filosofische, theologische en mystieke stromingen in de hedendaagse Soennitische islam (19 februari 2000); Mens en menselijkheid in islam (13 mei 2000). Zalencentrum Vredenburg 19 Utrecht van 10.00 - 16.30 uur f 50,- per cursusdag. Info: 076-5138756

Religieuze polemiek in Context

Twee-daagse conferentie op 27 en 28 april 2000 met bijdragen uit judaïca en islamologie in het Leidse Instituut for the Studies of Religions (LISOR), Postbus 9515 2300 RA Leiden 071-5272571

Interreligieuze Assemblée

Conferentie over samenwerking tussen verschillende godsdiensten van 24 tot 29 oktober 1999. Pauselijke Raad voor de Interreligieuze Dialoog, 00120 Vaticaanstad fax.06.6988.4494

Marokkaans filmfestival

De stichting Al Kantara organiseert van 23 oktober t/m 13 november 1999 een

filmfestival van Marokkaanse films op diverse locaties in Rotterdam. Info: 010-4122057

Interreligieuze dialoog

Oefenen in het voeren van dialoog met christenen, hindoes, moslims en joden van 29 november-1 december 1999. Kontakt der Kontinenten, Amersfoortseweg 20 3769 AS Soesterberg 0346-351755

Christendom en islam in het Midden-Oosten

Cursus van het Instituut voor Oosters Christendom (IOC) voor Hoger Onderwijs voor Ouderen (HOVO) vanaf week 4 2000 in Hogeschool 's-Hertogenbosch. Info: Seniorenacademie Brabant, Postbus 90900 5000 GA Tilburg 013-5394444

Geloven in dialoog

Themadag voor christenen en moslims in de Boskapel te Nijmegen. Voorjaar 2000. Info: Augustijnen, Graafseweg 276 6532 ZV Nijmegen tel.024-3770547

Samen leven anders geloven

Vier leerhuisavonden voor en met joden, christenen en moslims over opvoeding, hiernamaals, rituelen en mozes in Oude en Nieuwe Testament en Koran (14 september, 16 november 1999, 8 februari, 11 april 2000) in de scheppingskerk, Mozartlaan 101 te Zwolle. Info: Egbert van Veldhuizen 038-4549490

Interreligieuze gebedsdienst voor de vrede

Op 2 januari 2000. Thema: jubilee 2000 kwijtschelding van schulden. Ulu Moskee, Coetsstraat 14 Zwolle. Info: imam Gyasettin Yilmaz 038-4224390

Introductiecursus

voor vrijwilligsters van de stichting Ontmoeting met Buitenlandse Vrouwen (O.B.V.) te Den Haag: taalles geven aan

buitenlandse vrouwen bij hen thuis. Info: 070-3456005

Nationale Migrantenweek 1999

Van 14 t/m 21 november. Thema: met open vensters. Brochure met activiteitenvoorbeelden en poster zijn te bestellen bij het Missionair Centrum, Putgraaf 3 6411 GT Heerlen tel.045-5711980

Vrouwen in religies

Basiscursus wereldgodsdiensten op dinsdagmiddag 9 en 23 november 1999 in de Ontmoetingsruimte Gerarduskerk te Eindhoven. Organisatie: Centrum Sarah Yasmine tel.040-2126241

Thema-avond

Over *moslims in Nederland* op 16 november 1999 te Geertruidenberg. Info: interkerkelijke *werkgroep relaties* tel.0162-521285 of bureau romc/cura migratorum tel.073-6145159

Interreligieuze dialoog

Open aanbod Post Academisch Onderwijs Katholieke Theologische Universiteit Utrecht. Info: 030-2731733

Vrouw(en), (on)geloof en levensbeschouwing

Themadagen op 29 oktober, 5, 12 en 19 november 1999 met beelden van vrouwen uit het christendom, jodendom, boeddhisme, humanisme en islam. Info: Prisma tel.013-5441440

Interreligieuze Ontmoetingsdag

Met als thema *Vrede Onbereikbaar of Onvermijdelijk?* op 13 november 1999 in Vrijzinnig centrum Vrijburg, Herman Gorterstraat 31 Amsterdam. Organisatie: Stichting Interreligieuze Samenwerking, tel.020-6260077

Verhalend doorvertellen

Over verhalen in de islamitische traditie.
Postacademische colleges
islam-christendom op 17 januari 2000 aan
de VU te Amsterdam. Info:
033-4960329/030-8801880

Ontmoetingsweekend

Voor moslim- en christenvrouwen op 12 en
13 februari 2000 op 'Kerk en Wereld' te
Driebergen. Thema: de mystica Rabi'a al-
'Adawiyya en Hildegard von Bingen. Info
en opgave: 0343-512241

Omgaan met racisme

Een cursus over hoe om te gaan met
mensen die zich racistisch uiten te Leuven
(16-23-30 november 1999), Roeselare (10-
17-27 januari 2000), Hasselt (3-10-17
februari 2000) en Antwerpen (15-22-29
maart 2000). Info: Kerkwerk
Multicultureel Samenleven
tel.(0032)2.502.11.28

Kontakt der Continenten organiseert de

volgende cursussen: *Bijbellezen in
mondiaal perspectief* (15-19 november
1999); *Godsbeelden & religieuze
verbeelding in moderne kunst* (19-21
november 1999). Inlichtingen en
inschrijving: Kontakt der Continenten,
mevrouw M.J. Polman Tuin-Vermeer,
Amersfoortsestraat 20, 3769 AS
Soesterberg. Tel.0346-351755







begrip

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