


MOSLIMS

begrip

CHRISTENEN

SEPTEMBER/OKTOBER 2002
JAARGANG 28 no. 4



*Middeleeuwse
Godsdienst-
Dialogen*



BUREAUS VOOR ONTMOETING MET MOSLIMS

Rooms Katholieke Kerk in Nederland: Berry van Oers, Cura Migratorum-ID
Luybenstraat 17, 5211 BR 's-Hertogenbosch. Tel. (+31) 073-6145159
Rooms Katholieke Kerk in België: Simon Lambregs, pr.
Hooiweg 188 B-3600 Genk, België. Tel. (+32) 089-352 883
Samen op Weg-Kerken: Josien Folbert, Ane Mulder
Postbus 8506, 3503 RM Utrecht Tel. (+31) 030-880 1 880

REDACTIE:

Martha Frederiks
Simon Lambregs
Nico Landman
Migratorum
Ane Mulder (kernredactie)
Berry van Oers (kernredactie)
Piet Reesink (eindredactie)
Ge Speelman
Karel Steenbrink
Úmit Tas
Pim Valkenberg

Abonnementen:

Binnenland: 14 Euro (5 nummers)
Buitenland : 15 Euro
Losse nrs. : 3 Euro **plus** portokosten
Giro 4 300 211 tnv Begrip/Cura

België: KBC Bank 453-0258581-69
tnv Begrip, Hooiweg 188, B-3600
Genk

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

E-mail: begrip@planet.nl
tekeningen: Frans Kalb

Advertentietarieven op aanvraag

Uitgever, redactie en administratie:
'Cura Migratorum'

Luybenstraat 17
5211 BR 's-Hertogenbosch
Tel. (+31) 073-6145159
Fax. (+31) 073-6131175
Op Internet te raadplegen als: http://efa.nl/levonet/begrip_moslms_christenen

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

Godsdienstdialogen in de Middeleeuwen

Sinds 11 september 2001 gaat men tekeer tegen de 'as van het kwaad'. Voor velen lijken de islam en de moslims hiertoe te behoren. Dialoog is 'uit' en voorstanders van de multiculturele samenleving worden als softies behandeld. Het is daarom goed enige afstand te nemen en terug te gaan naar onze Europese roots. Specialisten van de Katholieke Universiteit Brabant laten ons kennis maken met Pierre Abelard, Raymondus Lullus en Nicolaas van Cusa. Drie belangrijke theologen, die ieder op hun eigen manier afstand nemen van het heersende gedachtegoed en op durven komen voor de dialoog avant la lettre. Pim Valkenberg (KUN) laat in het Leerhuis zien hoe een aantal koranteksten dezelfde sfeer van openheid ademt als de middeleeuwse godsdienstdialogen. Geschiedenis als weg naar de toekomst. -P.R.

INHOUD

LEERHUIS (Pim Valkenberg)	134
GODSDIENSTDIALOGEN: ONTDEKKING VAN EEN GENRE (Karl W. Merx)	138
PETRUS ABAELARDUS (Karl W. Merx)	141
RAYMUNDUS LLULLUS EN DE INTERRELIGIEUZE DIALOOG (Herman Beck)	149
NICOLAAS VAN CUSA OVER DE GODSDIENSTVREDE (Frans Maas)	156
MOSLIMS IN EUROPA	162
BOEKEN	165
EVENEMENTEN	kaft

DIALOOG EN WAARHEIDSVINDING

Pim Valkenberg

Ter introductie van de artikelen over godsdienstdialogen in de Middeleeuwen die in dit nummer van *Begrip* centraal staan, wordt in het leerhuis aandacht besteed aan de manier waarop vanuit de islamitische traditie gekeken wordt naar deze dialogen met de andere “volkeren van het boek”. Het zal niet verbazen dat in deze traditie anders tegen het begrip “dialoog” wordt aangekeken dan doorgaans gedaan wordt in de moderne West-Europese cultuur. Terwijl in het moderne dialoogbegrip vooral benadrukt wordt dat we van de ander willen leren, heeft het traditionele dialoogbegrip, in de islam maar ook in christendom en jodendom, veel meer te maken met het streven, de waarheid te vinden in het besef dat deze waarheid in de kern reeds in de eigen traditie verborgen ligt. Daarom heeft dit traditionele dialoogbegrip, dat we niet alleen in de middeleeuwse dialoogteksten van christenen tegenkomen, maar ook in de Koran, eerder te maken met strijd dan met vrede, eerder met verdediging van je eigen standpunt dan met belangstelling voor het standpunt van de ander. Als het gaat om het vinden van de waarheid, dan heeft iedere dialoog van het begin af aan iets apologetisch, waarbij je wilt laten zien dat je zelf in een traditie staat die meent de waarheid reeds minstens ten dele te kennen, en ook iets polemisch, waarbij je wilt laten zien dat de ander de waarheid weliswaar ook ten dele kent, maar dan toch niet zo voortreffelijk als jezelf. Kortom, vanuit onze moderne dialoog-idee lijken de teksten van de Koran nogal teleurstellend. En toch geven ze heel goed de sfeer weer waarin dialogen werden gevoerd in de voormoderne tijd. Ondanks alle apologetiek en polemieken die daarin meestal overheerste, was er in de middeleeuwse moslimbeschaving toch ook het besef dat de waarheid het beste gevonden kon worden in een open en vrije gedachtewisseling. Ook dat behoort, zoals we zullen zien, tot de traditie van de islam. Dit leerhuis is dan ook opgebouwd uit drie punten. In de eerste plaats komen twee traditionele teksten uit de Koran ter sprake die dikwijls door moslims in verband worden gebracht met de dialoog die zij met christenen en joden willen voeren; in de tweede plaats komt de open en vrije dialoog tussen geleerden uit verschillende godsdiensten onder bescherming van de middeleeuwse islamitische heersers aan de orde; en in de derde plaats worden nog enkele woorden besteed aan het moderne begrip dialoog dat ook een plaats heeft gekregen in het gedachtegoed van moslims.

Koran en dialoog

In de zestiende soera van de Koran wordt, zoals zovaak, gewezen op het voorbeeld van Ibrahiem (Abraham) die niet behoorde tot de veelgodendienaars, maar het zuivere

geloof aanhing: “Volg het geloof van Ibrahiem die het zuivere geloof aanhing; hij behoorde niet tot de veelgodendienaars” (16:123). Dit voorbeeld van Abraham, het volgen van het goede pad, wordt vervolgens gesteld tegenover het slechte voorbeeld van de joden en de christenen die met elkaar twisten, bijvoorbeeld over de sabbat. En dan volgt de aansporing: “Roep op tot de weg van jouw Heer met wijsheid en goede aansporing en twist met hen op de beste manier” (16:125). Het eerste woord, “roep op”, is afgeleid van een stam, *da'â*, die later ook de plicht van iedere moslim ging aanduiden om te missioneren: het gaat om een uitnodiging om de weg van de Heer te gaan volgen. Maar dit moet wel op een bepaalde manier gebeuren, namelijk met wijsheid (*hikma*) en goede aansporing (*mau'idza*), dus niet in een sfeer van fundamentalisme, maar in een sfeer van bezinning maar wel in het besef wat er op het spel staat. Het meest indringend, en voor ons besef bijna tegenstrijdig, is dan de volgende aansporing: “twist met hen op de beste manier”. Het werkwoord dat hier gebruikt wordt, *djâdala*, heeft met oorlogvoering niets te maken, maar wel met debatteren, discussiëren en het zoeken van de waarheid.

Er is nog een andere tekst die hetzelfde idee nog duidelijker overbrengt, en daarbij ook hetzelfde werkwoord gebruikt: “Twist met de mensen van het boek slechts op de beste manier, behalve met degenen onder hen die onrecht plegen, en zegt: ‘Wij geloven in wat naar ons is neergezonden, en in wat naar jullie is neergezonden. Onze god en jullie god is één. En wij geven ons over aan Hem’” (29:46). Opnieuw vinden we hier dus de aansporing om onder monotheïsten (want deze tekst stelt als geen andere duidelijk dat de god van de moslims de god is van de rechtvaardigen onder de anderen volkeren waaraan God zich geopenbaard heeft) op de best mogelijke manier met elkaar om te gaan, een manier die elke vorm van gewelddadigheid uitsluit, maar die wel duidelijk maakt dat het ergens om gaat: vandaar dat het werkwoord “twisten” gebruikt wordt, want er zijn wel meningsverschillen hoewel deze uiteindelijk ondergeschikt zijn aan het geloof in de éne God.

Het beeld van de verschillende gelovigen die op verschillende wegen naar dezelfde God onderweg zijn, en daarom ook elkaars concurrenten zijn, komt in een ander heel bekend vers nog eens naar voren: “En Wij hebben het boek met de waarheid naar jou neergezonden ter bevestiging van wat er voordien van het boek al was en om erover te waken. Oordeel dan tussen hen volgens wat God heeft neergezonden en volg hun neigingen niet in afwijking van wat van de waarheid tot jou gekomen is. Voor een ieder van jullie hebben Wij een norm en een weg bepaald. En als God het gewild had, zou Hij jullie tot één gemeenschap gemaakt hebben, maar Hij heeft jullie in wat jullie gegeven is op de proef willen stellen. Wedijvert dus in goede daden. Tot God is jullie terugkeer, gezamenlijk. Hij zal jullie dan dat meedelen waarover jullie het oneens

waren” (5:48). Ook hier is er weer sprake van onenigheid tussen joden, christenen en moslims, en van een God die klaarblijkelijk deze verschillen gewild heeft als een manier om van elkaar te leren. De meest kernachtige aansporing hier is: “Wedijvert met elkaar in goede daden”, waarbij het werkwoord *istabaqa* letterlijk betekent: iemand vóór proberen te komen, proberen sneller of beter te zijn dan een ander. Opnieuw is er sprake van een strijd ter ere van God, maar de wedijver is eigenlijk bedoeld om elkaar een spiegel voor te houden, en daarmee komt dit vers heel dicht in de buurt van een modern dialoogidee, hoewel ook hier de terminologie van de strijd voorop staat: als ik zie dat de ander bepaalde aspecten in zijn of haar godsdienst beter doet dan ik, moet dat voor mij een prikkel zijn om in mijn eigen godsdienst ook beter te worden. En zo houden de verschillende godsdiensten elkaar een spiegel voor om zich beter in te spannen in goede daden op weg naar God. Een krachtiger pleidooi voor de tegenwoordig zo omstreden geraakte multiculturele samenleving is wel niet denkbaar.

Interreligieuze zittingen

Uit het voorgaande is duidelijk geworden dat de terminologie waarvan de Koran zich bedient om over ‘dialoog’ te spreken eerder doet denken aan de taal van de oorlog dan aan de taal van het vreedzaam samenleven. Twee oorzaken kunnen duidelijk maken waarom deze taal zo krijgshaftig is: in de eerste plaats is er in de begintijd sprake van een moslimminderheid temidden van grotere gemeenschappen schriftbezitters en ongelovigen. In de tweede plaats gaat het bij de interreligieuze dialoog zoals deze in de Koran beschreven wordt, om iets zeer ernstigs, namelijk het vinden van de waarheid over God.

Terwijl de tweede, meer inhoudelijke oorzaak in de hele geschiedenis van de islam (en trouwens ook van het christendom) een dominante rol blijft spelen, speelt de eerste oorzaak geen rol meer op het moment dat moslims in de meerderheid en aan de macht zijn. In die situatie zien we dan ook een nieuw dialoogidee opkomen, waarin meer ruimte is voor de vrije en open uitwisseling van ideeën, maar wel altijd vanuit de veronderstelling dat het de moslims zijn die de open ruimte maar uiteindelijk ook de grenzen van de gedachtewisseling bepalen. Zowel de relatieve openheid als de islamitische overheersing als voorwaarde en grens voor deze openheid komen tot uiting in de technische term die hiervoor in de Middeleeuwen gebruikt wordt, *madjlis*, een woord dat eigenlijk gewoon “zitting, het gaan zitten” betekent, maar dat ook vaak “vergadering, raad” betekent. Meer in het bijzonder ging het een gedachtewisseling betekenen die plaatsvond aan het hof van een islamitisch vorst, en waar geleerden bijeenkwamen om de vorst in te lichten over allerlei ontwikkelingen en hem van advies te dienen. Zo waren er ook zittingen waarin joden, christenen en moslims over hun respectievelijke geloofsstandpunten konden spreken, en wel in een openheid die zeker veel groter was dan wat de Europese beschaving in die tijd te bieden had. In de

Syrische en Arabische literatuur van die tijd zijn een aantal verslagen overgeleverd van die zittingen die gerust interreligieuze dialogen kunnen worden genoemd, zoals de dialoog tussen de Nestoriaanse patriarch Timotheüs en kalief alMahdi aan het eind van de achtste eeuw. In een onlangs verschenen boek (Hava LazarusYafeh e.a., *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden 1999) wordt een aantal verslagen van dergelijke interreligieuze zittingen besproken. Daarbij is wel duidelijk dat de atmosfeer van deze bijeenkomsten aan het islamitische hof naar de toon ver af staat van de krijgslustige taal van de Koran, maar naar de inhoud er dicht bij in de buurt komt: het gaat nog steeds om een gezamenlijke zoektocht naar de waarheid, in het besef dat meerdere culturen meer aspecten van die waarheid kunnen laten zien, hoewel het zo blijft dat de moslims zeker zijn dat zij de beste toegang tot die waarheid hebben.

Dialogo: 'over en weer'

Tot slot nog een kort woord over het moderne begrip dialoog. In dit woord, dat zijn wortels heeft in de Griekse wijsbegeerte, maar ook in de joodse Talmoed, staat voorop de idee van de uitwisseling. De beste weg om tot kennis te komen bestaat niet in een monoloog, maar in een dialoog waardoor men via het heenenweer tussen de gesprekspartners dichter bij de waarheid poogt te komen. Precies dit idee van dialoog staat centraal in het moderne Arabische begrip voor dialoog, *hiwâr*, dat is afgeleid van een werkwoord dat "veranderen" betekent. In een afgeleide vorm gaat het dan "elkaar afwisselen" betekenen, en dus "discussiëren, dialogiseren". Als ik het goed zie, overweegt bij deze term de vorm op de inhoud, en daarmee is ze kenmerkend voor de moderne tijd, waarin de uitwisseling van gedachten centraal staat, en niet de waarheidsvinding. Dit begrip van dialoog hebben moderne moslims gemeenschappelijk met vele christenen en joden in het Westen, zoals bijvoorbeeld te lezen staat in het *mission statement* van de Stichting Islam en Dialoog: "duidelijk maken dat het wezen van de Islam bestaat uit vrede, barmhartigheid, genade en tolerantie; dat twist, geweld en terreur diens essentie vreemd zijn; dat verder alle godsdiensten deze grondbeginselen gemeen hebben en derhalve alle strijd achterwege gelaten moet worden opdat we onze door oorlogen en twisten gekwelde aarde naar een vredige en gelukkige toekomst kunnen dragen". Net als in de geschiedenis van het christendom zien we hier dus bijna een omkering van eerdere gedachten over dialoog: terwijl de Koran nog spreekt van een "twisten op de beste manier" wordt hier een oproep gedaan om alle twist juist achterwege te laten. Nog steeds gaat het daarbij uiteindelijk om de vraag, wat de ware dienst aan God is, maar de middelen om God waarlijk te dienen lijken totaal veranderd te zijn.

Godsdienstdialogen - de herontdekking van een genre

Een korte inleiding

Karl-Wilhelm Merks

“Godsdienstdialogen in de Middeleeuwen” - aan de hand van drie auteurs, de Breton /Fransman Petrus Abaelardus, de Catalaan, of zo men wil de Spanjaard Raimundus Lullus (Ramón Llull), en de Duitser Nicolaus Cusanus willen we laten zien dat godsdienstdialogen geen uitvinding zijn van de moderne tijd. Nog minder zijn ze het bijproduct van de onverschilligheid van de Verlichting, of van de gewetenskwellingen die de Europese cultuur van de twintigste eeuw ten opzichte van zich zelf koestert.



De onmiddellijke aanleiding tot de volgende bijdragen is het feit dat één van de drie auteurs, Nicolaus Cusanus, 600 jaar geleden (1401) werd geboren. Tevens is het thema van de godsdienstdialoog een soort prelude op het zevende lustrum, dat de Theologische Faculteit Tilburg in 2002 viert. Het thema van het lustrumjaar luidt “Openbaring en Openbaarheid”. Problemen van een pluralistische maatschappij en met name de groeiende neiging tot geweld in onze samenleving hangen ook samen met vragen van openbaring, geloof en godsdienst. Daarmee echter is de vraag van de godsdienstdialoog, juist ook voor het openbare leven, van hoogst actuele betekenis - als alternatief van oorlog tussen de godsdiensten.

Het is waar: de dialoog is in onze geschiedenis niet het normale communicatiemodel tussen de godsdiensten geweest, integendeel. Niet de geduldige uitwisseling van overtuigingen en argumenten, niet het goede dat eventueel te vinden is in de standpunten van de ander, niet het gemeenschap-pelijke bepaalden het interreligieuze en zelfs niet het interconfessionele, interkerkelijke verkeer. Eerder vertrouwde men op vuur en zwaard, op het zwart-wit model van “ik juist, de ander verkeerd”. Men zocht niet

gemeenschappelijkheid, maar onderscheiding en scheiding.

Uiteraard kende men minstens sinds Plato het literaire genre van de “dialoog” en er is zelfs een rijke zogenaamde dialoogliteratuur. Maar deze heeft - afgezien van enkele uitzonderingen, waarbij de drie door ons straks voorgestelde auteurs horen - eerder tot doel het eigen gelijk te bewijzen. Het gaat er niet om, de ander met sympathie en nieuwsgierigheid te ontmoeten, maar eerder streeft men ernaar hem de minderwaardigheid van zijn op-

vattingen onder ogen te brengen en hem zo tot faillietverklaring van zijn overtuigingen te dwingen.

In deze opvatting over de functie van de dialoog - de ander tot de waarheid bekeren - is, met name door de invloed van het Tweede Vaticaans Concilie, een grondige verandering gekomen. Dialoog wordt nu gezien als de weg bij uitstek voor het omgaan van katholieken met de andere christelijke kerken, met andere godsdiensten en zelfs met niet-gelovigen en atheïsten.

Hierbij spelen verschillende motieven een rol: behalve de zorg voor een toekomst in vrede en rechtvaardigheid voor de hele mensheid, is het vooral het respect voor de vrijheid van geloof en geweten, die ten diepste gegrond is in de waardigheid, vrijheid en verantwoordelijkheid van elke persoon.

Bovendien is er ook beweging gekomen in het verstaan van waarheid. "De" waarheid is ons niet definitief gegeven, want waarheid toont zich in de processen van de geschiedenis. Ook is zij niet het alleenrecht van de katholieke kerk. Want vrijgevig verdeelt God zijn rijkdommen onder de volkeren. We komen hier het oude christelijke motief van de *logos spermatikos* tegen: Gods Woord, Gods wijsheid is als een zaad uitgestrooid in de hele mensheid.

Die verschuiving in betekenis en waardering van de "dialoog" komt mooi tot uitdrukking in een vergelijking van het trefwoord "Dialog" in de tweede en de derde editie van het befaamde *Lexikon*

für Theologie und Kirche. In 1959 - het artikel stamt uit de pen van Hugo Rahner - wordt op de eerste plaats de *polemische* dialoog genoemd. Hij dient met name ter weerlegging van joden en ketteren. Daarnaast heeft de dialoog vooral wijsgerig-dogmatische en stichtelijke betekenis; het is een middel in dienst van de ware leer en van de vroomheid. Anders is het in de volgende editie van het *Lexikon für Theologie und Kirche*. Hier vormt van meet af aan de dialogische structuur van het mens-zijn zelf het uitgangspunt. De mens is mens door en in dialoog met anderen. Dat heeft consequenties voor de opvattingen over de menselijke persoon, voor de waarheidsvinding, voor het ethisch zoeken en voor de pastorale praktijk. Met name wordt gewezen op de betekenis van de dialoog voor de oecumene in al haar facetten.

Er is zelfs een eigen artikel opgenomen "Dialog der Religionen", waarin met de "Pauselijke Raad voor de interreligieuze dialoog" verschillende lagen van dialoog worden onderscheiden: de dialoog van het samenleven, van het samen handelen, van de theologische uitwisseling en die van de religieuze ervaringen.

Intussen is dialoog tot een positief kernwoord geworden op een terrein, waar het eigenlijk oorspronkelijk niets te zoeken had, of hoogstens als een bijzonder scherp wapen werd ingezet, het gebied van de christelijke missie. Tot in de *Katechismus van de Katholieke Kerk* en zelfs het kerkelijk wetboek wordt nu als methode van de missie de dialoog genoemd.

Vatten wij die verandering kort samen: De waarheid komt dialogaal te voorschijn, mensen leren van elkaar, en dat vooronderstelt het onderlinge respect voor elkaar, het van elkaar *willen* leren en ook het zichzelf kunnen corrigeren. Dat betekent niet het relativeren van alles, het uitstel van een serieuze overgave aan wat ik als waar herken. Maar het schept ruimte voor de waarheid zelf, de waarheid van het juiste kennen, en de waarheid van het juiste doen. Dialoog is dus niet een methode om de waarheidsvraag te ontwijken, maar juist om ze serieus te nemen.

Zoals gezegd, vormde niet de dialoog het voornaamste communicatiemodel tussen de katholieke kerk en de andere confessies en godsdiensten. Voorop stonden veeleer een polemische houding, uitingen van onverdraagzaamheid en bestrijding in woord en daad. Een verandering in deze houding zou pas echt op gang komen met Verlichting en secularisatie. Toch bestaat er naast die hoofdstroom een, zij het klein, stroompje waarin een andere houding zichtbaar wordt. Enkele geschriften, enkele auteurs, proberen die vijandigheid door dialooghouding te vervangen. Drie voorbeelden hiervan willen wij in dit nummer kort voorstellen.

Uiteraard moeten we niet verwachten dat de manier waarop dat gebeurt in alle opzichten met de standaardopvattingen overeenkomt die *wij* van een echte dialoog menen te moeten verwachten. Zo is

bijvoorbeeld de overtuiging van de waarheid van het eigen standpunt in de Middeleeuwen zeker ietwat steviger en minder in twijfel getrokken, dan wij vanuit ons bewustzijn van de historiciteit van alle menselijke kennis doen. Des te meer is het bewonderenswaardig hoe mensen in een andere, traditionele culturele context tot die houding van dialoog zijn gekomen. Want wij moeten niet vergeten: ook al neemt *de ander* in een joods en christelijk mensbeeld een centrale plaats in, toch heeft Herbert Vorgrimler gelijk met zijn opmerking, dat de noodzaak van dialoog ook inzake geloofskennis niet onmiddellijk uit het bijbelse spreken naar voren komt. Het dialogale denken is zelf al het product van een theologische ontwikkeling, van het doordenken van de openbaring, van het samenbrengen van openbaring, rede en ervaring.

Tegen deze achtergrond is het misschien niet toevallig, dat het eerste voorbeeld dat wij hier willen voorstellen van een auteur afkomstig is, die voor de ontwikkeling van de theologie van het avondland van grote betekenis is geweest, Petrus Abaelardus.

Petrus Abaelardus: Dialoog tussen een filosoof, een jood en een christen

Karl-Wilhelm Merks

Petrus Abaelardus is een van de meest opvallende figuren uit de vroege Middeleeuwen. Dat is, oppervlakkig gezien, vooral te danken aan gebeurtenissen in zijn persoonlijke levensgeschiedenis of althans de manier, waarop die tot onze verbeelding spreken. Maar opvallend is hij evenzeer door zijn denken en schrijven. Ik zal in het vervolg op drie punten kort ingaan: de persoon en de tijdsomstandigheden; de "Dialoog tussen een filosoof, een jood en een christen"; het gemeenschappelijke, waarin de dialoogpartners elkaar kunnen vinden.



In een kort nawoord zal ik de vraag stellen: Wat kunnen wij vandaag van Abaelardus leren?

De persoon en de tijdsomstandigheden

Petrus Abaelardus wordt geboren in 1079 in Le Pallet in de buurt van Nantes in Frankrijk als oudste zoon uit een adellijk geslacht. In plaats van een ridderbestaan geeft hij de voorkeur aan de wetenschap en dat betekent, in een eerste fase, studies op verschillende plaatsen: in de Zeven Artes (grammatica, retoriek en dialectiek, verder muziek, astronomie, aritmetica en geometrie), die als algemene propedeuse voor theologie, geneeskunde en rechten dienden, en verdere specialisatie in de filosofie. Hierbij leert hij verschillende wijsgerige richtingen kennen, wat hem straks in staat zal stellen zijn eigen positie te ontwikkelen. Met name trekt de logica ofwel dialectica hem aan. Hierin zal hij het tot een ongehoord meesterschap brengen, maar juist om dezelfde reden zal hij door menigeen van zijn tijdgenoten gewantrouwd en zelfs gehaat worden, met name wanneer hij zijn deskundigheid op dat terrein inbrengt in de theologie.

Reeds vrij vroeg treedt hij in verschillende steden en ook in Parijs, waar hij een eigen school opricht, als docent op. En dat zal hij met onderbrekingen zijn hele, bewogen, leven lang blijven doen. Met de theologiestudie begint Abaelardus pas in de leeftijd van 33 jaar (1113). Drie jaar later heeft hij - een gevierde leraar waar studenten uit bijna heel Europa naar toe stromen - een leerstoel aan de kathedraalschool van Notre Dame voor dialectica (logica) en theologie.

Je zou kunnen denken dat hij nu een status verworven heeft waar hij zich in rust aan studie, onderzoek en onderwijs kan wijden. Maar het loopt anders. Een hartstochtelijke liefde voor zijn zoon, voor hem uit. wie Abaelardus in tijdens de wordt monnik, Dat betekent academische hij weer theologie,



in de buurt van Nogent-sur-Seine, later weer in Parijs. De "Parakleet" zou later dan een nonnenklooster worden met Heloïse als abdis. Tussendoor was Abaelardus een jaar of zeven abt in St.-Gildas - de - Rhuys in Bretagne. Zijn medemonniken zagen blijkbaar niets in zijn voorstellen tot hervorming en smeedden moordplannen tegen hem. Hij moest voor zijn leven vrezen en vluchtte om opnieuw in Parijs te doceren.

Nadat hij reeds in 1121 voor bepaalde opvattingen op een synode te Soissons veroordeeld werd en zijn traktaat over de Triniteit eigenhandig moest verbranden, gebeurt dat opnieuw in 1140 op een synode in Sens. Zijn tegenspeler is niemand minder dan Bernardus van Clairvaux die hem - men kan het niet anders noemen - echt haat en met alle middelen, inclusief een pauselijke excommunicatie, vervolgt. In 1142 overlijdt Abaelardus, nadat de abt Petrus Venerabilis hem in Cluny asiël had gegeven. Hij wordt in de "Parakleet" begraven, evenals Heloïse, die hem 22 jaar overleeft. Tenslotte waren en bleven zij natuurlijk echtgenoten. En een leven lang zouden zij persoonlijk, intellectueel en spiritueel in contact en verbonden blijven. Na de Franse Revolutie vinden beiden in Parijs op het kerkhof Père-Lachaise hun, naar men mag hopen, laatste rustplaats.

Abaelardus heeft belangrijke geschriften op zijn naam staan, o.a. over logica en dialectiek, over de triniteit (*Theologia summi boni*), over de Romeinenbrief, om maar enkele te noemen. Andere zijn minstens qua naam bij een breder publiek bekend, zo zijn *Sic et non*, een verzameling van schijnbaar tegenstrijdige teksten uit Bijbel en kerkvadersen, en zijn moraalfilosofisch-moraaltheologisch hoofdwerk *Ethica, seu: Scito te ipsum* (Ethiek, ofwel: Ken jezelf). Ook heeft hij over zijn eigen lijdensgeschiedenis geschreven (*Historia calamitatum*). De moderne lezer en lezeres kennen hem misschien uit zijn briefwisseling met Heloïse.

Ter aanvulling nog enkele korte notities. Tijdens Abaelardus' leven vinden de eerste kruistocht en in verband daarmee de joden-pogroms in het Rijnland plaats, als ook de eerste openbare ketterverbrandingen. Een religieus woelige tijd dus.

Abaelardus was een van de eersten bij de opkomst van een nieuwe theologie die ge-

bruik maakte van systematiserende rede in de uitleg van de geloofstraditie. Dat riep het verzet op van de monnikentheologie. Met haar denken in symbolen en met haar mystieke en spirituele benadering van Schrift en traditie was zij bevreesd voor het kritische verstand en een daarop steunende theologiebeoefening.

Abaelardus was weliswaar een briljante geest, maar niet per se in alle opzichten een aangenaam mens. Zijn scherpe geest en redekunst verleidden hem tot niet al te diplomatieke vormen van zelfverdediging en ook tot agressieve aanvallen op zijn tegenstanders. Wellicht was dit veelal te wijten aan zijn onverbeterlijke ik-gerichtheid.

Een van Abaelardus meest belangrijke bijdragen lijkt mij echter het feit dat hij in de theologische moraalleer nadrukkelijk de filosofische rede weet te integreren. Een staaltje daarvan is het geschrift dat ik nu kort aan de orde stel, de *Dialogus inter philosophum, Judaeum et christianum*.

De "Dialogo tussen een filosoof, een jood en een christen"

Men heeft gemeend dat die *Dialogus* uit de laatste levensfase van Abaelardus zou stammen; omdat hij niet af is, en ook, zo dacht men, omdat misschien hier toch wel de berusting van de oude geëxcom-municeerde monnik de pen geleid had. Volgens sommigen is het echter meer waarschijnlijk dat de *Dialogus* in de meest productieve tijd van Abaelardus gedateerd moet worden, waar ook andere grote werken verschenen, en dat hij een soort voorloper vormt van zijn *Ethica*. Dit is uiteraard minder romantisch, maar geeft het geschrift juist daarom misschien meer gewicht. Allereerst wat over de structuur van het werk. Er komen er vier personen in voor: de filosoof, de jood, de christen, en een scheidsrechter. Deze laatste is Abaelardus zelf. Hij zou volgens de inleiding aan het einde van het gesprek uiteindelijk moeten oordelen, wie van de drie de betere kaarten heeft ten opzichte van het discussiethema. Het thema van de dialoog is de vraag naar het hoogste goed voor het menselijk bestaan: waarin bestaat het, en wat is de weg om daar te komen; verder komen een aantal boeiende vragen omtrent het kwaad ter sprake: waarin bestaat het en waardoor wordt het veroorzaakt.

Wat de drie gesprekspartners betreft, valt op dat de derde hier de filosoof is, en niet, zoals in andere middeleeuwse dialogen, en ook in de dialogen die aanstonds in dit nummer zullen worden besproken, een moslim. De filosoof wordt in het begin een heiden, *gentilis*, genoemd. Men kan echter uit het werk opmaken, dat bij de filosoof aan een moslim is gedacht. Er wordt namelijk vermeld, dat ook hij en de zijnen de besnijdenis kennen, als kinderen van Ismaël, de zoon van Abraham en de slavin Hagar, die met zijn moeder verstoten en de woestijn in werd gestuurd, en die als stamvader van de Arabische nomaden wordt gezien.

Inhoudelijk echter speelt de islam geen rol, tenzij men wil aannemen dat het niet voor niets is dat de moslim voor de filosoof staat. Het zou op de rol kunnen wijzen die mos-

limgeleerden hebben gespeeld in het bekend maken van de antieke filosofie in het avondland. Mogelijk wist Abaelardus ook niet bijster veel over de islam.

Eveneens heeft men opgemerkt dat hij ook het joodse denken niet uit joodse bronnen van zijn tijd kende, maar dat hij een beeld weergeeft dat veel christenen toen van joden hadden. Wat wel opvalt is het vrij sympathieke beeld dat Abaelardus van de filosoof, maar ook van de jood, althans in vergelijking met de gangbare polemieken, tekent. Hij onthoudt zich helemaal van het cliché van de joden als “Christus-moordenaars” en ontwerpt, in het gesprek, een ontroerend beeld van de joodse getrouwheid aan traditie en Wet, ondanks het lijden en de vervolging die dat geloof over hen brengt.

Dat de filosoof zijn sympathie heeft hoeft verder niet te verwonderen, want hij is als het ware een stuk van Abaelardus zelf. De dialoog kan dan ook op een bepaalde manier worden gezien als een innerlijk gesprek dat Abaelardus met zich zelf voert (L. Steiger) - zoals hij dat uitdrukkelijk doet in zijn werk *Soliloquium* dat een gesprek is tussen “Petrus” en “Abaelardus” over de betekenis van de dialektiek, van de rationele wijsgerige methode en argumentatie, voor het geloof. Deze vraagstelling, de verhouding tussen rede en geloof is ook in onze “dialogus” aan de orde, hier uitgebeeld in de scène van een nachtelijk visioen en door de fictieve personages van filosoof, jood en christen. Via een interreligieuze dialoog wordt eigenlijk een binnen-religieuze geloofsdiscussie gevoerd. Welbeschouwd bestaat deze dialoog uit twee gesprekken (vandaar dat een andere titel van het werk ook luidt: *Collationes*, “Gesprekken”): een van de filosoof met een jood, en een tweede van de filosoof met een christen. Dus een prominente rol voor de filosoof, die de eigenlijke woordvoerder is. Jood en christen worden daarentegen niet met elkaar in gesprek gebracht. Dat gesprek voltrekt zich hoogstens *in het innerlijk* van de scheidsrechter. Dus in die zin is het niet direct een godsdienstdialoog.

Ook het thema laat dat zien: het zijn niet de klassieke leerstellende vragen van de ene en drie-ene God, de menswording van God in Jezus Christus, en dergelijke. Maar het gaat inhoudelijk over ethiek, namelijk over de verschillende morele overtuigingen van de filosofie, van het joodse en van het christelijk geloof. Met name is het de vraag hoe de natuurlijke zedenwet, waar de filosoof voor staat, zich verhoudt tot de joodse Wet en Traditie en tot de christelijke moraal, en welke van de drie in een onderlinge vergelijking als de meest overtuigende en volmaakte kan worden aangetoond.

Hierbij is niet het onderscheid van geloofsovertuigingen datgene waar de interesse op is gericht, maar het gemeenschappelijk mens-zijn. De deelnemers zijn overigens wel mensen, die in het monotheïstisch geloof overeenkomen. “Mensen zijn wij” - met deze aanhef begint de eerste directe rede, het antwoord op de vraag van Abaelardus, wie de drie zijn en wat zij willen: “Mensen zijn we die bij verschillende geloofsrichtingen horen. Wij bekennen, allen op gelijke wijze de ene God te vereren, terwijl we hem met een verschillend geloof en leven dienen.”

Het *eerste gesprek* tussen filosoof en jood, waarin de joodse traditie met de natuurlijke zedenwet wordt vergeleken, leidt tot het resultaat, dat de filosoof eigenlijk geen meerwaarde van de joodse wet weet te ontdekken. Om tot het hoogste goed te komen, en om het heil te verkrijgen, is de natuurwet en haar zedelijkheid voldoende. Wat het jodendom méér heeft, is "toegevoegd", particularistisch, traditionalistisch en ook eerder ritualistisch dan rationeel. Zo bewonderenswaardig als de trouw van de joden t.o.v. hun wet - ondanks alle nadelen die zij daarvoor dag in dag uit door de geschiedenis heen ondergaan - moge zijn: vanuit een redelijk standpunt, want hij staat voor de rede, stelt de filosoof als resultaat van zijn ondervraging tegenover zijn joodse gesprekspartner vast: "jij kunt wel inzien - ook al geloof je dat jouw wet je door God gegeven is - dat ik toch niet op grond van de autoriteit van die wet verplicht ben, haar last op mij te nemen, als zou het noodzakelijk zijn, nog iets toe te voegen ... aan de moraal, die onze filosofen met betrekking tot de voor de gelukzaligheid toereikende deugden aan het nageslacht hebben achtergelaten." De natuurwet is voldoende. Dat tonen zowel de rechtvaardigen van de tijd van voor de wet zoals Abel, Henoeh, Noah, Abraham, Lot en Melchisedek, als ook de heiden Job.

Anders is het resultaat van het *tweede gesprek*, dat tussen filosoof en christen. Allereerst zijn de twee het erover eens dat het hoogste goed de gelukzaligheid is en dat de deugden de weg zijn om daar te komen. Daarom voeren zij een uitgebreid gesprek over *wat* nu het hoogste goed is, en wat omgekeerd het grootste kwaad, en verder wat onze weg naar het hoogste goed hindert en hoe het met de deugden zit. In dit wederzijds erkende grondschema brengt de christen, die steeds meer de gespreksleiding overneemt, zijn nadere, op het geloof gebaseerde uitleg in van wat het hoogste goed is, namelijk de *visio Dei*, de aanschouwing van God en van de liefde als de voornaamste weg tot deze bestemming.

Op die manier kan Abaelardus weliswaar de christelijke moraalvoorstelling als de meest volmaakte voorstellen. Toch is het zijn bedoeling niet, om vandaar tot de minderwaardigheid van de wijsgerige weg te besluiten. Veeleer wil hij laten zien, hoe het wijsgerig en theologisch antwoord in elkaars verlengde liggen.

Dat er voor Abaelardus niet op dezelfde manier een lijn te trekken is tussen joden en christenen, laat zijn historische bepaaldheid zien; toch doet hij - ook al vind je her en der enkele opmerkingen, die iets van een minachtende inschatting van de joden weerspiegelen - niet mee aan de beschuldiging en veroordeling van de joden, zoals die juist in zijn tijd aan kracht winnen.

Opvallend is overigens ook dat er van de oorspronkelijke aankondiging dat de scheidsrechter, Abaelardus dus, een definitief oordeel zou uitspreken, niets terecht komt. De dialoog heeft een *open einde*. Vroeger heeft men, zoals gezegd, gedacht dat Abaelardus er niet meer aan toe zou zijn gekomen, eventueel omdat hij ondertussen was overleden.

Toch zijn er hierover wel twijfels gerezen. Misschien zou je ook kunnen stellen, dat zo'n oordeel niet nodig is op grond van het verloop van het gesprek zelf, waarin de christelijke ethiek haar superioriteit heeft aangetoond. Maar dat lijkt me te weinig. Want bij nader toezien kun je minstens nog een andere conclusie trekken. En dat is de conclusie van de betekenis van de positie van de filosoof. Daarmee kom ik tot mijn derde punt, de vraag naar de aard van de gemeenschappelijkheid tussen de dialoogpartners.

Waarin bestaat het gemeenschappelijke, waarin de dialoogpartners elkaar kunnen vinden?

De filosoof, hier dus als heiden geïntroduceerd, is volgens de inleiding van de dialoog degene die het initiatief genomen heeft. Als argument voert hij aan dat het immers "de ware opgave van de filosoof is met redelijke argumenten naar de waarheid te zoeken en in alles niet op de opinie van mensen af te gaan, maar de rede als leidster te volgen." Juist deze opvatting wordt in de dialoog geïmplementeerd. De filosofie kan dus als het ware als het element worden gezien dat de verschillende godsdiensten op een bepaalde manier verbindt. Tussen de godsdiensten is er het gemeenschappelijk weefsel van de rede, tussen de verschillende ethieken vinden we als het gemeenschappelijke wat wij natuurwet noemen. Deze is, volgens de filosoof, in de joodse ethiek onnodig door allerlei voorschriften en gebruiken overwoerd. Volgens de christen wordt zij, en de filosoof stemt hiermee in, door de christelijke ethiek pas echt afgerond en vervolmaakt. Op die manier ingebed in beide religieuze tradities, is de rede tevens de verbindende schakel. Bovendien is zij het criterium als het erom gaat bij menings- en overtuigingsverschillen de waarheid nader op het spoor te komen. Dat geldt niet alleen voor de joodse traditie die als overbodig toevoegsel tot de voor het heil noodzakelijke natuurwet wordt geïnterpreteerd; het geldt ook voor de christelijke traditie.

Niet de autoriteit, maar het onderzoekende denken en de waarde van de argumenten moeten twijfels en strijd beslissen - dat is de leuze van Abaelardus. En dat geldt ook voor geloofsvragen. "Niemand, die verstand heeft, ook niet onder de christen, zal verbieden, met redenen het geloof te onderzoeken en te discussiëren; ook zal men redelijkerwijs niet berusten, bij wat twijfelachtig is gebleken, zonder dat men een reden heeft, waarom men erin mag berusten... In controversen en conflicten is de rekenschap over de waarheid van een reden(ering) een sterker bewijs dan het ten tonele voeren van een autoriteit ...". Want, zo merkt Abaelardus fijntjes op: "Vaak zijn het de woorden van de autoriteit zelf, waar vragen over ontstaan, en dan moet je niet met de autoriteit, maar juist over de autoriteit zelf oordelen."

Een dergelijke houding leidt hem er echter niet toe om alles in twijfel te trekken of te relativiseren. Veeleer probeert Abaelardus, juist door het ondervragen van twijfels en van op het eerste gezicht tegenstrijdige uitspraken heen, het juiste antwoord te zoeken. In

zijn geschrift *Sic et non*, "Ja en Nee" heeft hij dat met, op het eerste gezicht, tegenstrijdige uitspraken van Schrift en Kerkvaders zelf laten zien.

Nawoord

In een kort nawoord zal ik de vraag proberen te beantwoorden: Wat kunnen wij van Abaelardus leren?

1) Voor een dialoog is het belangrijk, uit te gaan van het verbindende, en niet van het onderscheidende.

2) Het is belangrijk om de ander niet van meet af aan te kleineren of verdacht te maken, maar hem de eerlijke kans tot uiting van zijn eigen voorstellingen te geven.

3) Het zou best kunnen, dat niet elk terrein even geschikt is om er gemeenschappelijke elementen in te ontdekken; in dat geval moet men er vrede mee kunnen hebben dat er verschillen zijn en ook blijven bestaan.

4) De ethiek als het verbindende tussen de godsdiensten lijkt me ook vandaag de dag om verschillende redenen een centrale plaats in te moeten nemen:

- de ethiek lijkt nog het meest, althans in haar grondbeginselen, iets van universaliteit te vertonen. Dat komt doordat het gaat over zaken, die de mens goed doen of juist niet, zaken, die met ervaring en verstand te maken hebben (vergelijk het "Mensen zijn wij...").

- Ook al bestaan er inzake ethiek verschillende godsdienstige of wereldbeschouwelijke uitgangspunten, toch spreekt dat niet tegen haar redelijke structuur. Men moet proberen, het specifiek godsdienstige en het algemeen menselijke op een positieve manier op elkaar te betrekken, in plaats van er tegenstellingen van te maken.

- Het moet een voorname taak van de dialoog zijn om onverdraagzaamheid, strijd en oorlog te vervangen door een houding van medemenselijke genegenheid, communicatiebereidheid en het meedenken met de ander.

- Door de redelijke kern van alle ethiek te onderstrepen is Abaelardus zeer modern *avant la lettre*. Je kunt hem zien als een middeleeuwse voorloper van wat in onze dagen via het model van autonome moraal en mensenrechten, uiteraard in een totaal veranderde culturele situatie, wordt geprobeerd.

Kortom: Laat ons maar met een gemeenschappelijk zoeken naar rechtvaardigheid, respect en liefde beginnen, dan zal de waarheid zich wel op haar tijd melden.

Literatuur (voor wie zich verder in de thematiek wil verdiepen)

Peter Abailard,

Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch und deutsch. Hgg. u. übertragen von H.-W. Krautz, Frankfurt a.M./Leipzig 1995 (Lizenzausgabe, WBG, Darmstadt).

M. T. Clanchy,

Abaelard. Ein mittelalterliches Leben (Duitse vertaling van de Engelse editie 1997), Darmstadt 2000.

R. Ilgner,

Anmerkungen zu einer neuen Übersetzung von Abaelards „Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum“, in: ThPh (1996), 566-572.

R. Ilgner,

Scito te ipsum - Ethica nostra. Zu Herkunft und Bedeutung des Titels von Abaelards Ethik, in: ThPh 76 (2001), 253-270.

R. Pernoud,

Héloïse et Abélard, Paris 1970.

M. Poorthuis,

The three rings: Judaism, Christianity and Islam. A bibliographical essay on their interaction in the Eastern and the Western world, in: *Jaarboek 1999*, Thomas Instituut te Utrecht (ed. H.J.M: Schoot), 7-53.

L.M. De Rijk,

Peter Abälard (1079-1142): *Meister und Opfer des Scharfsinns.*, in: R. Thomas 1980, 125-138.

A. Schroeter-Reinhard,

Die Ethica des Peter Abaelard. Übersetzung, Hinführung und Deutung, Freiburg/Schw. 1999.

L. Steiger,

Hermeneutische Erwägungen zu Abaelards Dialogus, in: R. Thomas 1980, 247-265.

R. Thomas,

Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum, Bonn 1966.

R. Thomas, samen met J. Jolivet, D.E. Luscombe, L.M. de Rijk (red.),

Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung (= Trierer Theol. Stud.38), Trier 1980.

P. Valkenberg,

'How to talk to strangers. Aquinas and Interreligious dialogue', in: *Jaarboek 1997*, Thomas Instituut te Utrecht, 9-47.

Raymundus Llullus en de interreligieuze dialoog

Herman Beck

Veel Nederlanders associëren Mallorca bovenal met masatoerisme. Voor de lezer van Begrip is dat misschien een reden om dit grootste eiland van de Balearen niet te bezoeken. Mallorca is echter ook het eiland van Raymundus Llullus. Hij werd er in 1232 geboren en naar alle waarschijnlijkheid stierf hij er ook in het jaar 1316. Raymundus Llullus wordt als de beroemdste bewoner van het eiland beschouwd. Menig Mallorcaan kijkt uit naar het moment waarop hij van 'zalige' tot 'heilige' wordt verklaard. Verschillende plekken op Mallorca herinneren aan Raymundus Llullus. In het centrum van de stad Palma de Mallorca staat aan de langs de haven lopende Paseo Sagrera zijn standbeeld. Zijn grafombe bevindt zich iets verderop in de kapel van Onze Vrouwe van Vertrouwing in de basiliek van de heilige Franciscus, die men bereikt – het kan geen toeval zijn – via de Ramón Llull straat. Vooral het plaatsje Randa, een van de hoogst gelegen en lieflijkste oorden van Mallorca, ademt de geest van Raymundus Llullus. In het nabij Randa gelegen klooster van Onze Lieve Vrouwe van Cura worden tal van door Llullus geschreven werken bewaard.



Waarom nu heeft Raymundus Llullus zijn faam te danken? Raymundus Llullus wordt beschouwd als de grootste en invloedrijkste missionaris onder de moslims gedurende de Middeleeuwen zowel in praktisch als theoretisch opzicht. Hij bedreef namelijk niet alleen zelf missie onder moslims in Spanje, Noord-Afrika en elders, maar ook schreef hij ter bevordering van de praktische missie onder de moslims vele werken die als hulpmiddel en theoretische onderbouwing van dit doel moesten dienen. Missie beoogt, naar de mening van Llullus, bekering. Daarom wilde hij nietchristenen duidelijk maken dat zij, wanneer zij hun verstand zouden volgen, vanzelf bij het christendom zouden uitkomen. Een van de methoden waar Llullus gebruik van maakte om nietchristenen tot dit inzicht te brengen was het godsdienstgesprek tussen belijders van diverse religies, in het bijzonder die van het jodendom, christendom en de islam. Llullus heeft verschillende van deze door hem geconstrueerde godsdienstgesprekken te boek gesteld. Eén daarvan, Het boek over de heiden en de drie wijzen, staat in deze bijdrage centraal. Voordat ik echter inga op de grote lijnen van dit werk geef ik eerst een levensschets van Raymundus Llullus. Tenslotte rond ik af met enkele waarderende en kritische opmerkingen aan zijn adres, gedaan vanuit een 21^{ste} eeuwse perspectief.

Levensschets

Raymundus Llullus zag in Palma de Mallorca het levenslicht een jaar nadat koning Jacobus I van Aragon in 1231 het eiland Mallorca op de moslimse overheerser had veroverd. Llullus' vader had als edelman in dienst van koning Jacobus I deelgenomen aan de verovering van het eiland. Ook Raymundus Llullus zelf zou later een niet onaanzienlijke positie aan het hof van Jacobus I van Aragon verwerven. Op het Mallorca van Llullus' jeugd leefden joden, christenen en moslims samen. Het aantal moslims nam echter na de christelijke verovering van het eiland snel af van ongeveer 100.000 tot ongeveer 12.000 moslims. Llullus groeide dus op in een multireligieuze maatschappij. Aanvankelijk richtte hij zich op een wereldlijke loopbaan met macht aan het hof. Hij trouwde op 25jarige leeftijd in 1257 met Blanca Picany. Zij kregen twee kinderen: een zoon Dominique en een dochter Magdalena. Llullus leidde als edelman aan het hof het zinnelijke leven van een bonvivant en troubadour. Zijn bekeringservaring beleefde Llullus in 1263. Hij was waanzinnig verliefd op een reeds getrouwde vrouw. Bij het schrijven van een liefdeslied op haar, verscheen hem tot vijf maal toe in een visioen de Gekruisigde Christus. Llullus kwam door dit visioen tot het inzicht dat hij zijn leven volledig aan Christus moest wijden. Hij moest zich inzetten voor de verkondiging en verbreiding van de christelijke waarheid. In het bijzonder moest hij zich daarbij richten op joden en moslims, met het oog op hun

bekering tot het christendom. Vanaf zijn bekeringservaring nam Llullus zich voor zich voor drie doelen volledig in te zetten: "(1) de liefde tot God en het zich beijveren ter meerdere eer en glorie van Hem; (2) de wil andersgelovigen te redden, die zijns inziens vanwege hun onwetendheid anders verloren zouden gaan; en (3) de wens het middeleeuwse ideaal van de religieuze eenheid van de mensheid binnen het universele christendom te verwezenlijken" (Colomer 1992: 220).

Llullus verliet zijn gezin en ging op pelgrimstocht naar Rocamadour in Frankrijk en vervolgens naar Santiago de Compostella in Spanje. Bij terugkeer op Mallorca wijdde Llullus de volgende negen jaar van zijn leven (1265-1274) aan studie als voorbereiding op zijn toekomstige praktische missieactiviteiten. Naast theologie en filosofie stortte hij zich op het leren van het Arabisch. Daartoe kocht hij een geleerde Arabischislamitische slaaf, die hem negen jaar lang onderrichtte in het Arabisch, de islam en de Arabische cultuur. Tevens deed deze islamitische slaaf dienst als Llullus' 'sparringpartner' bij godsdienstgesprekken en godsdienstdialogen. Het gestolde resultaat van deze oefeningen in interreligieuze godsdienstgesprekken is Het boek over de heiden en de drie wijzen. Llullus schreef dit werk in de jaren 1271-1272, eerst in het Catalaans, vervolgens in het Latijn en het Arabisch.

Het boek over de heiden en de drie wijzen ademt een open en verzoeningsgezinde toon, die Llullus' vroege benadering van de interreligieuze dialoog weer-

geeft. Het interreligieuze gesprek moet elke vorm van geweld vermijden. Immers, geweld roept slechts geweld op. Dat kan en mag toch nooit het doel van het gesprek tussen de godsdiensten zijn. Met geweld bereikt de missionaris niets. Hij moet wrok en vooroordelen van mensen bestrijden, maar niet de mensen zelf. Niemand heeft er baat bij om over en weer elkaar te bestoken met onverenigbare opvattingen. Of Llullus zelf daartoe in staat is geweest is de vraag. Hij kreeg namelijk ruzie met zijn geleerde slaaf tijdens een van hun gesprekken over de goddelijke natuur van Jezus en de Drie-eenheid. De moslim slaaf loochende deze christelijke leerstellingen. Raymundus maakte in reactie daarop de profeet Mohammed belachelijk. Ook sloeg hij zijn slaaf op het gezicht en het lichaam. Kennelijk was voor de geleerde slaaf de maat vol. Jarenlang had hij zijn meester de informatie en kennis moeten verschaffen waarmee zijn godsdienst bestreden zou worden. Hij had zijn meester Arabisch geleerd en in de Koran en de islamitische wet onderwezen. Nu werd hij geestelijk en lichamelijk vernederd. De moslim slaaf viel Raymundus aan. Hij werd echter overmeesterd en in een kerker geworpen. Raymundus twijfelde of hij zijn slaaf genade moest schenken of ter dood moest laten brengen vanwege de mislukte aanslag op zijn leven. Voordat Raymundus een besluit had kunnen nemen, hing de moslim slaaf zich in zijn kerker op.

Wellicht is de confrontatie met zijn slaaf het eerste begin van een ommekeer in

Llullus zienswijze op de interreligieuze dialoog geweest. Latere werken op dit gebied worden nooit meer door een zelfde openheid en vredelievendheid ten opzichte van de andersgelovige gesprekspartner gekenmerkt als *Het boek over de heiden en de drie wijzen*. Hoe dit ook zij, in het jaar 1275 stichtte Llullus met de hulp van koning Jacobus II van Mallorca een klooster in Miramar aan de oostkust van Mallorca. Hier werden 13 Franciscaanse monniken in de gelegenheid gesteld zich te wijden aan taal en missiestudiën. Pauselijke goedkeuring voor dit initiatief verwierf Llullus in 1276. Met dit centrum voor missionaire activiteiten had Raymundus Llullus een opleidingsplaats voor jonge, aankomende krachten gecreëerd. Vervolgens richtte hij zich op de praktische realisering van zijn idealen. In 1282 reisde hij naar Istanboel, waarna hij *Het boek over de Heilige Geest* schreef. Dit werk behandelt een godsdienstgesprek tussen een Latijnse en een Griekse christen die een moslim de voornaamste verschillen in hun zienswijzen op de werking van de Heilige Geest uitleggen.

In 1285 was Llullus te Rome, waar hij het werk *Over de Tartaar en de Christen* schreef. Qua opzet lijkt dit geschrift op *Het Boek over de heiden en de drie wijzen*, maar de toon verschilt en de openheid is verdwenen. *Over de Tartaar en de Christen* is in feite een boven alle twijfel verheven verdedigingsgeschrift van het christendom. Door de val van Akko in 1291 is het Heilige Land definitief voor de christenheid verloren gegaan. Deze gebeurtenis bracht een geweldige schok

teweeg onder alle westerse christenen. Zij had ook vergaande gevolgen voor het denken van Llullus, zoals uit het in 1308 door Llullus te Pisa voor paus Clemens V geschreven *Dispuut tussen de christen Raymundus en de Saraceen Omar* blijkt. In dit *Dispuut* deed Llullus verslag van



zijn door hem als dramatisch ervaren missioneringspogingen onder Noordafrikaanse moslims in het Algerijnse Bedzjaya (Bougie). In deze plaats verbleef hij zes maanden. In dit halve jaar kon hij van gedachten wisselen met een moslim theoloog, Omar genaamd. Waarschijnlijk was deze ontmoeting Llullus' eerste werkelijk in de praktijk gevoerde dialoog en niet gefingeerd of geconstrueerd zoals zijn tot dan toe geschreven werken! Zoals altijd het geval is in Llullus' godsdienstgesprekken, staan de christelijke dogmata van de drieenheid en de menswording centraal in het *Dispuut*. De moslimse gesprekspartner echter beschouwt deze leerstellingen als onverenigbaar met het wesen van God. Dit werk laat het duidelijk-

ste zien hoezeer Llullus' houding veranderd is. Aan het einde van het godsdienstgesprek bestempelt hij namelijk het geloof van de moslim als een valse en duivelse wet. Llullus roept aan het slot van zijn *Dispuut* de paus op om scholen voor de studie van oriëntaalse talen op te richten en om de tienden (van de kerkbelasting) te bestemmen voor kruistochten tot het Heilige Land weer heroverd is.

De laatste jaren van zijn leven wijdde Llullus zich aan de missie onder de moslims op Mallorca, in Spanje en Noord-Afrika. De legende wil dat hij vanwege zijn geloofsverkondiging in 1316 stierf, gestenigd door een moslimse menigte in Bedzjaya. Dichter bij de waarheid lijkt te zijn dat hij op zijn geboorteeiland de laatste adem uitblies. Llullus schreef meer dan 250 geschriften, waaronder *Het boek over de heiden en de drie wijzen* uit 1271-1272, dat in deze bijdrage centraal staat.

Het boek over de heiden en de drie wijzen

Een heiden, onwetend van God en de opstanding, maakt zich zorgen bij de gedachte aan de dood. Al wikkend en wegend over dit zwaarwegende probleem wandelt hij door een bos. Hij ontmoet bij een bron in het bos drie wijzen – een jood, een christen en een moslim. Bij de bron staan vijf bomen met bladeren waarop eigenschappen van God en mens staan. Vrouwe Intelligentsia legt de wijzen uit dat met behulp van de bladeren van deze vijf bomen de ware godsdienst uitgelegd kan worden, mits men zich

maar aan twee voorwaarden houdt. God moet altijd als hoogste volmaaktheid gelden en Zijn eigenschappen mogen niet met elkaar in tegenspraak zijn.

Nu maakt de heiden zijn probleem aan de wijzen bekend. Zij kunnen hem onmiddellijk troosten door hem hun gemeenschappelijke geloof in God en de opstanding te onthullen. De troost van de heiden is slechts van zeer korte duur, omdat hij ontdekt dat de drie wijzen weliswaar alle drie in God en de opstanding geloven, maar tot verschillende godsdiensten behoren en verschillende wetten gehoorzamen. Hoe ver staat dit af van de eenheid van de mensheid! De heiden vraagt de drie wijzen dan ieder de geloofswaarheden van zijn godsdienst toe te lichten met behulp van de bladeren van de bomen. Afsproken wordt dat de godsdiensten in chronologische volgorde van ontstaan gepresenteerd zullen worden, waarbij de wijzen elkaar niet mogen onderbreken. Slechts de heiden is het vergund om vragen te stellen gedurende hun betoog.

De jood begint met het verklaren van de acht geloofsartikelen: de eenheid van God, de schepping, het ontvangen van de Wet door Mozes, de opstanding, het laatste oordeel, het paradijs en de hel. Als kern van zijn godsdienst noemt de jood de Wet van Mozes door God als genadegave gegeven. Omdat de joden nu in ballingschap zijn en dus hun wet niet ten volle kunnen naleven, moet God de Messias zenden, anders zou Gods wijsheid in conflict komen met de heilige wet.

Vervolgens komt de christelijke wijze

aan de beurt. Hij zet de veertien artikelen van zijn geloof uiteen: zeven met betrekking tot de drieene God en zeven met betrekking tot de menswording. De christelijke wijze laat zien dat het christendom de meest waarachtige godsdienst is, omdat de God in wie de christenen geloven de grootste is die men zich denken kan vanwege de drieenheid en de menswording.

Tenslotte komt de moslim aan de beurt. Zijn godsdienst telt twaalf geloofsartikelen: de eenheid van God, de schepping, de zending en profetische opdracht van Mohammed, de koran, dood, opstanding, gericht, vaststelling van verdienste en schuld, de smalle weg naar het paradijs, hemel en hel. De moslim onderbouwt zijn betoog vooral door erop de wijzen dat Mohammed een eenvoudig mens was die het wijste en mooiste boek heeft ontvangen. In de beschrijving van de paradijselijke genoegen laat Raymundus Lullus de moslim wel heel fysiek en plastisch te werk gaan: wijn en vrouwen en wat dies meer zij krijgen ruime aandacht. Ook laat Lullus de heiden de moslim interromperen met de opmerking dat als de moslim consequent zijn eigen redenering zou volgen hij tot de conclusie zou moeten komen dat Jezus Christus God is!

Lullus laat de wijzen vertrekken zonder de heiden een keuze voor een bepaalde godsdienst te laten maken. De wijzen willen namelijk met elkaar van gedachten kunnen blijven wisselen en gesprekken voeren totdat zij tot één geloof en één wet zijn gekomen. In de tussentijd willen zij elkaar met wederzijds respect tegemoet

kunnen treden, elkaar kunnen helpen opdat er eendracht en harmonie heerst, want oorlog, ellende, afgunst en het elkaar wederzijds beschadigen beletten de mensen zich in één geloof te verenigen.

Slotopmerkingen

We moeten ons er terdege rekenschap van geven dat Llullus geen relativist was voor wie alle godsdiensten gelijk waren. Hij was overtuigd van de absolute waarheid van het christendom en meende dat een ieder die zijn verstand gebruikte die waarheid ook zou ontdekken. Van hem is de geniale uitspraak: "Geloof kan zowel in waarheid als in dwaling zijn; de rede daarentegen kan alleen in waarheid zijn". Voor hem stond vast dat wie de rede volgde uiteindelijk christen werd. De eenheid van de mensheid waar Llullus als zo vele andere middeleeuwen naar streefde, was eigenlijk een inclusivistische eenheid: alle mensen moesten worden opgenomen in de christelijke gemeenschap.

Llullus' godsdienstgesprekken kunnen naar twee categorieën onderscheiden worden. Allereerst het apologetische gesprek dat weliswaar de leerstellingen van andersgelovigen respecteert, maar uiteindelijk ten doel heeft de superioriteit van het christendom te bewijzen. Tot deze categorie behoort *Het boek over de heiden en de drie wijzen*. Ten tweede de polemiek die vaak onrechtvaardig en respectloos is. Hieronder valt het genoemde *Dispuut tussen de christen Raymundus en de Saraceen Omar*.

In een tijd waarin Grand Tours weer in zijn, is een tocht in de voetsporen van Raymundus Llullus misschien een aardig en aanbevelenswaardig alternatief. De reiziger komt dan niet alleen in een Mallorca dat meer is dan een vakantiebestemming van het massatoerisme. De reiziger die fysiek in de voetsporen van Raymundus Llullus treedt komt in Rocamadour, Santiago de Compostella, Rome, Istanbul, Algerije, Tunesië en waar al niet. Adembenemender is het wellicht om Llullus geestelijk te volgen in verschillende aspecten van zijn godsdienstgesprekken die vallen onder de categorie van het apologetische gesprek. De openheid, de vredelievendheid, het zonder ondebredingen laten uitspreken van de ander zijn zeker aspecten die nog steeds van fundamenteel belang zijn in elke interreligieuze dialoog en daarom navolgenswaardig. Ook Llullus' nadruk op de rede en zijn ijver instituten op en in te richten waar kennis van talen, culturen en godsdiensten kon worden verworven, horen van alle tijden te zijn.

Vanuit 21ste eeuw perspectief moet echter benadrukt worden dat uitgangspunt en doel van de hedendaagse interreligieuze dialoog religieus pluralistisch moeten zijn, eerder dan religieus inclusivistisch, zoals de teneur van Llullus' godsdienstgesprekken was. Hoe het ook zij: Llullus was in een aantal opzichten zijn tijd vooruit en verdient het daarom ten volle om gelezen en bestudeerd te worden.

Een selectie uit de voor deze bijdrage geraadpleegde literatuur:

Lull, Ramon

1986 *Buch vom Heiden und den drei Weisen*. Mit Beiträgen von: Raimundo Pannikar, Anthony Bonner, Charles Lohr, Hermann Herder. Freiburg etc.: Herder.

1998 *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*. Übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl. Stuttgart: Reclam.

Colomer, Eusebio

1992 "Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie und Streitgespräch", in Bernard Lewis und Friedrich Niewner (hsrg.): *Religionsgespräche im Mittelalter*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 217-236.

Drie titels voor wie zich verder in Raymundus Lullus wil verdiepen:

Bonner, Anthony

1985 *Selected Works of Ramon Llull*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Hillgarth, Jocelyn N.

1971 *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth Century France*. Oxford: Clarendon Press.

Johnston, Mark D.

1996 *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull. Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300*. New York. Oxford: Oxford University Press.

uit: *Breviculum seu parvum electorium*
van Thomas Le Myésier



Nicolaas van Cusa over de godsdienstvrede

Frans Maas

De gruwelijke strijd tussen christenen en moslims bij de val van Constantinopel en met name bij het bloedbad in de Hagia Sophia in 1453 zijn voor Nicolaas van Cusa aanleiding om uitdrukkelijk na te denken over godsdienstvrede. Wat de theoloog Hans Küng een paar decennia geleden programmatisch uitwerkte onder de titel "Geen wereldvrede zonder godsdienstvrede" deed Cusanus vijf eeuwen geleden, minder pragmatisch maar



wijsgerig en speculatief veel diepgaander. De ervaring leert dat in de meest uitzichtloze oorlogen een behoorlijke portie godsdienst in het conflict vermengd is. Religie betreft datgene wat mensen ten diepste aangaat. Wanneer juist dat Ultieme verweven wordt met belangenconflicten, van welke aard ook, dan kan men ervan verzekerd zijn dat de strijd meedogenloos zal zijn. Daarom richt Cusanus zich op die religieuze tegenstellingen. In zijn Godsdienstvrede (De pace fidei) ensceneert hij een denkbeeldige dialoog tussen vertegenwoordigers van op dat moment bekende volkeren en religies, die voor de troon van de Allerhoogste in gesprek met elkaar zoeken naar de sleutel voor vrede. Het is een bont gezelschap van Grieken, Mongolen, Indiërs, Arabieren en vele anderen. Zij zoeken naar datgene wat bij al die verschillen tussen de religies toch één en gemeenschappelijk zou zijn. Zij zoeken "het ene godsgeloof in de diversiteit van religieuze rituelen, voorstellingen en gewoonten". Zij gaan ervan uit dat er zo iets als het ene godsgeloof bestaat, maar dat geen van de partijen dat in zuivere vorm beheert. Het is iets waarnaar mensen in dialoog onderweg zijn, veeleer dan dat één groep het al volledig zou hebben. Al zijn de verschillen in leerstellingen en levenspatronen in de diverse religies een bron van interreligieuze strijd, toch ziet Cusanus het niet als een ideaal deze verschillen maar ongedaan te maken. Ze vormen immers de eigen identiteit van de verschillende religies en in die eigen gewoontes voelen mensen zich thuis. Cusanus ziet veel meer heil in het ontwaren van dat ene godsgeloof dat als een onderstroom deze verschillende godsdiensten met elkaar verbindt. Het komt erop aan deze onderliggende eenheid, waarnaar elk der religies op een eigen wijze onderweg is, zo in het gesprek te doen gelden dat de tegenstellingen niet destructief werken maar als het ware zelf roepen om dialoog. Daarop is zijn fictieve godsdienstdialoog dan ook gericht. We moeten echter wel noteren, dat Cusanus het christendom - ook al gaat hij ervan uit dat ook zijn eigen kerk de volledige waarheid van God niet in bezit heeft - dichterbij de waarheid van het ene Godsgeloof vindt staan dan de andere godsdiensten. Naast verkeerde

vertalingen speelt ook deze vooringenomenheid vaak een rol bij zijn vaak foute lezing van de Koran.

Wie was Nicolaas van Cusa?¹

Misschien hangen deze vredelievende instelling en de overtuiging dat met praten méér te bereiken valt dan met frontaal

geweld, wel samen met zijn afkomst en opleiding. Nicolaas van Cusa - vaak de Cusaner of Cusanus genoemd - was een burgermanszoon, geboren in 1401. Zijn vader was schipper en koopman, in Kues, een stadje aan de oevers van de Moezel. Kooplui weten hoe belangrijk het is niet te blijven strijden maar tot overeenstemming te komen. Een handig woord, zo weet

de burger-handelsman, levert meer op dan het wapengekletter van de ridderstand. Van opleiding was hij aanvankelijk jurist en hij is altijd handig gebleven in diplomatie en overleg. Bij de pennestrijd, in 1432 op het Concilie van Basel, tussen voorstanders van enerzijds het concilie en anderzijds de paus als hoogste gezag in de kerk, kiest hij weliswaar meermalen partij, maar hij ontwikkelt ook een model om de tegenstellingen tussen beide posities hanteerbaar te maken. Ook in het verzoeningsoverleg tussen



¹ foto: kardinaal Nicolaas van Cusa achter het hoofdaltaar in het ziekenhuis van Kues

Rome en de Griekse orthodoxie boekt Cusanus veel succes. Wanneer hij echter later als pauselijk gezant probeert in het gewone kerkelijke leven hervormings-

programma's door te voeren, verlaat hij zich meer op machtsvertoon dan op het respectvol gesprek. Dat wordt nog sterker wanneer hij als bisschop van Brixen in conflict komt met de plaatselijke adel. Die minder gelukte praktijk, op het moment dat hij deel uitmaakt van het kerkelijk gezag, neemt niet weg dat Cusanus, als hij in 1464 sterft, een indrukwekkend wijsgerig-theologisch oeuvre achterlaat, waarin de

openheid voor de andersdenkende fundamenteel beargumenteerd wordt. Ik noem een drietal brandpunten in zijn denken, die zijn project van *De pace fidei* eenheid geven: het besef van niet-weten, de overtuiging dat tegendelen kunnen samenvallen en de gedachte dat mensen de waarheid enkel naderen door (ver)gissingen te maken.

De dialoog over de godsdienstvrede

In de Middeleeuwen is het idee van een gesprek tussen godsdiensten opmerkelijk. De regel is immers agressie en haat, juist ook vanuit het christelijke kamp. De joden worden verworpen omdat ze de ver-

losser Christus zouden hebben vermoord, de moslims omdat ze de leerstukken van triniteit, incarnatie en kruisdood niet aannemen. Met de Hussieten spitst het conflict zich toe op de riten rondom de eucharistie. Soms werden de conflicten wat onuitgesproken slapend gehouden, vooral door de noodzaak van wederzijdse handel, maar dan weer laaien de haatcampagnes op. Mensen als Raymundus Lullus, Hemicus van Kempen, leermeester van Cusanus en zijn vriend Juan de Segovia zijn uitzonderingen. Met deze laatste gaat Nicolaas van Cusa ervan uit dat veel van de verschillen ook op misverstanden berusten, die vervolgens door een goed geleide discussie opgelost kunnen worden. Toegespijst op de islam meent hij dat de geheimen van het christendom, met name die van triniteit en de menswording van God wel aanwezig zijn in de Koran maar verholten. De wijze waarop Cusanus met de Koran omgaat is zeer aanvechtbaar. De zogeheten *pia interpretatio* is een methode om enerzijds welwillend naar de Koran te luisteren maar anderzijds om er alle tegenstrijdigheden met de Christelijke Schrift in weg te werken. De bedoeling van Mohammed immers is geweest om de mensen tot het ware geloof te brengen. In die lijn mag men volgens deze methode dan ook verder gaan, zelfs enigszins tegen de tekst in.

De *Godsdienstvrede* begint met een visioen van Cusanus. Geschokt door de gewelddadigheid van de religieuze twisten, hoopt hij dat men er met een gesprek tussen wijze vertegenwoordigers van de re-

ligies uit moet kunnen komen. Volgens hem is het een grote vergissing dat religieuze gewoonten en levenspatronen zonder meer voor de Waarheid worden uitgegeven. Daarom brengt hij een keur van zeventien wijzen voor de troon van de Allerhoogste. God zegt dat Hij met Zijn schepping van vrije mensen, met Zijn Openbaringen en Profeten toch alles had gedaan om de mensen de weg naar Waarheid te wijzen. Maar het Woord wijst erop dat hernieuwd onderzoek nodig is vanwege de veranderlijkheid van de mens en God stemt daarmee in. Dan begint de vergadering, met Petrus en Paulus en soms het Woord als voorzitter. Het gaat over allerlei betwiste onderwerpen, waarvan we er nu twee kort zullen schetsen. Het zijn centrale discussiepunten tussen islam en christendom, namelijk triniteit en de menswording van God.

Triniteit

Het overleg over de triniteit wordt gevoerd in hoofdstuk 8 en 9. De fundamentele visie op de achtergrond is de neoplatoonse overtuiging dat er uiteindelijk slechts eenheid is en dat de zichtbare veelheid een afgeleide, opgebroken vorm van eenheid is. Triniteit staat voor Cusanus dus juist tegenover veelheid, het is voor hem de mogelijkheid waardoor de uiterste enkelvoudigheid van God en alle werkelijkheid gezien kan worden in relatie tot de vele verschillende dingen. Door die enkelvoudigheid te benadrukken, enkelvoudigheid die echter wel vruchtbaar is, meent hij het verzet van de Arabier en de jood tegen de triniteit weg te kunnen

nemen. Zij associëren triniteit immers met veelheid, ten onrechte volgens Cusanus. Uitgangspunt is de ene onbegrijpelijke werkelijkheid die God is. Hij is als onbereikbare Waarheid de mogelijkheidsvoorwaarde voor het menselijk zoeken naar waarheid. Hij is ook de eenheid van alle dingen. Voorzover Hij die eenheid schenkt, bestaan de dingen ook. Maar Hij schenkt die eenheid volgens een bepaalde maat, waardoor dit ding precies dit ding is. God geeft de gelijkheid ofwel de vorm aan de schepselen. Die bepaalde maat, of gelijkheid, wordt verbonden met de oorspronkelijke en ondenkbare eenheid: dat is de band die de schepping op weg houdt naar die oorspronkelijke en uiteindelijke eenheid. Eenheid, gelijkheid en band, dat zijn de drie onlosmakelijke krachten in het scheppingswerk van de ene enkelvoudige God. Deze trinitaire structuur geldt ook voor de vele religies zelf. Cusanus gelooft niet in godsdienstvrede wanneer die van buitenaf met geweld of slimme strategie aangebracht moet worden. Alleen wanneer de (onbereikbare) eenheid van het ene godsgeloof in elk van de religies intrinsiek aanwezig is, terwijl ze toch zijn wat ze zijn (deze religie en geen andere), dan pas kan gezien worden hoe zij elk op weg zijn naar die eenheid. Trinitair is de dynamische en vruchtbare bestaanswijze van alle werkelijkheid. Daarom kan de Vruchtbare bij uitstek, de Ene Verborgene, niet anders dan drieën zijn. Maar deze drieëenheid is volgens Cusanus gebaseerd op enkelvoudigheid.

Christus als zoon van God

Over Christus gaat het debat in de hoofdstukken 11-15. Christus is voor Cusanus het raakpunt tussen de oneindige rijkdom van de ene verborgen God en de eindige mens. Zo'n raakpunt moet er zijn, zo luidt de strekking van het debat. Onder de gespreksleiding van Petrus ontstaat er eensgezindheid over de gedachte dat Jezus Christus dat raakpunt moet zijn. Daarbij gaat het niet in de eerste plaats over de concrete persoon Jezus van Nazareth, maar over Christus als idee van de tot het uiterste opgevoerde menselijkheid. Dat krijgt in hem een gezicht. Het is een gezicht dat slechts onder goddelijke impuls zijn hoogste vorm van waarachtige menselijkheid laat zien. Dat er zo iemand moet bestaan, één persoon die op de hoogst mogelijke wijze nadert tot de ene verborgen God, dat heet de vooronderstelling te zijn van alle religies. Alleen dank zij die vooronderstelling is de heilsv verwachting van alle religies reëel, stelt Cusanus. Vanuit Cusanus' vertrouwde denkvorm - dat de onbereikbare ene God een hoogst mogelijke gelijkheid voortbrengt in het eindige - wordt dan doorgeredeneerd naar iemand wiens menselijke natuur verenigd is met de goddelijke. We volgen daarvan de belangrijkste stappen. De eerste stap is dat Christus Gods voor naamste profeet is en dat dit maximum van profeet-zijn door Gods eigen natuur gedragen wordt. Uitgangspunt is dat in God een Woord moet zijn, de oergrond van alle geschapen dingen. Petrus stapt dan meteen over op de christelijke visie en zegt: Dat Woord moet God zijn. Als

dat Woord mens wordt, is deze mens dus God. De Pers protesteert, want de onveranderlijke God kan geen veranderlijk schepsel zijn. Maar hij geeft toe dat, ook volgens de Koran, Christus als geen ander Woord van God is en hij gebruikt de vergelijking van een koning die zijn boden naar de rijksgebieden zendt. Petrus neemt graag die vergelijking op. Voorzover de profeten zendbrieven van de koning bij zich hebben, hebben ze wel een boodschap maar blijven ze van een andere orde dan de koning. Maar als de koning zijn erfgenaam stuurt, heeft die ook wel een geschreven wet van de koning bij zich - en als zodanig is hij een gewoon mens - maar als zoon en erfgenaam, heeft hij ook de koninklijke aard in zich en dat ondersteunt de geschreven tekst. De Vader-Koning en de Zoon-Profeet zijn van dezelfde natuur. Die ene natuur is het eigenlijk dragend element in de verkondiging van de grootste profeet. Zo moet Christus dan ook van dezelfde natuur zijn als God. De Vader heeft een hem vreemde natuur, namelijk de menselijke natuur van Christus, geroepen om deel te hebben aan de eigen, in de Zoon voortgebrachte, koninklijke macht. Zo gaat in die mens een genadevolle adoptieve (tot deelname geroepen) en een natuurlijke troonopvolging samen. Dat wordt de hypostatische vereniging van twee naturen in één menselijke persoon genoemd.

Als de Pers toch blijft vasthouden aan de idee dat Christus uitsluitend door genade Gods en niet door deelname aan Gods natuur de grootste der profeten is, grijpt Cusanus naar een denkvorm die in de li-

teratuur het maximeitsprincipe is gaan heten. In deze ordening van continuïteit, waarbij het hogere het lagere ondersteunt en uitlokt om tot een maximale maat te komen, houdt Cusanus niet halt bij de mens. Men kan boven de mens uit denken naar een hogere zijnsgrond, die hem tot het maximale zijn brengt. Uiteindelijk kan dat slechts God zelf zijn, die de absoluut grootste is. Dat betekent, kortom, dat de grootste aller mensen, juist om de menselijkheid ten volle te kunnen realiseren, tegelijk God moet zijn. Deze gedachte, die overigens aansluit bij de bekende scholastieke uitspraak: "de genade brengt de natuur tot volheid", wordt in het vervolg van de dialoog met de Pers uitgewerkt. De voltooiing van mens-zijn is gelegen in God. Maar wanneer een mens het maximale van zijn soort wil realiseren, zodat alle mensen voor hun voltooiing in God bij deze mens bemiddeling vinden, dan moet volgens het maximeitsprincipe - dat Cusanus aan de natuurlijke gang van zaken afleest - deze mens één natuur zijn met de goddelijke Logos. Op deze wijze probeert Petrus de Pers zover te krijgen de louter adoptionistische christologie van de Koran achter zich te laten en Christus als méér te zien dan uitsluitend een menselijke Godsode. Het maximale van wijsheid, verstand en leraarschap wordt als voorbeeld opgevoerd. Dat blijkt slechts in eenheid met de goddelijke natuur mogelijk te zijn. De Pers houdt vol dat dit door louter adoptieve genade ook kan. Het verweer van Cusanus, bij monde van Petrus, luidt: de genade kan nooit verder gaan dan de be-

perkingen van de menselijke natuur toelaten. Daarom moet er iets met die natuur zelf gebeuren. Om dat begrijpelijker te maken, gebruikt Petrus de vergelijking van de magneet, die ijzer omhoog trekt tot zich, zodat de natuurlijke eigenschappen van het ijzer, in dit voorbeeld met name het gewicht, wijken voor die van de natuur van de magneet. De natuur van het ijzer blijft, maar de reden waarom het ijzer zo naar de magneet neigt en zelfs tegen zijn eigen gewicht in zich vasthecht aan de hoger gehouden magneet, is dat het ijzer in zich gelijkenis heeft met de natuur van de magneet. Het ijzer heeft van de natuur van de magneet ook zijn oorsprong ontvangen. Wanneer dus de geestelijke mensennatuur zich zo nabij mogelijk hecht aan de geestelijke Godsnatuur, waarvan zij het zijn ontvangen heeft, dan zou zij zich onafscheidelijk daaraan vasthechten als aan haar levensbron. Zo gaat de argumentatie in hoofdstuk 12 en die blijkt uiteindelijk de Pers ervan te overtuigen, dat Christus zijn verlossingsdaden verricht door de kracht-

van zijn goddelijke natuur. Hoewel Nicolaas van Cusa ervan uitgaat dat geen enkele bestaande godsdienst het ene godsgeloof volledig tot uitdrukking brengt, dat dit ene godsgeloof concreet bestaat in een bonte veelheid van religies en dat men dus vooralsnog ook niet moet proberen met welke machtsmiddelen ook die diversiteit op te heffen, blijft men bij lezing van zijn Godsdienstvrede toch met een zeker dubbel gevoel achter. Hoewel de kardinaal een in zijn tijd ongekende openheid opbrengt voor andere religies, dringt zich bij menigeen toch de indruk op dat het Cusanus erom te doen is de christelijke waarheid te bewijzen vanuit de andere religies. Die indruk verdwijnt nooit helemaal. Dat neemt niet weg dat zijn grondovertuiging - namelijk dat Gods ene waarheid wel degelijk op verborgen wijze bestaat, dat de verschillende godsdiensten daaraan op een eigen wijze deel hebben en dat juist dit een basis voor dialoog is - tot op vandaag een uitdaging is.

Literatuur

Nicolaas van Cusa,

Godsdienstvrede, vertaald door Jos Lievens, ingeleid en geannoteerd door Jos Decorte, Agora/Kampen, Pelckmans/Kapellen, 2000, 120 blz.

Nicolaas van Cusa,

Het zien van God, Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Inigo Bocken en Jos Decorte, Agora/Kampen, Pelckmans/Kapellen, 1993, 135 blz.

Frans Maas,

Vreemd en intiem. Nicolaas van Cusa op zoek naar de verborgen God, Meinema, Zoetermeer, 1993, 148 blz.

MOSLIMS IN EUROPA

In het juni-juli nummer van *BEGRIJ* is de volgende passage weggevallen op bl. 122.

Islamitisch nieuws

Van de vele islamitische persbureaus noemen we er twee.

1. De IINA, *International Islamic News Agency* www.islamicnews.org,
2. Het tweede persbureau is *Muslim International*, www.muslimmedia.com.

De IINA heeft sites in het Engels, Frans en Arabisch en is onderdeel van de Organisatie van de Islamitische Conferentie (OIC). Het nieuws lijkt te komen uit Saoedie Arabië en de Golfstaten. De toon is gematigd en gaat over religieuze items: de inhoud van preken in Mekka, morele adviezen, nieuws over steun aan islamitische missionaire projecten in Azië en Afrika enz.

Zo schreef de IINA op 21 april over moslim zendelingen het volgende.

Actieve leden van de da'wa (uitnodiging d.w.z. zending) hebben verklaard dat het absoluut noodzakelijk is voor zendelingen die de islam willen verbreiden, om de taal te spreken van de mensen tot wie zij zich richten, vooral in Europa. Het is de enige manier om mensen te overtuigen van de grondbeginselen en sublieme waarden van de islam, die oproepen tot vrede en compassie. Volgens sheikh Adham, imaat in Griekenland, zijn terrorisme en extremisme geen eigenschappen

van een goede moslim en worden ze niet onderwezen op islamitische scholen of universiteiten.

Een ander recent bericht ging over een wetenschappelijk congres over vertalingen van de Koran.

Op 28 april werd een alarmkreet doorgegeven van de Marokkaanse politieke partij USFP (*Union Socialiste des Forces Populaires*). Deze partij maakt zich ongerust over de intensivering van christelijke zendingspraktijken in Marokko, met name richting jongeren. Als verklaring wordt gegeven dat Marokko een strategische positie inneemt dichtbij Europa. Bovendien wordt er Engels, Spaans en Frans gesproken. In Marrakech zouden de brievenbussen uitpuilen van de bijbels. Jongeren, reeds voor de zaak gewonnen, zouden anderen via organisaties proberen te werven. P.R.

Diyanet en Vaticaan

Pro Dialogo, van de Pauselijke Raad voor Interrel. Dialoog, 2002/2 heeft op blz. 193 een aardig bericht over een gezamenlijke verklaring van de Diyanet (vertegenwoordigd door Diyanet-President Mehmet Nuri Yilmaz) en het Vaticaan (vertegenwoordigd door Kardinaal Francis Arinze). Op 25 April 2002 hebben zij in het Vaticaan een verklaring ondertekend, "Statement of Intent" voor samenwerking. Het gaat om vijf punten:

1. Beide instellingen willen een juist begrip van religies bevorderen en misverstanden bestrijden;
2. beiden staan voor vrijheid van godsdienst, overtuiging en geweten
3. zij willen programma's van training bevorderen en ook zelf ontwikkelen, waarbij goede informatie over elkaars religie wordt gegeven;
4. zij willen interreligieuze dialoog bevorderen, in het bijzonder tussen academische instellingen die zich bezig houden met godsdienstig onderwijs;
5. de nadere invulling van deze Intentieverklaring van zal via regelmatige, periodieke ontmoeting tussen vertegenwoordigers van beide partijen worden bekeken.

Gemengde huwelijken

“Ik heb duizenden kilometers afgelegd om 3 dagen bij jullie te zijn en ik heb er geen spijt van”. Aan het woord is Carole, die al 9 jaar een relatie heeft met een moslim. Hun definitieve verbintenis wordt belemmerd door onenigheid over de godsdienst van toekomstige kinderen. Al 26 jaar lang komt in Frankrijk met Pinksteren een aantal gezinnen bijeen waarvan een van de partners moslim is en de andere christen. De moslim vriend van Carole wil wel dat de kinderen informatie krijgen over het christendom, maar niet dat ze later vrijelijk voor deze godsdienst zouden kunnen kiezen. “Ik zou hem graag een andere weg gunnen, waarbij hij niet de indruk heeft dat hij zijn godsdienst moet verloochenen”. Voor veel gemengde huwelijken is de opvoeding van de kinderen een struikelblok. Naast

informatie over bijvoorbeeld het verschil tussen een Marokkaans huwelijk en een Frans burgerlijk huwelijk, over de vraag of besnijdenis wel of niet noodzakelijk is, over voedingsvoorschriften is er ook veel uitwisseling tussen de oudere koppels en de jongere. Elk paar kent zijn eigen weg en eigen ontwikkeling.

Voor meer informatie zie www.gfic.net”:

Zam Zam Cola

Voor het eerst zullen dorstige pelgrims in februari 2003 niet slechts hun dorst lessen uit de heilige Zamzam bron in Mekka. Het Iraanse bedrijf Zam Zam was van 1954 tot 1979 de Iraanse partner van Pepsi Cola. Het zag een gat in de markt toen Saoedie-Arabië en de Golfstaten Amerikaanse producten boycotten wegens un Israëlpolitiek sinds de laatste *intifada*. Zam Zam met een omzet van 162 miljoen dollar heeft 16 fabrieken en 7780 werknemers. Tot nu toe wordt de islamitische Cola gedronken in Iran, Bahrain, Qatar,



de Verenigde Arabische Emiraten, Saoedie-Arabië, Iraq en Afghanistan. Binnenkort zal ook naar Syrië en de Libanon worden geëxporteerd. Denemarken zal het eerste Europese land zijn om deze nieuwe Cola te proeven. Bron: AFP, 8.8.2001 – P.R.

Oog in oog met het terrorisme

Het franse zusterblad van *Begrip*, *Se Comprendre*, geeft in het januari nummer van dit jaar een korte bloemlezing uit Arabische kranten van islamitische reacties op 11 september 2001. Hier volgen enkele titels: Ousama bin Laden: werkelijkheid of legende?; de Taliban van Pakistaanse afkomst; Londen, heiligdom van het islamisme; de Verenigde Staten stellen zich vragen over het terrorisme; de moslim gemeenschap in de V.S.; zelfmoord en martelaarschap; de nieuwe martelaren van Allah; condities en fundamente van de djihād.

Samen eten

Begin juli hebben acht Marokkaanse en acht joodse jongeren samen gegeten in een kosjer restaurant in Amsterdam. Het was om elkaar beter te leren kennen en ervaringen uit te wisselen. Aanleiding was het toenemend antisemitisme en de negatieve beeldvorming over de islam. De organisatie lag in handen van het Centrum Informatie en Documentatie Israël en de Marokkaanse jongerenorganisatie Towards A New Start. – Bron: metro 9.7.02

BOEKEN

Dromen en wonderen

H.J. Takken, N.M. Tramper, *Vreemde gasten: dromen en wonderen in het contact van Christenen en Moslims*, Boeken-
centrum, Zoetermeer 2000, 80 blz. ISNB
40-239-0992-3

Recentelijk verscheen het boekje *Vreemde Gasten: dromen en wonderen in het contact van Christenen en Moslims*. Het vormt het eindresultaat van een gezamenlijk studieproject van de Gereformeerde Zendingbond in de Nederlandse Hervormde Kerk en Stichting Evangelie en Moslim over dit thema.

Het boekje begint met een artikel van J. Broekhuis over de bijbels theologische betekenis van wonderen en dromen in de christelijke traditie. Hij onderstreept daarbij dat het niet zozeer gaat om de vraag of wonderen daadwerkelijk gebeuren en of mensen inderdaad dromen krijgen. Dat lijkt een vaststaand feit. Het gaat, aldus Broekhuis, veel meer om de vraag wat de betekenis is van dromen en wonderen en de vraag wie de initiator van deze verschijnselen is. Niet alle wonderen en dromen zijn, aldus Broekhuis, uit God en de Bijbel speelt een cruciale rol in het scheiden van schapen en bokken en het duiden van dromen en wonderen.

Daarna volgt een artikel van H.J. Takken over de betekenis van dromen en wonderen in de islam en met name de volksislam. Takken schrijft dat binnen de (volks)islam dromen en wonderen een

prominente rol spelen. Hij schrijft dit toe aan de andere leef- en denkwereld waarin de meeste Moslims leven. Hij kenschetst die wereld met de indeling van Van Peursen als 'mythische cultuur'. In deze cultuur speelt contact met de transcendente wereld een veel prominentere rol dan in de westerse functionele cultuur, die een meer gesloten wereldbeeld kent. Takken wijst er ook op dat in de orthodoxe (normatieve?) islam veel minder ruimte voor dit soort verschijnselen is. Een opmerkelijk fenomeen, aldus Takken, is het feit dat veel ex-moslims die zich tot het christelijk geloof hebben bekeerd, als uiteindelijk doorslaggevende reden naar een droom of een wonder verwijzen.

Het derde artikel in het boekje is van de hand van N. M. Tramper. Het gaat over het zoeken van aanknopingspunten in de verschillende culturen voor de verkondiging van het evangelie. Want zo stelt hij, wanneer christenen en moslims elkaar ontmoeten, is dat niet in de eerste plaats een ontmoeting tussen twee religies, maar tussen twee culturen. Volgens Tramper vormt de culturele bagage van mensen een obstakel voor een werkelijke ontmoeting en een werkelijk gesprek. Om tot een werkelijk gesprek te komen en aanknopingspunten voor een ontmoeting te vinden, moeten beide gesprekspartners de weg van de culturele kenosis (ontleding) gaan. Pas dan kan een gezamenlijke basis voor gesprek gevonden worden waarin het evangelie kan worden gedeeld

en de kritische notie vormt voor de cultuur van beide gesprekspartners.

Het vierde artikel is van J.J. Tichelaar en gaat over de identiteit van de verkondiger als een leesbare brief. Hij onderstreept hierin het belang om de voorbeelden van Jezus en Paulus te volgen en in nederigheid en dienstbaarheid in woord en leven, het evangelie te verkondigen en voor te leven. Het boekje is gelardeerd met korte fragmenten uit verhalen van mensen over dromen en wonderen (te kort en te fragmentarisch, naar mijn mening, om werkelijk een heldere pointe te maken en als illustratie te dienen) die in het laatste hoofdstuk door Takken worden geduid.

Eenmaal uitgelezen, blijft de lezer met een aantal vragen achter: In welke zin is dit boekje nu een studie over dromen en wonderen in de relaties van christenen met moslims? Gaat het eigenlijk niet over het feit dat men in interculturele contacten rekening dient te houden met verschillende en uiteenlopende wereldbeelden, uitgewerkt aan de hand van het thema van wonderen en dromen? Immers, komen we niet bij Afrikaanse, Latijns Amerikaanse of Aziatische christenen dezelfde vertrouwdheid met de betekenis van dromen en wonderen in hun leven tegen? Ondanks het feit dat inmiddels het merendeel van de christenen niet meer in het Westen woont en dus deel heeft aan precies zo'n zelfde wereldbeeld als de hier beschreven moslims, lijkt een aantal auteurs nog uit te gaan van de traditionele vooronderstelling dat het Westen christelijk is en dat de oosterling (Wie is dit? Een definitie van dit begrip ontbreekt)

blijkbaar moslim is (o.a. blz. 26, 28). Mogelijk is het onduidelijke tweesporenbeleid in het thema van het boekje, van zowel spreken over relaties met moslims als spreken over interculturele contacten, het gevolg van een samenwerking tussen twee organen die ieder een eigen doelgroep hebben, nl. de GZB die over zending in het algemeen nadenkt en de Stichting Evangelie en Moslims, die zich met name met moslims bezig houdt. Wanneer echter de teneur van het boekje wil zijn dat men in contacten van moslims met christenen zich ervan bewust moet zijn dat er niet alleen religieuze maar ook culturele verschillen *kunnen* zijn, zoals Trampler stelt, dan kan ik daarmee slechts instemmen.

Het boekje geeft nog wel één heel interessante zijlijn, namelijk dat het merendeel van de moslims die christen geworden is, aangeeft dat een wonder of een droom de uiteindelijke doorslag gaf. Het boekje gaat slechts zijdelings in op de vraag waarom dit het geval was. Takken zegt op blz. 27 dat de enige toereikende en doorslaggevende reden om van religie te veranderen en zich daarmee aan de sociale controle van de gemeenschap te kunnen onttrekken, een teken van God zelf is. Geeft dit nu niet juist aan hoe verschillend soms wereldbeelden kunnen zijn? Dat zelfs iets, wat in de ogen van het merendeel van de moslims en vaak ook in de ogen van de persoon die het betreft, als verwerpelijk en onacceptabel wordt beschouwd, namelijk het overgaan van de islam naar het christendom acceptabel wordt, wanneer dit gelegiti-

meer kan worden door een verwijzing naar een teken van God zelf? Zou niet juist dat een interessant gebied voor verdere studie zijn? - E. S. Klein Kranenburg

Islam, moslims en het westen

Farid Esack, *"Islam", moslims en "het westen"*. Multatuli-lezing 2000, gehouden te Breda. (www.multatuli-lezing.nl)

"De joden zijn onze vijanden", hoor ik vaak, waarop ik antwoord: "Dat moge zo zijn, maar vertel me, welke joden? Waar wonen ze? Wanneer hebben ze wat gedaan? Wat zijn hun namen? Door wie zijn ze gesteund en waarmee? En terzijde, wie zijn de "onze" in "onze vijanden"? Met dit citaat zitten we al meteen midden in de Multatuli-lezing van Farid Esack, de bekende Zuid-Afrikaanse moslim bevrijdingstheoloog. *Gedachtes over het Zelf, de Ander en de Samenleving* is de subtitel die Esack meegaf aan zijn betoog.

Moslims en westerlingen, althans de meesten van hen, beschouwen zichzelf als de dragers van een superieure beschaving en de anderen als onredelijk, kwaadwillig, achterlijk of bedreigend. Beiden trachten dan ook de anderen te bekeren, in de heilige overtuiging dat de mensheid er beter aan toe zou zijn als allen volgens de regels van de islam respectievelijk op de westerse manier zouden leven. Onzekerheid, aldus Esack, doet ieder vasthouden aan de eigen identiteit. Onmacht om de eigen interne problemen op te lossen bevordert daarbij

agressie tegen de ander. Toch is duidelijk dat onze culturen in toenemende mate losraken van de plaatsen van hun oorsprong. Ook blijkt dat door migratie, internet, CNN, Coca Cola en de opkomst van de Marktaanbidders het wegvallen van de grenzen zichtbaar wordt. De aard van de wereld waarin wij tegenwoordig leven en het vermogen van onze vernietigingswapens maken, dat ons voortbestaan vandaag even afhankelijk is van de ander als het voortbestaan van de menselijke soort afhangt van het voortbestaan van het eco-systeem.

"Als ik bevestig hoe belangrijk het is de waarde van ieder persoon vast te stellen als een uniek, te allen tijde veranderend zelf dat moet leren samen te leven met gelijksoortige anderen, dan ondersteun ik instinctief, hoe problematisch dat ook voor me is, het hoogste ideaal van het liberalisme, zoals dat in de westerse discussie gepresenteerd wordt: het versterken van het beste in iedereen zodat hij of zij in staat is het maximum uit zijn of haar mogelijkheden te halen". Liberalisme gaat samen met vreedzame co-existentie, pluralisme, mensenrechten. Wat is er dan zo problematisch voor Esack? Vreedzame co-existentie, zo er voer hij in Zuid-Afrika, wordt vaak gepredikt om onderdrukten hun lot te doen aanvaarden. Verscheidenheid en pluralisme leiden dikwijls tot een sociaal-intellectueel spelletje waarin men de lusten van het verschil geniet, maar ze betekenen weinig als je werk-, dakloos en hongerig bent. Mensenrechten ja, maar

sociale gemeenschappen die gedragen worden door liberale waarden, die normaliter weer steunen op economische stabiliteit, zijn dikwijls betrokken in economische uitbuitingssituaties met de rest van de wereld. Wat doen zij als de slachtoffers daarvan als "economische vluchtelingen" op hun drempel verschijnen? En wie kan het wat schelen dat in Saoedi-Arabië vrouwen zelfs niet eens zeggenschap hebben over hun eigen auto, laat staan over hun eigen leven, zo lang de rest van de wereld maar verzekerd is van goedkope benzine? De hegemonie van de Markt is het hoogste ideaal en gaat - ook bij allianties - boven democratie en mensenrechten. De Markt is op weg om de eerste echte wereldreligie te worden, een godsdienst die alle uithoeken van de aardbol verbindt in één visie op de wereld en één verzameling van waarden, de succesvolste en snelst groeiende godsdienst van alle tijden (ook onder moslims). Een zeer intolerante godsdienst bovendien, die de culturen van de Twee-Derde Wereld niet integreert maar wegwerkt. "Binnen de context van het enorme onrecht waaronder mensen overal ter wereld lijden", aldus Esack, "hebben personen met een geweten en die meevoelen, een morele roeping de vrede te verstoren. Voor ons gaat het veeleer om solidariteit tussen religies en over culturen heen, opdat een rechtvaardige en menselijke wereld bereikt kan worden".

Esack's betoog is zoals we van hem gewend zijn: duidelijk, met veel voorbeelden en voorzien van ongezouten kritiek

zowel op het Westen als op eigen geloofsgenoten. Het is de moeite waard dit boek uit te spellen. - Jan Landheer

Over duivel en geesten

Naima El Bezaz, *Minnares van de duivel*, 128 bl., Uitg. Contact.

"Vuur en hitte, voor Sabir, echtgenoot van Noerlaila, dochter van Saliha en Mahmoud. Voel het vuur van jouw liefde voor Noerlaila, boja mazid, boja mazid. Ik roep de hulp in van Farzi, de djinn uit Perzië. Help me Sabir te verlammen, help me hem te onderdrukken, opdat Noerlaila de macht over hem krijgt... Voel de kracht van de wereld van de djinn. Het sperma brandt en doet Sabirs bloed koken. Zijn hart zal sneller slaan, de angst zal zijn keel dichtknijpen. En hij zal voor altijd alleen oog hebben voor Noerlaila, haar altijd en eeuwig eerbiedigen. En hij zal voor eeuwig gehoorzamen, zowaar ik Lalla Rebha ben".

Zo eindigt het laatste verhaal in dit boekje, dat geen roman is zoals haar eerste werk *De weg naar het Noorden* (1995). Dat ging over de kommer- en kwelavonturen van een migrant. Hier hanteert El Bezaz een ander literair genre. Zeven korte verhalen houden het midden tussen sprookjes en verhalen over geesten (*djnoen*, meervoud van *djinn*), uit vuur geschapen en in de Koran vermeld. Hoe deze meestal boosaardige geesten de relatie in het huwelijk kunnen verstoren en daarbij gebruik maken van een soort heks (*seherra*), Lalla Rebha, vormt de rode draad in deze vertellingen. Ze woont

bij de begraafplaats en heeft een vers lijk nodig om met de hand van de dode couscous te kunnen bereiden. Wie meer wil weten over het volksgeloof rond deze geesten, kan hier smullen en griezelen. Deze wijd verspreide opvattingen over de *djnoen* en hun relatie tot Iblis, de duivel, ben ik zelf ook vaak tegengekomen in de orale berberliteratuur van Algerije. – P.R.

Oud-Arabië opgegraven

Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the coming of Islam*, London & New York: Routledge, 2001, US\$ 23.90

Hoyland maakt enige jaren geleden furore met een prachtig boek over de vroegste niet-islamitische rapporten over de islam (zie Begrip 1999: 176-7). Inmiddels heeft deze jonge geleerde zich vooral toegelegd op de archeologie van Arabië.

Tussen vele periodes van veldwerk, op zoek naar oude ruïnes en inscripties, heeft hij een boek geschreven over de prehistorie van Arabië. Uitvoerig komen geografie, klimaat, economie e.d. aan bod, voorzover tenminste te achterhalen uit beschrijvingen van Perzische, Griekse en Romeinse reizigers en voorzover archeologische vondsten en inscripties berichten geven. Het boek heeft ook een hoofdstuk over de pre-islamitische religie (blz. 139-166). Hoyland geeft een voorzichtige definitie van polytheïsme, waarbij hij geen al te groot onderscheid wil maken tussen het monotheïsme, dat aan de randen van de Arabische woestijnen verove-

ringen maakte in Perzië (Zoroastrianisme, maar ook Nestoriaans christendom), Ethiopië en Syrië (zowel christendom als ook jodendom). Er waren volgens Hoyland nogal wat overgangsvormen, waarbij formeel monotheïsme toch wel hand in hand kon gaan met verering, of aandacht en respect voor lokale goden en godinnen. Juist op de kosmopolitische handelsplaatsen, als Palmyra, zag je zowel een toevoer van nieuwe goden en stijlen van verering als een groei van monotheïsme. Voor de traditionele Arabische religie beschrijft Hoyland zowel opvattingen van goden en godinnen als de magie, voorspellingen, de geliefde gewoonte van bedevaarten en vastentijden. Zeer informatief geschreven als achtergrond voor de islamitische periode, waar hij niet nader op ingaat hier.- Karel Steenbrink

Jezus begraven

J.D. Shams, *Waar stierf Jezus?* Deventer: Kluwer, 2001. Verspreid door de Ahmadiyyah-beweging

De Ahmadi-moslims waren een vernieuwingsbeweging binnen de islam van Brits-Indië, dus het huidige India en Pakistan, ontstaan rond 1880. Door andere moslims worden de Ahmadi's vaak niet geaccepteerd omdat zij hun stichter als een profeet erkennen (terwijl Mohammed de laatste zou zijn geweest). Maar Ahmadi's worden juist wel weer geëerd omdat zij nogal actief zijn in de polemiek met christenen. Een van hun punten hierbij is, dat Jezus niet op het kruis gestorven zou zijn, maar door God weggenoen-

men en naar Kashmir verplaatst, waar hij nog een tijd geleefd zou hebben en waar zijn graf zou zijn. Het Engelse boekje *Where did Jesus die?* Uit 1945 geeft de Ahmadiyyah-opvatting over Jezus weer. Dit is nu opnieuw in Nederland uitgegeven. Het is een eigenaardig boekje. Het is in gesprek met een aantal christelijke theologen (of in ieder geval: het citeert hen). Maar het eigenaardige is, dat de meeste hiervan schrijvers zijn uit de 19e eeuw, dus al heel lang uit het polemische arsenaal van de Ahmadiyyah stammen. Een enkele auteur is dan nog uit de jaren 1930. Daarna helemaal niets meer. Geen Kuitert, geen Schillebeeckx, geen contact met het echte moderne christelijke debat over Jezus. Ahmadi-moslims zijn in het algemeen mensen die graag lezen, die ook graag debatten voeren. Ik zou ze toewensen, dat ze hun moderne literatuur over het christendom toch eens wat beter zouden bijhouden, want over deze verouderde standpunten kunnen we nu echt niet meer blijven praten.- Karel Steenbrink

'Ketterse' balling

Nasr Hamid Abu Zayd, *Mijn leven met de Islam*, Brecht, Haarlem 2002, 199 blz. ISBN 90 230 1105 8, • 15.90

Terwijl op verschillende plaatsen in Nederland opschudding ontstond vanwege berichten van het TV programma *NOVA* dat in Nederland wonende fundamentalistische imams tijdens hun vrijdagspreken haat tegen de vijanden van de islam propageerden, kreeg in Middelburg een andere moslim de Roosevelt 'Freedom of

Worship Award'. Het betrof de Egyptische hoogleraar Arabistiek Nasr Hamid Abu Zayd die sinds 1995 aan de universiteit van Leiden doceert. De reden waarom Abu Zayd de prestigieuze Roosevelt Award kreeg uitgereikt, heeft alles te maken met zijn eigen levensverhaal en de weg die hij ging in zijn interpretatie van de islam. Dit levensverhaal wordt in zijn – uit het Duits vertaalde en bij Brecht verschenen – biografie *Mijn leven met de Islam* beschreven.

Het boek is niet zozeer een autobiografie als wel een neerslag van een aantal vraaggesprekken die vrienden met Abu Zayd hadden. Hierin vertelt Abu Zayd hoe hij als zoon van een winkelier opgroeide in een dorp in Egypte. Slechts met moeite en na enige omwegen kon hij zijn droom verwezenlijken: aan de universiteit in Cairo Arabische taal- en letterkunde studeren en doceren. Abu Zayd volgde daarbij echter niet de gewone platgetreden paden. Gaandeweg zijn ontwikkeling werd hij er zich steeds meer van bewust dat de hermeneutiek bij de bestudering en interpretatie van de Koran een cruciale rol speelde. Ook realiseerde hij zich de Koran bestudeerd kon en moest worden met de gebruikelijke taal- en tekstkritische methodes. Gevolg is dan ook dat hij Mohammed niet alleen als eerste hoorder maar ook als eerste interpreter (uitlegger) van de Koran ziet. (blz. 91). Deze – voor de islam - liberale ideeën kwamen hem uiteindelijk duur te staan. In 1994 werd een proces tegen hem aangespannen, waarbij Abu Zayd als ketter werd veroordeeld. Het gevolg hier-

van was dat zijn huwelijk ongeldig werd verklaard, daar het een moslim vrouw niet is toegestaan met een afvallige getrouwd te zijn. Dit ondanks het feit dat zowel Abu Zayd als zijn vrouw Ibtihal hun huwelijk wilden voortzetten. Dit alles leidde uiteindelijk tot Abu Zayd's vertrek uit Egypte en sinds 1995 doceert hij, op uitnodiging van de Arabist Fred Leemhuis, in Leiden. Voor het feit dat hij ondanks alle politieke, sociale en religieuze druk die er op hem werd uitgeoefend, blijft staan voor zijn ideeën, kreeg Abu Zayd in juni dit jaar de Roosevelt Freedom of Worship Award. Eens hoopt hij de mogelijkheid te krijgen terug te keren naar Egypte en daar opnieuw te doceren, maar als voorwaarde stelt hij dan wel dat er een officiële verontschuldiging moet komen over dat wat hem en zijn vrouw is aangedaan.

Het boek *Mijn leven met de islam* is boeiend, soms vol humor, soms ontroerend en geschreven vanuit het perspectief van iemand die hartstochtelijk moslim is maar daarbij duidelijk afstand neemt van elke fundamentalistische of islamistische interpretatie van de islam. Het geeft weliswaar geen systematische uiteenzetting van Abu Zayd's ideeën maar vertelt een kleurrijk levensverhaal, waarbij aan bepaalde gebeurtenissen beschouwingen over de islam zijn vastgeknoopt. Thema's als de positie van de vrouw, mensenrechten en scheiding tussen religie en staat komen daarbij ter sprake. Het boek is een aanrader voor mensen die geïnteresseerd zijn in de veelkleurigheid van de islam en kennis willen nemen van de op-

vattingen van een liberale moslim.

Tot slot nog een kleine kritische kanttekening. De vele germanismen in het boek (koranisch in plaats van Koran op blz. 66, westelijke ipv. westers op blz. 102, genieting ipv. genot op blz. 115 en de term achteropplaatsingen op blz. 94) zijn storend en doen afbreuk aan wat verder gewoon een leuk en boeiend boek is. Een eventuele tweede druk van het boek zou daarop grondig moeten worden doorgekeken. - Martha Frederiks, IIMO, juli 2002.

Franse Pim Fortuyn?

Michel Houellebecq, *Platform*, Amsterdam: Arbeiderspers, 2002. ISBN 9029 52233x Euro 20.00

De graag provocerende Franse bestseller-auteur wil geen rechtse intellectueel zijn zoals Pim Fortuyn. Toch lijkt hij op deze laatste minstens in één opzicht: hij legt de vinger op de zere plekken van de huidige samenleving en roept veel reacties op door zijn boude uitspraken.

Zijn roman *Platform* krijgt van diverse recensenten de volgende ondertitels: overleven door wraaklust; ik beschrijf de mens; het recht op genot; prostitutie veraangenaamt het leven.

Het sciencefiction verhaal is intussen al achterhaald door 11 september 2001. Het laat in ieder geval zien dat de schrijver de tijdgeest goed aanvoelt.

Waar gaat het over? Een door een westerse multinational geëxploiteerd seksdorp in Thailand wordt het doelwit van een aanslag door drie mannen met tul-

banden. Onder de 117 doden bevindt zich Valérie, de geliefde van Michel. Zijn hele leven stort in.

“Men kan zeker in leven blijven met als enige drijfveer een gevoel van wraaklust; veel mensen hebben op die manier geleefd. De islam had mijn leven verwoest en de islam was zeker iets dat ik kon haten. De dagen daarop legde ik mij erop toe haat te voelen jegens de moslims. Ik slaagde daar redelijk in en begon weer het buitenlandse nieuws te volgen. Telkens als ik vernam dat een Palestijnse terrorist of een zwangere Palestijnse vrouw was doodgeschoten in de Gazastrook, voelde ik een rilling van enthousiasme bij de gedachte dat er weer een moslim minder was”.

Door deze laatste zin heeft de auteur zich de woede van veel moslims in Frankrijk op de hals gehaald. Zo vindt een moslim journalist dat hierdoor ‘rassenhaat gewoon een tendens wordt, chicque en vergeeflijk in plaats van een beschamende en vernederende houding’. Trouwens al sinds zijn eerder verschenen boek *Elementaire deeltjes* werd Houellebecq uitgemaakt voor een racist, een homo- en vrouwenhater, een pornograaf.

Anderen vinden *Platform* een meesterwerk. Ze bewonderen de scherpe analyse van de verworden westerse seksualiteit en de humor die schrijver's nihilistische wereldbeeld relativeert. Ze zien in hem een cultuurcriticus: hij zou het toerisme gebruiken als kapstok voor zijn kritiek op de hedendaagse consument en de perverse inventiviteit van de markteconomie. Hij beschrijft de leegte van de moderne

mens die hem drijft naar steeds exotischer oorden.

“Aan de ene kant zie je honderdduizenden westerlingen die alles hebben wat ze willen, maar geen seksuele bevrediging meer kunnen vinden: ze zoeken, ze zoeken onophoudelijk verder, maar ze vinden niets, en daar worden ze doodongelukkig van. Aan de andere kant zie je miljarden individuen die niets hebben, die omkomen van de honger, jong sterven, in erbarmelijke omstandigheden leven en niets anders meer hebben om te verkopen dan hun lichaam en hun onbedorven seksualiteit. Het is zo klaar als een klontje: dit is een ideale ruilsituatie.”

Is het een ode aan het sekstoerisme of wil de auteur de spirituele leegte van de moderne mens aan de kaak stellen en de verdorven annexatiedrift van de markteconomie?

Helaas lijkt Houellebecq het racisme van zijn hoofdpersoon Michel over te nemen. In het tijdschrift *Lire* noemt hij de islam ‘de meest idiote godsdienst’ (*la religion la plus con*).

Het is dan ook niet verwonderlijk dat islamitische organisaties in Frankrijk een proces tegen hem aanspannen dat plaats vindt in september. Wordt vervolgd.

Naar *Trouw* 15.9.2001 en 3.07.2002 P. Van den Blink; *Het Parool* 28.6.2002 Alle Lansu; *NRC Handelsblad* 5.07.2002 Margot Dijkgraaf.

Evenementen en ontmoetingen

SARAH EN HAGAR, rivalen of bondgenoten

Het Platform Hagar en Sarah bestaat 5 jaar. Om dit te vieren organiseren wij een symposium voor vrouwen met een joodse, christelijke en moslim achtergrond op 19/20 oktober

Het programma voor 20 oktober 2002 ziet er als volgt uit:

- Opening met kort ritueel
- Lezing door Ayaan Hirsi Ali over het belang van vrouwenemancipatie voor de integratie van verschillende culturen in Nederland.
- De volgende workshops kunnen gevolgd worden.

- Is vrouwenemancipatie voorwaarde voor integratie? O.l.v. Ayaan Hirsi Ali, Dorry de Beijer, Sasja Martel - Interculturele opvoeding o.l.v. Anja Lkoundi (onder voorbehoud);
- Gemengde relaties o.l.v. Vera Bondy; Leren van vooroordelen o.l.v. Mariette Bogaers; Bibliodrama onder leiding van. Cilia Hogerzeil; - Voorbereiding afsluitend ritueel

- korte uitwisseling over de workshops
- Afsluiting met viering of ritueel

Voor meer informatie is een folder beschikbaar, die kan worden aangevraagd bij De Tiltenberg, tel. 0252 517044.

Thema-avonden

Drie avonden 16 oktober, 30 oktober, 13 november 2002, in Rotterdam over geloofspraktijk, familielevens en interreligieuze dialoog met moslims in Weert.
Inlichtingen: R. Schreinemacher, Mussenberg 98, 6005 LG WEERT.

Dag van de dialoog

'Dag van de dialoog' op 23 november in Rotterdam over multiculturaliteit in de samenleving, georganiseerd door tien Rotterdamse maatschappelijke organisaties waaronder *Stichting Platform Islamitische organisaties Rijnmond*, en *Platform Buitenlanders Rijnmond*. Inlichtingen: A. Van der Krogt 010- 41 73 592

Arinze in Amsterdam

30 november 2002, studiemiddag met Kardinaal Francis Arinze, voorzitter van de Pauselijke Raad voor de Interreligieuze Dialoog te Rome. Afrikahuis, Van Ostadestraat 270, Amsterdam van 15.00 uur tot 17.30 uur.



begrip

Luybenstraat 17
5211 BR 's-HERTOGENBOSCH
Tel. 073-6145159