

Pelgrimages zijn van alle tijden maar niet van alle plaatsen. Welke plaatsen worden doel van pelgrims? Wat zijn de kenmerken van pelgrimages? Zijn er overeenkomsten en verschillen tussen joodse, christelijke en moslim pelgrimages? Hoe ontwikkelen pelgrimages zich in de loop van de tijd of onder invloed van andere culturen? Bestaan er interculturele of interreligieuze pelgrimages? Op deze vragen proberen de artikelen in dit nummer een antwoord te geven.

Onder de boekbesprekingen vindt u een recensie van een in de media veelbesproken boek van Eildert Mulder & Thomas Milo, *De omstreden bronnen van de islam*.

## Inhoud

Leerhuis	P. Reesink	bl. 50
De hedendaagse Europese pelgrim: Godzoeker of religieuze toerist?	G. Speelman	bl. 52
Pelgrimage als Grenservaring: Victor Turner	G. Speelman	bl. 63
Zes moslims uit de twintigste eeuw over de haddj	G. Speelman	bl.67
Samen pelgrimeren in Frankrijk en in Marokko	P. Reesink	bl. 90
Samen pelgrimeren op de Balkan	naar Ger Duijzings	bl. 99
Boeken		bl.101
Van her en der		bl.107

## Leerhuis

P. Reesink

Bijna alle godsdiensten kennen een of ander vorm van pelgrimstocht, waarbij heilige plekken en voorwerpen een rol spelen. De joden hadden reeds in de tijd van de aartsvaders hun rituelen op de bergen. Abraham ging naar de berg Moria en de hoge plaatsen in de Tanach zijn altijd plaatsen van verering geweest. Zelfs Jezus verwijst ernaar in zijn gesprek met de Samaritaanse vrouw. Abraham kreeg de opdracht om rond te trekken, hij deed dat met een tent waarin de as van zijn voorouders in een klein altaar bewaard werd. Voor Jakob is de heilige plek Betel, waarnaar hij terug gaat om een steen met olie te zalven. De verdreven Hagar wil verblijven bij 'de put van de Levende die mij gezien heeft'. Ook in de islamitische traditie wordt deze put, nu Zemzem geheten, het uitgangspunt van een nederzetting en van een van de belangrijkste rituelen tijdens de haddj. Joshua en Kaleb, twee van de tien verkenners, vinden het nodig om voordat ze het land gaan bespieden, eerst het graf van Abraham te bezoeken. Elkana en zijn vrouw gingen elk jaar naar de tempel om 'zich ter aarde neer te werpen en te offeren'. En als Hanna een kind wil, gaat ze dat vragen in de nabijheid van het Tabernakel. In Salomo's tijd wordt de tempel weliswaar het doel van de pelgrimages maar tevens blijven de graven en de plaatsen van herinnering als pelgrimdoeleinden in zwang evenals de 'hoge plaatsen'. Naast het zich ter aarde werpen en de offers, wordt vreugde (vreugde van de wet) een onderdeel van de pelgrimstocht. Geleidelijk aan tussen 1000 en 615 (hervorming van Jozias) wordt de Tempel de enige plek waarheen men drie keer per jaar pelgrimeert. Na de vernietiging van de eerste tempel gaat men terugkeren naar de teksten van de psalmen.

Tussen -400 en + 70 (rabbijnse tijdperk) vinden we in de bijbel veel gegevens over de Tempel, over de organisatie, het personeel, de offers enz.. Door handel en drukte en een groot aantal pelgrims werd Jeruzalem een stad van wonderen. Na afloop van de pelgrimstocht ging men in het hele land de wonderbaarlijke dingen verkondigen die waren gebeurd. Er ontstonden scholen met geleerden, waar de meester het model werd. Naast de tempel en de graven, werden ook de scholen (woonplaats van rabbijnen) doel van een pelgrimstocht.

Na de vernietiging van de tweede tempel in 70 na Christus worden de joden verspreid in de landen van de diaspora. Elke joodse gemeenschap krijgt zijn eigen pelgrimstochten. Als in Marokko een rabbijn onderweg overleed, werd hij be-

graven en zijn graf werd een pelgrimsplaats. Er werd gebeden, gezongen en gegeten. In hoeverre joodse en islamitische gebruiken rond heiligengraven in Marokko elkaar hebben beïnvloed kunt u elders lezen in dit nummer.

Het grote verschil tussen joodse pelgrimsfeesten (khagg) en islamitische haddj enerzijds en christelijke pelgrimages anderzijds is dat joodse en moslimfeesten een officiële liturgische setting en zelfs verplichting kenden/kennen. De christelijke pelgrimstochten waren vooral in de Middeleeuwen een volksdevotie en waren gericht op heiligen en hun relikwieën. Later richt men zich meer tot heiligen in de buurt. Orthodoxen hadden een voorkeur voor kloosters (Athos) of relikwieën en iconen.

Ondanks de variëteit aan rituelen is er een aantal gemeenschappelijke kenmerken: het samen optrekken, het gevoel van solidariteit en familie (communitas), het zuiverings- en louteringsproces (witte kleren bij haddj) en afstand nemen van de dagelijkse leefomgeving. In hoeverre christelijke en moslim pelgrimages van elkaar verschillen of overeenkomen en welke onderdelen daarbij een rol spelen, volgens de antropoloog Turner of volgens de pelgrims zelf kunt u lezen in de onderstaande artikelen van Gé Speelman.

-----  
 God zegt niet: die weg voert tot mij en die niet.

God zegt: alles wat je doet, kan een weg tot mij zijn,

als je hem zó gaat dat hij tot mij voert. (Martin Buber)

## De hedendaagse Europese pelgrim: Godzoeker of religieuze toerist?

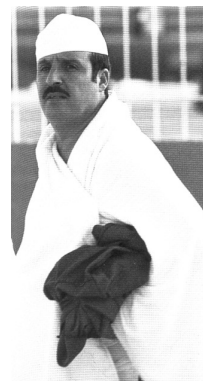
Gé Speelman

In tegenstelling tot de verwachtingen hebben pelgrimages de laatste jaren een bescheiden, maar waarneembare comeback gemaakt in Europa. Mensen reizen af naar Santiago de Compostella of Lourdes, maar er is evenzeer belangstelling voor lokale bedevaartsoorden als ‘het putje’ van OLV ter Nood in Heiloo. Daarnaast worden sommige plaatsen als het ware herontdekt als ‘heilige plaatsen’ en pelgrimsbestemmingen. Denk aan de activiteiten rond de Bonifatiusbron in Dokkum, waar tegenwoordig ook pelgrims samenkomen. Hoe ervaren zulke moderne Europese pelgrims hun tocht? In welk opzicht kan men hun ervaringen met die van bedevaartgangers naar Mekka vergelijken?

Op één punt in elk geval gaat de vergelijking mank. Mekka is het symbolisch middelpunt van de wereld van de moslim. Voor een christen zou een vergelijkbaar middelpunt Jeruzalem kunnen zijn. Echter, doordat de weg daarheen tijdens de middeleeuwen voor de meeste Europeanen was afgesloten, nam aan aantal andere heilige plaatsen binnen Europa de plaats van deze stad in. Een pelgrimage naar één van deze plekken is niet één op één te vergelijken met het centrale gebeuren dat de haddj is in het leven van veel moslims.

De beleving van een hedendaagse gesecculariseerde Nederlander, of hij/zij nu christelijke wortels heeft of niet, moet haast wel afwijken van de beleving van een middeleeuwse Europeaan. De betekenis van pelgrimages is veranderd.

Hoewel ook voor deelnemers aan de haddj zal gelden dat zij deze pelgrimstocht op een andere manier beleven dan pelgrims in vroeger eeuwen, lijkt de verschuiving in beleving voor moderne West-Europese pelgrims groter. Eén van de verschuivingen die de hedendaagse Europese pelgrim meer lijkt te kenmerken dan de haddja/i is op het eerste oog de verhouding tussen de sacrale en profane elementen in de pelgrimage. In veel literatuur over hedendaagse Europese pelgrims is de verhouding tussen de sacrale en profane elementen van hun tocht een centraal onderwerp. In de titel van dit artikel wordt hieraan gerefereerd. Kan men de Europese pelgrim van nu wel als godzoeker kwalificeren of moet men eerder spreken van een religieuze toerist?`



Bij Mekkagangers is natuurlijk ook e.e.a. verschoven. Die verschuiving betreft echter minder de verhouding sacraal-profaan. Bij de haddj lijkt het sacrale element onveranderd centraal te staan.

Een ander punt van vergelijking tussen Europese pelgrims en hâddji/a's is de vraag naar de liminaliteit. Zoals Turner stelt, kan men een pelgrimage in zekere zin opvatten als een grenservaring, een overgang tussen twee stadia in het leven. Dat geldt in elk geval voor de Mekkaganger. Is dat ook het geval voor de Europese pelgrim van nu?



Turner oppert tenslotte de mogelijkheid dat pelgrimages in de moderniteit kunnen worden opgevat als vorm van metasocial commentary, een kritische doorlichting van de waarden en richting van de moderne cultuur, die gekenmerkt wordt door onder meer: individualisme, secularisatie (wegvallen van de betekenis van godsdienst voor het totale leven), gerichtheid op werk en rationaliteit.

- 1.- Wat onderscheidt de Europese pelgrim van de hâddja/i als het gaat om de verhouding tussen sacraal en profaan?
2. - Pelgrimage als grenservaring: hoe voor de Europese pelgrim in vergelijking met de Mekkaganger?
- 3.- Kun je moderne Europese pelgrimages opvatten als vorm van metasocial commentary?

Om deze vragen te beantwoorden heb ik gekeken naar bestaand onderzoek over de ervaringen van hedendaagse Europese pelgrims.

### **Sacraal en/of profaan: toe-eigening van de pelgrimsrituelen**

Turner heeft in zijn werk wel aandacht besteed aan de verschuivingen in religieuze beleving onder invloed van de moderniteit, hoewel hij volgens zijn critici nog een te statisch beeld schetst. Voor Turner is, zoals wij in het vorige artikel al schetsten, het 'ludische' element in pelgrimages verzwakt. Er zit minder kermis, meer plechtigheid in de beleving van hedendaagse pelgrims. Anderzijds stelt hij ook dat pelgrimages in een gesecculariseerde context minder serieus te nemen zijn. Pelgrimages zijn niet langer van heilsbelang, ze vormen onderdeel van de vrijetijdsindustrie. Ze zijn een bepaalde manier voor Europeanen om hun vrije tijd in te vullen.

In veel artikelen over moderne Europese pelgrims valt het woord ‘toe-eigening’. Moderne Europese pelgrims eigenen zich de eeuwenoude pelgrimsrituelen toe en geven er hun eigen vorm en interpretatie aan. Dat is niet zo vreemd, dat doen alle deelnemers aan rituelen voortdurend, soms zonder het zichzelf bewust te zijn. Het verschil met vroeger is misschien juist dat moderne Europeanen dat bewust doen. Ze weten dat ze een hoogst persoonlijke selectie maken uit de pelgrimsrituelen, en dat hun interpretatie anders is dan die van vroegere pelgrims. Ze spelen als het ware met de traditionele rituelen en legenden rond bestaande pelgrimages. Dat doen ze op verschillende manieren. Sommige pelgrims vertrekken bewust vanuit een religieus referentiekader, anderen hebben daar meer reserves over.

In een interessant artikel haalt André Mulder twee verschillende verslagen aan van Nederlanders die op reis gegaan zijn naar Santiago de Compostella. Twee beschrijvingen van hetzelfde ritueel. Het verschil is dat de ene reiziger zijn tocht bewust ervaart en beschrijft als een pelgrimstocht, in het voetspoor van de talloze mensen die eeuwen voor hem deze weg gegaan zijn. Hij ziet deze tocht als een mogelijkheid tot verdieping van zijn geloofsleven, zijn relatie met God, maar ook als een zoektocht naar zijn eigen ziel. De ander gaat zonder teveel ideeën over God en zelf op weg. Hij heeft een pauze nodig in het drukke leven van alledag, hij wil tot rust komen. Ook hij weet van de historische en culturele rijkdom die deze route herbergt, maar ziet die eerder als een waardevolle toevoeging aan de reis, een mogelijkheid om kennis te nemen van mooie gebouwen en ontroerende verhalen uit het verleden. Mulder stelt aan de hand van deze twee reisbeschrijvingen de vraag: ‘Pelgrim of toerist?’ Wat is de hedendaagse pelgrim naar Santiago? Een toerist die een actieve vakantie onderneemt met ‘survivalmomenten’? Of iemand die verlangt naar de authenticiteit van het oorspronkelijke leven? Ligt er een religieuze vraag ten grondslag uit het wegtrekken uit het leven van alledag? Religieus toerisme of pelgrimage met toeristische trekjes?

Deze vraag wordt vaker gesteld, maar Mulder weet hem te verdiepen door een achterliggende vraag te stellen: zouden bepaalde vormen van toerisme ook niet kunnen worden opgevat als zoektocht naar oorspronkelijkheid, op weg gaan naar transcendentie? Mensen gaan op reis met heel verschillende motieven en beleven heel verschillende dingen. Maar elke reiziger stapt uit het alledaagse leven en hoopt op iets dat hem in dat dagelijkse leven ontglipt. Een glimp van

een ander, mogelijk leven. Vanuit dat gezichtspunt ziet Mulder pelgrimage en toerisme niet als tegengestelde begrippen, maar als overlappende categorieën. Eigenlijk is het verschil tussen sacrale en profane motieven eerder gradueel dan absoluut te noemen.

Mulder onderscheidt verschillende typen toeristen, die in oplopende intensiteit bewust bezig zijn met een zoektocht naar transcendentie:

- De recreant, die slechts op zoek is naar voorgevormd vermaak. Ook h/zij zoekt daarin misschien naar meer, maar op een vluchtige manier.
- De vluchtende genietter, die vooral aan het alledaagse leven en zijn problemen wil ontkomen, een plek zoekt waar h/zij even vrij is.
- De authenticiteitzoeker, die bewust op zoek is naar plaatsen in de wereld waar nog echt geleefd wordt, vaak vanuit een kritische houding tegenover het eigen leven.
- De uitprobeerder, die zichzelf niet benoemt als godzoeker, maar die wel een ander leven zou willen uitproberen.
- De bekeerling, die met zijn reis een ander leven wil starten.

De laatste vier staan kritisch tegenover de centrale waarden van de cultuur en zoeken alternatieven. Toerisme zou je in deze theorie kunnen opvatten als een vorm van pelgrimage. Als pelgrimage een manier is om weg te trekken uit de sfeer van het alledaagse en op zoek te gaan naar een ander leven, betrokken op waarden als vrijheid en authenticiteit, dan zijn er toeristen die je net zo goed 'pelgrims' zou kunnen noemen, ongeacht of hun bestemming een traditioneel pelgrimsoord is of niet. Omgekeerd zou je een typologie van de pelgrim kunnen maken aan de hand van de betrokkenheid op het reisdoel:

- De relitoerist
- De museale relitoerist
- De gelovige toerist
- De zoekende pelgrim
- De ware pelgrim.

Zo raken de categorieën elkaar en is er eerder sprake van een continuüm tussen pelgrim en toerist.

Op allerlei manieren eigenen moderne Europeanen zich elementen van pelgrimages toe, vanuit de intuïtie dat pelgrimages iets bevatten van de eeuwige zoektocht naar het ware, goede leven.

Opvallend is dat vooral onder Protestantse gelovigen sprake is van een inhaal-slag. Destijds in de zestiende eeuw stonden de Reformatoren kritisch tegenover pelgrimages. Hun kritiek richtte zich vooral op wat Turner het 'ludische' element zou noemen: de versiersels en feestelijkheden, die in hun beleving afdeden aan de ernst van het leven van de mens, die geroepen wordt om juist het alledaagse leven te heiligen in dienst van God. Onder de protestantse kritiek versoberde tegelijk, althans in Noord-West Europa de katholieken hun pelgrimages en processies. Een goed voorbeeld is de jaarlijkse 'stille omgang' in Amsterdam. Deze processie ter ere van een wonder rond het Heilige Sacrament werd, onder druk van de autoriteiten, maar ook uit een innerlijke beleving, ontdaan van alle ludische elementen en versieringen.

Dergelijke meer sobere voettochten spreken de laatste jaren sterk tot de Protestantse verbeelding.

De pelgrimstocht is trouwens ondanks die protestantse afwijzing van de praktijk van het ritueel alle eeuwen door een sterk beeld geweest voor de levenstocht. Denk aan het klassieke boek van de Puritijn John Bunyan, 'de Christenreize naar de eeuwigheid' die het leven van de gelovige met een tocht naar de hemel vergeleek. In de protestantse traditie werd de tocht verinnerlijkt, maar daarom een niet minder sterk beeld. Het is niet voor niets dat de voormalige Hervormde en Gereformeerde kerken hun fusieproces de beeldende naam 'Samen op Weg' meegaven. De protestanten hebben hun eigen pelgrimsoord: Taizé, dat elk jaar duizenden jongeren trekt.

Ondanks de toenadering blijft er toch een verschil in terminologie. Zo zeggen protestanten liever 'pelgrimstocht' dan het meer RK 'bedevaart'.

Ook niet kerkelijke Europeanen eigenen zich elementen van pelgrimages toe. Denk aan Jomanda, die, gekleed in Mariablauw, water inzegent en in veel van haar rituelen doet denken aan de Lourdesbedevaart. Of aan New Agers die betogen dat de oude pelgrimsroutes door Europa allemaal langs leylijnen lopen. Of aan het tijdschrift voor wandelaars 'Op Lemen Voeten', dat een pelgrimsspecial



uitgeeft voor geïnteresseerde wandelaars. Nogmaals: de grens tussen de pelgrim en de (religieuze) toerist is moeilijk te trekken.

Kan men deze herlevende pelgrimstradities vergelijken met de haddj? Als we kijken naar de toe-eigening van religieuze tradities valt een verschil op. De bewustwording die Europese pelgrims hebben van het feit dat ze zich oude tradities toe-eigenen, dat ze die omvormen en van eigen interpretaties voorzien maakt hen anders dan de doorsnee hâddja/i.

Ook Mekkagangers beleven natuurlijk hun eigen verhaal tijdens de haddj, maar ze halen daarbij voortdurend de eerdere tradities aan. Die vormen het raamwerk waarbinnen ze hun eigen verhaal weven. Moderne Europese pelgrims doen dat ook, maar zij voelen zich eerder vrij bepaalde tradities te verwerpen en andere juist nadrukkelijk naar voren te halen.

Een ander verschil lijkt te liggen in de verhouding tussen sacrale en profane elementen. Hoewel, zoals we boven zagen, de Mekkaganger zich er van bewust is dat het alledaagse leven ook in de heilige plaatsen Mekka en Medina telkens door de sfeer van heiligheid heenbreekt, zijn er weinig Mekkagangers te kwalificeren als 'religieuze toerist'. Het motief om naar Mekka te gaan is niet het doorbreken van het moderne leven met zijn nadruk op werk (als semisacrale bezigheid) en de heerschappij van de klok, op zoek naar een vrij en authentiek leven. Andere motieven, zoals het gevoel van verbondenheid met de oemma, de Profeten van vroeger en het oerverhaal dat zich op deze plaatsen afspeelde, zijn veel sterker aanwezig.

Er is nog een ander verschil als het gaat om het sacrale element in de haddj, vergeleken met de beleving van moderne Europese pelgrims. Het sacrale kent in Medina en Mekka een plaats. Het is verbonden met duidelijke locaties, waar ooit beslissende dingen gebeuren of (in het geval van het Laatste Oordeel) te gebeuren staan. Het sacrale wordt op deze plaatsen geconcentreerd.

Deels geldt dat voor moderne Europese pelgrims ook. Men kan in Lourdes de precieze plek aanschouwen waar ooit de Heilige Maagd zich liet zien aan Bernadette Soubirous en haar metgezellen. Het opzeggen van gebeden op juist deze plek heeft voor de Lourdesgangers een enorme betekenis. Maar voor veel andere pelgrimages geldt, dat de 'heilige' tocht de heilige plaats heeft vervangen. Voor bijvoorbeeld de duizenden voet- en fietsreizigers naar Santiago de Compostella

is de weg belangrijker dan de plaats. Deze tocht staat voor velen symbool voor de levensreis, die vanuit het perspectief van de pelgrimstocht ‘geheiligd’ wordt. Als het sacrale naar de beleving van veel hedendaagse Europese pelgrims eerder in de tocht zit dan in de plaats die de eindbestemming is, noodzaakt dit tot een andere definitie van het sacrale: ‘de door de mens ervaren transcendente, beslissende werkelijkheid.’ Dat sacrale is voor moderne Europese pelgrims, in tegenstelling tot de meeste moslims die naar de heilige plaatsen gaan, niet voorgegeven, maar wordt door het individu zelf gaandeweg ontdekt en zelf ingevuld. Er is geen voorgegeven ervaring van het heilige, geen vastgestelde definitie, ieder moet op zoek naar wat voor hem of haar ‘heilig’ is.

Mekka biedt een voorgegeven stramien, een beslissend verhaal waarin de hâddja/i zijn of haar eigen leven kan inlezen. Santiago biedt een mogelijkheid om het eigen verhaal te schrijven met behulp van oeroude constructies, rituelen en verhalen.

### **Grenservaring**

Wat zoeken hedendaagse Europese pelgrims als ze op weg gaan? Turner wees op het belang van de ‘liminoïde ervaring’. In zijn analyse van de moderniteit wordt de grens er één tussen de dominante sfeer van het werk en de klok die de levens van Europeanen domineren en datgene wat mensen proberen te ontdekken als ‘het echte leven’, gekenmerkt door vrijheid en authenticiteit.

Vanuit deze beschrijving is het opvallend dat bijvoorbeeld de pelgrimage naar Santiago gedaan wordt bij overgang tussen twee levensfasen, op momenten dat mensen zich willen bezinnen op hun prioriteiten in het leven. Eén van de reisbeschrijvers die André Mulder hierboven noemde, besloot naar Santiago te reizen na 25 jaar priesterschap, anderen doen het na een echtscheiding, een nieuwe baan, of als overgang tussen het werkzame leven (althans in een betaalde baan) en de pensioenperiode.

De reis naar Santiago kan van daaruit duidelijk gelinkt worden met een eigen ontworpen ‘rite de passage’, een overgangsritueel tussen twee levensfasen. Dat geldt overigens niet voor alle pelgrimages; men moet hier een duidelijk onderscheid maken. De reis naar Lourdes bijvoorbeeld heeft veel meer van een gemeenschapsstichtend ritueel. Hier is vaak essentieel dat men de reis samen doet met anderen: geloofsgenoten, medepatiënten, parochianen uit dezelfde plaats.

Terwijl de lokale pelgrimages, bijvoorbeeld naar Dokkum of Heiloo, ook vaak een link hebben met het zoeken naar rust of genezing.

Reizen wordt ook door moderne mensen sowieso gezien als een intensificatie van het alledaagse leven, een vorm van zichzelf op de proef stellen. Ook hierin lijkt de pelgrimage op een rite de passage, die immers gekenmerkt wordt door beproevingen. In de beleving van pelgrims de eeuwen door speelt de pelgrimage als verbinding een grote rol:

- Pelgrimage als ‘verbinding met de eigen ziel’: een zoektocht naar je ware zelf
- Pelgrimage als verbinding met (gelovigen van) vroeger: de reconstructie van het ritueel
- Pelgrimage als verbinding met anderen: *communitas* en de reisgroep
- Pelgrimage als verbinding met het goddelijke. Soms een transcendente God, soms ‘God in ons’.

Opvallend is dat mede door het meer nadruk krijgen van de tocht ten koste van het doel, de heilige plaats, er in de beleving van moderne Europese pelgrims eerder sociaal-existentiële motivaties worden genoemd dan primair religieuze. De zoektocht naar het eigen zelf is dominant geworden voor veel pelgrims, al spelen de andere motieven op de achtergrond wel degelijk mee.

Hier ziet men weer een verschil met de hedendaagse Mekkaganger. De haddj is voor de meesten niet langer een lange en riskante reis, waarvoor men soms jaren onderweg is. De tocht krijgt daarom minder nadruk dan vroeger, het accent ligt meer op het verblijf in Mekka zelf. Ook voor hem of haar geldt dat het beeld van het leven als een reis telkens meespeelt. Maar daarnaast is de gezamenlijke beleving, het gevoel van *communitas*, verbondenheid met andere gelovigen in heden en verleden van onverminderd belang. Men gaat de haddj aan als individu, iedere ziel staat afzonderlijk voor God bij Arafat, maar dat individu maakt deel uit van een geschiedenis, is deel van een wijdere gemeenschap. In de haddj wordt men daarnaast geconfronteerd met wie men zelf is: hoe men voor God staat, als ware het op de dag van het oordeel. De hâdja/i ziet de zoektocht naar het zelf meer in het kader van de verbondenheid, men gaat op zoek naar religieuze inspiratie. Bij hem of haar staat de verbinding met God en met de Oemma centraal. Dat men op de zoektocht naar het Heilige ook ontdekkingen doet over zichzelf en het eigen leven speelt daarbij wel een rol, maar is niet meteen het uitgangspunt.

## **Pelgrimage als maatschappijkritiek**

Boven kwam al ter sprake dat in de beleving van veel pelgrims hun tocht een manier is om uit het alledaagse leven te stappen, dat gekenmerkt wordt door arbeidsproductiviteit en economische motieven. Ze gaan op zoek naar een meer eigen, authentieke invulling van hun leven.

In wijdere zin wordt het beeld van de pelgrimage ook gebruikt als metafoor voor een visioen van een andere samenleving. Deze metafoor werd door verschillende organisaties gebruikt. In 1958 begon de vredesbeweging Pax Christi met voettochten in Nederland, bedoeld voor eindexamenkandidaten. In deze tochten was ruimte voor bezinning en onderling gesprek. In zekere zin waren ze een liminale activiteit voor jonge mensen, die op de drempel stonden van een nieuwe levensfase.

In 2002 werd deze voettocht- traditie opnieuw opgepakt, nu met een duidelijker verwijzing naar de doelstelling van Pax: vrede stichten tussen groepen in conflict. In samenwerking met het KRO programma De Wandeling werden zogenaamde Adventstochten voor de vrede georganiseerd met vele duizenden deelnemers. Op internet trof ik de volgende beschrijving van zo'n adventstocht:

‘Een sfeervolle, sportieve en bezinnende voorbereiding op Kerst 2003 met als thema Zicht op Licht! Op zondag 21 december 2003 is er een grote KRO publiekswandeling in samenwerking met de vredesbeweging Pax Christi Nederland. Dit jaar vindt de tocht plaats in de omgeving van Bergen (Noord Holland). De tocht is ruim zeven kilometer en begint om 11.30 uur in de Petrus- en Pauluskerk in Bergen, waar voorafgaand de eucharistieviering bijgewoond kan worden. Onderweg spelen de deelnemers het nieuwe Zicht op Licht-spel, waarbij twaalf reisgenoten zich van hun donkere en lichte zijde laten zien. De reisgenoten zijn symbolen voor karaktereigenschappen die u zowel kunnen helpen als tegenhouden op uw weg naar het licht. Na de wandeling is er een feestelijke afsluiting in bovengenoemde kerk met onder andere KRO-presentatrice Hella van der Wijst, Van Gernerens familiekoor en glühwein. Tijdens de afsluiting zal de voorzitter van Pax Christi Nederland, bisschop A.H. van Luyn sdb een eerste vredeswens per e-mail naar de inwoners van Betlehem sturen. De stad van Jezus' geboorte is de afgelopen jaren zwaar getroffen door de cyclus van bezetting en terreur. De bouw van de muur lijkt de scheiding van volken en godsdiensten definitief te maken. Pax Christi organiseert in Betlehem eveneens een Advents-

tocht, om in deze Heilige Stad het verlangen naar vrede levend te houden. De vredeswensen kunnen worden verzonden vanaf de website van Pax Christi ([www.paxchristi.nl](http://www.paxchristi.nl)). In de Kerstnacht zal de actie in vele honderden kerken bekend worden gemaakt. De actie loopt van 21 tot 27 december

Het tv-programma KRO De Wandeling maakt televisie-opnamen van de Adventstocht. Presentatrice Hella van der Wijst gaat in gesprek met deelnemers en drie inspirerende gasten: Toine van Teeffelen die meewandelde met een 'adventstocht' in de buurt van Bethlehem, van de herdersvelden naar de barrière tussen de Palestijnse en Joodse gebieden. Daarnaast komen Teun Voeten, foto-journalist in crisisgebieden, en Laura Hassler, oprichtster van Musicians without Borders, aan het woord.'

Hier treft men tegelijk het accent op het zoeken naar het eigen zelf (karaktereigenschappen die kunnen helpen of hinderen bij het zicht op het licht) en de kritisch- solidaire verbondenheid met de inwoners van Bethlehem, de zoektocht naar een andere, betere samenleving.

Er werden in 2004 en 2006 verdere initiatieven genomen tot Solidariteitspelgrimages naar Betlehem. In de beschrijving treft de manier waarop de pelgrimstocht als metafoor wordt gebruikt voor het vredesproces. Het gezamenlijke ideaal is als het ware het reisdoel van de wandelaars, de gemeenschap van het wandelgezelschap tijdens de adventstocht wordt uitgebreid tot een gemeenschap met Palestijnen en Israëliische Arabieren die te lijden hebben onder de bezetting van de Westbank. Zo eigent Pax Christi zich welbewust de oude traditie van pelgrimage toe om een maatschappijkritische statement te maken. Hier worden elementen van het eeuwenoude ritueel van de pelgrimstocht gebruikt om een vorm van 'metasocial comment' te creëren, waarbij de 'pelgrims' van Pax Christis hun eigen levens verbinden met de droom van een betere wereld.

Een heel andere vorm van maatschappijkritiek dan onder de demonstrerende moslims in Mekka!

### **Conclusie**

Vergelijkt men hedendaagse Mekkagangers met hedendaagse Europese pelgrims, dan vallen een aantal overeenkomsten, maar ook grote verschillen op.

Zowel de hâddji als de Europese pelgrim kan ervaren dat het sacrale samengaat met het meer profane. Echter, de haddj is meer vanzelfsprekend verbonden met

de sfeer van het religieuze. De moslim in Mekka zal zich zelden afvragen of hij/zij daar is als pelgrim of als religieuze toerist. Waar de moderne Europese pelgrim soms tot zijn verrassing ervaart dat hij meer gegrepen is door bepaalde plaatsen en handelingen, dat er meer verlangen naar het transcendente is, en dat hij er meer door wordt aangeraakt dan hij voor mogelijk hield, hoort het bij de haddji tot het verwachtingspatroon dat er religieuze ervaringen zullen optreden en is eerder de teleurstelling groot als die soms uit blijken te blijven door de onvermijdelijke mix van het verhevene en het alledaagse tijdens de haddj.

In beide gevallen, zowel in Mekka als in één van de Europese pelgrimsoorden, ervaart de pelgrim soms symbolisch dat hij/zij op de drempel staat van een nieuw leven, dat hij/zij zijn/haar leven zoals dat tot nu toe was in de weegschaal legt en gelouterd terugkeert vanuit de pelgrimstocht naar het alledaagse leven. Deze grenservaring wordt door de moderne Europeaan soms wel, soms in het geheel niet in verbinding gebracht met de religieuze traditie waar hij uit voortkomt. Men is zich er als gesecculariseerde Europeaan meer van bewust dat ieder individu een eigen mix maakt van toegeëigende elementen uit de oude pelgrims-traditie. In Mekka is meer de wens aanwezig om juist niet af te wijken, maar zo nauw mogelijk verbonden te zijn met al die anderen die de pelgrim voorgingen.

Tenslotte heeft ook het maatschappijkritische element in de pelgrimage een duidelijk andere rol en kleuring in Europa en in Mekka. In Europa neemt het meta-social comment de vorm aan van een soms onbewust protest tegen een platte, materialistische levensstijl, waarin werk en de klok de plaats hebben ingenomen van religie. Ook onder Mekkagangers vindt men dit soort beleving, bijvoorbeeld bij Özelzel, Shariati en Hammoudi. Daarnaast echter is voor veel moslims de islam ook een politieke ideologie, die tijdens de haddj kan worden uitgedragen. Het geweldspotentieel van de haddj is daarom vele malen groter dan dat van welke andere pelgrimage ook.

Terugkijkend vallen de verschillen meer in het oog dan de overeenkomsten. Is er op deze basis wederzijdse herkenning mogelijk? Kan men wegen vinden waarlangs men samen op weg gaat naar heilige plaatsen als moslims en als christenen?

## Pelgrimage als Grenservaring: Victor Turner

Gé Speelman

Turner vergelijkt pelgrimages zoals die plaatsvinden in de historische religies (hindoeïsme, boeddhisme, jodendom, christendom en islam) met de inwijdingsrituelen van schriftloze volkeren. Die worden gekenmerkt door liminale ervaring, heilige ruimte, *communitas*.

In de inwijdingsrituelen van schriftloze volkeren (*rites de passage*) onderscheidt van Gennep drie stappen:

1. de inwijdeling neemt afstand van het leven zoals hij/zij dat tot nu toe gekend heeft: afscheid, scheiding, achterlaten
2. een overgangsfase waarin men noch hier, noch daar is (geen kind meer, maar ook nog geen volwassene) alles is onbeslist: de liminale fase
3. terugkeer in de samenleving, maar nu als ander mens met een andere status: de jongen is volwassen krijger geworden, het meisje een huwbare jonge vrouw, de leek een priester of medicijnman etc..

Turner heeft veel studie gemaakt van het tussenstadium, de liminale ervaring: men zit op de grens tussen twee werelden, twee werkelijkheden. De inwijdelingen die gezamenlijk een ritueel van passage doormaken, ervaren in dit stadium een grote mate van *communitas*: Een intense onderlinge betrokkenheid, waarbij de voorgeschreven rollen voor een belangrijk deel wegvallen.

Turner stelt voor de pelgrimage als een apart geval van inwijding te bekijken. Met name spitst hij dit toe op de tussenfase, die hij 'liminoïde' noemt. Zo ziet hij dat alle gelovige pelgrims die samen op weg zijn, een intense *communitas*-ervaring hebben. Ze zien zich als elkaars gelijken en zijn intens op elkaar betrokken. Dit uit zich bijvoorbeeld door het dragen van eenvoudige kleding, de homogenisatie van status. Allen ondergaan dezelfde beproeving, waarbij men wordt teruggeworpen op de essentie. Pelgrimeren doet iets met de identiteit: men ervaart wie men werkelijk is, de verschillende personae die men in het dagelijks leven meedraagt worden vereenvoudigd tot één integrerende persoon. Men beweegt zich van de alledaagse ruimte naar de heilige ruimte, de *axis mundi*.

Turner herkent dus veel kenmerken van initiatie in de pelgrimage. Er is echter een verschil: pelgrimages zijn individueel en vrijwillig: men kiest ervoor. Daarom spreekt hij liever van ‘liminöide’ dan van liminale ervaringen.

Historische religies geven onder meer door pelgrimages vorm aan een nieuwe opvatting van verbondenheid: niet langer met de eigen stam, maar met een mondiale ‘stam’. Daarom sluiten pelgrimages in principe niet- stamgenoten, niet-geloofsgenoten uit. Ze dienen om de eigen identiteit te versterken.

Turner onderscheidt verschillende types pelgrimsplaatsen:

1. Prototypische. Deze zijn door de stichter van de religie ingesteld of sterk verbonden met zijn levensverhaal. Men herbeleeft er de ‘root-paradigms’ van de religie. Plaatsen als Mekka en Jeruzalem hebben een historische, maar ook een mythische component.
2. Plaatsen die de sporen dragen van syncretisme. De heiligen die er worden vereerd worden weliswaar in verband gebracht met de historische religie, maar er zijn onderliggende lagen van oudere religiositeit. Een voorbeeld zijn Glastonbury in Engeland (sterk geassocieerd met de Keltische held Arthur) en verscheidene Ierse heiligdommen.
3. In het christendom moest de prototypische plaats Jeruzalem in de middeleeuwen vervangen worden, omdat reizen erheen te gevaarlijk was. Er ontstonden pelgrimsplaatsen als Santiago, die verbonden werden met de stichter (vaak teruggevoerd tot zijn vrienden; Santiago is verbonden met de apostel Jacobus en dus ook concurrent van Rome, dat Petrus en Paulus als foci heeft), en die op miraculeuze wijze relikwieën bevatten die waren overgebracht uit het Heilige Land. Door die relikwieën ontstaat als het ware de link met Israël en Jeruzalem. Ook in andere religies kent men soortgelijke van de stichter afgeleide plaatsen.
4. Kleine, lokale plaatsen die in Europa vaak verbonden worden met piëtistische volksvroomheid. Denk aan de ervaring van Mariale pelgrimages in de 19de eeuw.

Turner constateert dat er veel aan een pelgrimsoord vastzit. Naast de ‘officiële lezing’ van het kernverhaal van de pelgrimage heb je andere, minder orthodoxe varianten. Naast de vrome rituelen is er ook de souvenirwinkel. Naast de ‘religieuze’ infrastructuur (kerken, moskeeën en hun personeel) zijn er ook de bus-



diensten, markten, hotels en ziekenhuizen. Je kan het vergelijken met de relatie tussen een organisme en zijn omgeving. Er is sprake van elkaar overlappende ellipsen, steeds wijder uitwaaiend, met telkens het pelgrimsoord en het pelgrimsritueel als centrum. Een antropoloog bestudeert ook die wijdere omgeving, zowel in plaats als in tijd. Dus de interactie tussen ‘heilige’ en ‘profane’ kanten van de pelgrimage, net zoals ook de historische ontwikkelingen rond een centrum van pelgrimage zijn interessant en relevant.

Een ander belangrijk begrip wat Turner hanteert is dat van de antistructuur. Een pelgrimage begint als een visie, een visioen door een religieus begaafde persoon. Dan is er eerst een spontaan ontstaan van de pelgrimage als ‘antistructuur’. Pelgrims ‘stemmen met hun voeten’ en beginnen toe te lopen, vaak tegen de zin van de religieuze autoriteiten in. Groepen pelgrims beginnen afspraken te maken, gaan samen op weg, en ze bouwen van onderop een ‘tegenstructuur’ op. Er ontstaan misschien tentenkampen en spontane kleine marktjes; mensen die vaker gaan, vertellen de nieuwkomers welk lied ze moeten zingen of welk gebed het meest effectief is.

Als laatste stap ontstaan er controlemechanismen door autoriteiten (religieus of profaan): vergunningen en regelingen, speciale voorgeschreven gebeden en rituelen, zetten een ‘routinization’ van de pelgrimage in gang.

Dus de ontwikkeling is: Visie- antistructuur- counterstructuur- structuur.

Hoe ontwikkelt de pelgrimage zich? In het christendom wordt verschillend gedacht over de vraag of pelgrimeren helpt.

De orthodoxie voelt zich nooit op zijn gemak bij de liminaliteit van rites de passage, ambivalent als ze zijn. Orthodoxie probeert dus telkens pelgrimages te routiniseren, te structureren, ze uit de antistructuur weg te halen.

Een ander aspect is de verandering in het concept van tijd, de scheiding tussen ‘werk’ en ‘vrije tijd’ die typisch modern is. In de premoderne samenlevingen was er geen scheiding tussen spel en het echte leven. Rituelen werden serieus genomen als een soort van ‘werk’. In de postindustriële samenlevingen zijn werk en vrije tijd strikt gescheiden door de klok. Werk staat los van de seizoenen. Religie hoort bij de vrije tijdssfeer, het is een individuele keus.

Werk daarentegen wordt heel serieus genomen met een bijna religieuze ernst, al is het totaal gescheiden van de eigenlijke religie.

Maar ook vrije tijd wordt tegenwoordig voor veel mensen beïnvloed door de prestige van werk. Veel vrije tijdsbestedingen vergen aandacht, oefening, concentratie en discipline.

Religie wordt onder invloed van dit alles minder serieus, maar meer plechtig.

Deze processen beïnvloeden de beleving van pelgrimages. Ze worden van 'ludergical' en liminal tot 'ergical' en liminoïd. Het spelelement wordt onder invloed van de nieuwe ernst en plechtigheid verminderd. Vroeger was een pelgrimage ook altijd deels een feest, een kermis. Wensinck beschrijft de oude haddj, die ten tijde van de dadeloogst werd gehouden, als een jaarmarkt. Pelgrims 'pray together' maar ook: play together. Een pelgrimage was ook een gelegenheid voor toeristische uitstapjes en sightseeing. Dat deed niets af aan de religieuze ernst.

Orthodoxe gelovigen hebben altijd moeite gehad met het ludische element in religieuze rituelen. Zo kan men de Calvinistische weerstand tegen laatmiddeleeuwse pelgrimages begrijpen.

De tegenwoordige pelgrimage deelt in veel kenmerken van postindustriële vrijetijdsbesteding. Ze worden georganiseerd, gebureaucratiseerd en beïnvloed door mechanismes van massatransport en massacommunicatie. Vaak klopt men aan bij reisbureaus, gespecialiseerd in pelgrimages.

Tegelijk kan je de tegenwoordige trend van pelgrimeren ook opvatten als een expliciete of impliciete kritiek op de samenleving. Pelgrimages als 'metasocial commentary' (Geertz).

Pelgrims zijn op zoek naar transcendentie in een samenleving die daar weinig waarde aan hecht. Ze ervaren het vestigen van een tijdelijke communitas, waarin de sociale verschillen die het alledaagse leven zo kenmerken, wegvallen. En ze gaan op zoek naar de wortels, naar oude en bijna vergeten deugden.

Dat doen ze dan vaak wel op een moderne manier. Ze nemen de bus of het vliegtuig, ze hebben mobieltjes en GSM's bij zich. Soms ervaren ze iets van de communitas in hun reisgezelschap onderweg, maar meestal verlegt zich de communitaservaring van de groep reizigers naar het pelgrimsoord zelf.

## Zes moslims uit de twintigste-eeuw over de haddj

Gé Speelman

Er is de laatste jaren veel belangstelling voor de belevingskant van religie. Hoe ervaren gelovigen zelf hun religieuze traditie? Welke vragen stellen zij eraan, welke innovaties creëren ze, waar wordt het verhaal dat is overgeleverd deel van hun eigen levensverhaal? Religieuze tradities kunnen de eigen ervaringen van mensen inperken door dogmatische scheidingen tussen ‘toegestane’ en ‘verboden’ ervaringen. Ze kunnen ook (en soms tegelijk) het kader scheppen voor het ervaren van contact met het sacrale.

In dit artikel wil ik kijken naar de ervaringsverhalen van moslims die de haddj verrichten. Die wil ik vergelijken met de analyse die de antropoloog Victor Turner maakt van pelgrimstochten. Turner ziet pelgrimstochten als rituelen die bij uitstek expressie geven aan algemeen menselijke ervaringen als het overgaan van grenzen, het ervaren van gemeenschap en het contact met het Heilige. Is dat wat Turner in het algemeen beweert over pelgrimages te herkennen in de verslagen van deze moslim reizigers? Of wijst de ervaring van hâddji's en hâddja's een andere richting uit?

### **Pelgrimage als Grenservaring: Victor Turner**

Turner vergelijkt pelgrimages zoals die plaatsvinden in de historische religies met de inwijdingsrituelen van schriftloze volkeren. Zijn schema ontleent hij aan van Gennep.

In deze inwijdingsrituelen kan men drie stappen onderscheiden:

1. de inwijdeling neemt afstand van het leven zoals hij/zij dat tot nu toe gekend heeft. Kernwoorden hier zijn afscheid, scheiding, achterlaten.
2. er is een overgangsfase waarin men noch hier, noch daar is (geen kind meer, maar ook nog geen volwassene) alles is onbeslist. Dit noemt Turner de liminale fase
3. terugkeer in de samenleving, maar nu als ander mens met een andere status. De jongen is volwassen krijger geworden, het meisje een huwbare jonge vrouw, de leek een priester of medicijnman etc..

Turner heeft veel studie gemaakt van het tussenstadium, de liminale ervaring: men zit op de grens tussen twee werelden, twee werkelijkheden. De inwijdelingen die gezamenlijk een ritueel van doortocht (rite de passage) doormaken, ervaren in dit tweede stadium een grote mate van *communitas*. Dit is een intense onderlinge betrokkenheid, waarbij de voorgeschreven rollen voor een belangrijk deel wegvallen. De liminale fase kenmerkt zich ook doordat de mensen die worden ingewijd aan beproevingen worden blootgesteld. Ze moeten een reeks testen doorstaan of blijk geven van toewijding en vastberadenheid.

Turner stelt voor de pelgrimage als een apart geval van inwijding te bekijken. Die kan je zien als een tussenfase in het leven van de pelgrims, die hij 'liminöide' noemt. Een pelgrimage is niet zo'n absolute grens als de liminale fase van de inwijdeling. Anders dan bij inwijdingsrituelen bij schriftloze volkeren is de pelgrimage immers vrijwillig. Er is nog een verschil. In inwijdingsrituelen wordt men ingewijd in een lokale gemeenschap, een stam of clan. Religies als de islam of het christendom zijn in principe voor de hele mensheid. Juist de pelgrimstocht onderstreept dit. Men trekt op met pelgrims uit heel andere stammen, maar men ervaart toch verwantschap: allen zijn immers moslim of hindoe, dan wel christen.

### **Kernbegrippen bij Turner: *communitas* en antistructuur**

Turner beweert dat alle gelovige pelgrims die samen op weg zijn, een intense ervaring van *communitas* hebben. Ze zien zich als elkaars gelijken en zijn intens op elkaar betrokken. Dit uit zich bijvoorbeeld door het dragen van eenvoudige kleding. Op weg naar het heiligdom is er sprake van een homogenisatie van status. Arm of rijk, aanzienlijk of onbetekenend, alle pelgrims zijn in deze tussenfase in hun leven gelijk. Allen ondergaan dezelfde beproeving, waarbij men wordt teruggeworpen op de essentie. Turner legt veel nadruk op deze *communitas*. Ze is kenmerkend voor het tussenstadium van de liminaliteit. Als men is teruggekeerd in de samenleving zal men de wereld weer waarnemen door onderscheid te maken in status, aanzien en maatschappelijke en culturele verschillen. Maar in het tussenstadium ervaart men de medepelgrims als leden van één grote familie, één lichaam waarmee men een intense ervaring van eenwording beleeft.

Juist op het punt van de *communitas* is Turner aangevallen door andere auteurs die onderzoek deden naar pelgrimages. Ze vinden dat hij de ervaring van eenheid en gelijkheid teveel idealiseert. In hun waarneming is *communitas* veel am-

bivalenter. Pelgrims maken wel degelijk onderscheid tussen zichzelf en anderen. Soms zijn bedevaarten bij uitstek een middel voor verschillende groepen in een samenleving om zich te profileren, door bijvoorbeeld te laten zien dat ze vromer zijn, meer aanzien hebben, een hogere status dan andere pelgrims. Soms zijn pelgrimsoorden plaatsen waar groepen mensen zich afzetten tegen bepaalde interpretaties van hun religie.

Het is niet zo dat Turner geen aandacht heeft voor deze ambivalenties. Hij wijst op twee mechanismes die voorkomen dat de ervaring van pelgrims er één is van ongedeelde, uniforme communitas, één ervaring van opgenomen zijn in de ongedeelde, heilige gemeenschap.

In de eerste plaats noemt Turner het onderscheid tussen wat je de sacrale en de profane kant van de medaille kan noemen. De mythische, sacrale kant van de pelgrimstocht is niet het enige dat de onderzoeker waarneemt. Naast de vrome rituelen is er ook de souvenirwinkel. Naast de ‘religieuze’ infrastructuur (kerken, moskeeën en hun personeel) zijn er ook de busdiensten, markten, hotels en ziekenhuizen. De ‘sacrale’ communitas wordt gerelativeerd in de banale ervaringen van alledag die de pelgrim ook ten deel vallen. Juist de interactie tussen ‘heilige’ en ‘profane’ kanten van de pelgrimage zijn relevant voor wie zich interesseert voor de belevingskant van religie. Want de ervaring van de pelgrim is vaak één van een mix tussen het verhevene en het banale.

Dan is er het onderscheid tussen de structuur die door de religieuze gezagsdragers is gelegd op de pelgrimage en de antistructuur. Naast de ‘officiële lezing’ van het kernverhaal van de pelgrimage heb je andere, minder orthodoxe varianten. Turner wijst er op, dat veel pelgrimsoorden en veel pelgrimsrituelen niet zijn uitgedacht van bovenaf, maar gegroeid van onderop.

Een pelgrimsoord, een heilige plaats begint heel vaak een religieuze focus te worden als gevolg van een visie, een visioen door een religieus begaafde persoon. Die beleeft iets op die plek, of weet die plek met eerdere gebeurtenissen te verbinden die beslissend van aard zijn. In een volgend stadium zijn er de pelgrims die ‘stemmen met hun voeten’ en beginnen toe te lopen, vaak tegen de zin van de religieuze autoriteiten. In een volgend stadium beginnen groepen pelgrims afspraken te maken, gaan ze samen op weg, en ze bouwen van onderop een structuur op. Er ontstaan misschien tentenkampen en spontane kleine markt-

jes, mensen die vaker naar deze heilige plaats gaan, vertellen de nieuwkomers welk lied ze moeten zingen of welk gebed het meest effectief is.

Als laatste stap ontstaan er controlemechanismen door autoriteiten (religieus of profaan): vergunningen en regelingen, speciale voorgeschreven gebeden en rituelen, zetten een 'routinization' van de pelgrimage in gang.

Dus de ontwikkeling is: visie- antistructuur- structuur. De orthodoxie in elke religie probeert telkens pelgrimages te bureaucratiseren, te structureren, ze uit de antistructuur weg te halen.

### **Pelgrimages en moderniteit**

Turner gaat ook in op de ontwikkeling van pelgrimages in de moderniteit. Moderniteit doet iets met het evenwicht van sacraal en profaan, waar we hierboven even op zijn ingegaan.

In de postindustriële samenlevingen zijn werk en vrije tijd strikt gescheiden door de klok. Religie hoort bij de vrije tijdssfeer, het is een individuele keus. Nog steeds wel sacraal, maar minder wezenlijk. Religie is iets dat je kunt doen maar ook laten.

Werk daarentegen wordt heel serieus genomen met een bijna religieuze ernst. Een deel van de sacraliteit die vroeger religie omringde is overgenomen door werk. Werk wordt voor veel moderne mensen in postindustriële samenlevingen het zingevende kader waar omheen ze hun leven inrichten, precies zoals mensen dat vroeger met religie deden.

De sacrale ernst van werk wordt door veel mensen nu vervolgens in een deel van hun vrijetijdsbestedingen gestopt. Ook die kun je slechts doen na lange oefening en strikte discipline, denk aan de manier waarop veel mensen hun sportbeoefening, hun muziekbeoefening of hun kunstbeleving organiseren. Religie is één van de voorhanden vrijetijdsbestedingen, en de beoefening ervan wordt in zekere zin geprofessionaliseerd. Religie wordt onder invloed van dit alles minder serieus (het gaat niet meer over het hele leven en de totale zingeving), maar meer plechtig (je kunt niet zomaar meedoen in de kerk, je moet er wel wat van afweten en voor doen).

Deze processen beïnvloeden de beleving van pelgrimages. Het spelelement dat vroeger verbonden was aan religieuze rituelen wordt onder invloed van de nieuwe ernst en plechtigheid verminderd. Vroeger was een pelgrimage ook altijd

deels een feest, een kermis. Een pelgrimage was een gelegenheid voor toeristische uitstapjes en sightseeing. Dat deed niets af aan de religieuze ernst van de pelgrims; omdat religie in hun totale leven was verweven konden ze er niet uit stappen als ze zich ontspanden, ook dan was de religie uiteindelijk hun referentiekader. Het lijkt dan voor de buitenstaander dat de pelgrimage steeds sacraler wordt en het profane wegvalt. Tegelijk is door de minder centrale rol van religie voor veel 'pelgrims' eerder sprake van een toeristisch uitstapje dan van een echte sacrale gebeurtenis. Meer plechtig maar minder serieus.

De tegenwoordige pelgrimage deelt in veel kenmerken van postindustriële vrijetijdsbesteding. Hij wordt georganiseerd, gebureaucratiseerd en beïnvloed door mechanismes van massatransport en massacommunicatie. Vaak klopt de pelgrim aan bij reisbureaus, gespecialiseerd in pelgrimages. Hij/zij krijgt daar een heel pakket aan regels aangereikt, en moet natuurlijk de achtergronden van de pelgrimage thuis eerst grondig bestuderen.

Onder dat alles verborgen zit echter nog steeds het mechanisme van de antistructuur, en dat maakt pelgrimeren tot een spannende ambivalente bezigheid. Men kan wijzen op de keurige, georganiseerde manier waarop pelgrimages tegenwoordig plaatsvinden. Men kan net zo goed de tegenwoordige trend van pelgrimeren opvatten als een expliciete of impliciete kritiek op de samenleving. Pelgrimages verzetten zich tegen de alomtegenwoordigheid van werk, van de klok en van de bureaucratie, en worden zo tot 'metasocial commentary'.

Pelgrims zijn op zoek naar transcendentie in een samenleving die daar weinig waarde aan hecht. Ze ervaren het vestigen van een tijdelijke communitas, waarin de sociale verschillen die het alledaagse leven zo kenmerken, wegvallen. En ze gaan op zoek naar de wortels van hun bestaan, naar oude en bijna vergeten deugden.

Dat doen ze dan vaak wel op een moderne manier. Ze nemen de bus of het vliegtuig, ze hebben mobieltjes en GSM's bij zich. Soms ervaren ze iets van de communitas in hun reisgezelschap onderweg, en soms verlegt zich de ervaring van communitas van de groep reizigers die samen onderweg is naar de aanwezige gemeenschap in het pelgrimsoord zelf.

### **Turner en de ervaring van moslims**

Turners theorie wordt veel gebruikt in de sociale wetenschappen, en dus ook veel bekritiseerd. Vooral wat hij zegt over communitas lijkt niet altijd te sporen

met de observaties van onderzoekers. Die wijzen erop, dat onder het masker van gelijkheid pelgrims altijd weer wegen vinden om zich te onderscheiden van medepelgrims, om conflicten met andere groepen zichtbaar te maken of macht te veroveren. Turners theoretisch raamwerk is dus nuttig, maar niet onomstreden. Wat gebeurt er als we het gebruiken om te kijken naar de haddj? Hoe ervaren moslims zelf de haddj? Naast het enquêteren of interviewen van haddjdeelnemers kan men voor een antwoord op die vraag ook kijken naar reisverslagen. Er is een grote en groeiende stapel van dergelijke boeken. We hebben vijf op een rij gezet, en voegen als theologisch/spiritueel commentaar een zesde boek toe, dat bedoeld is om de ervaringen van reizigers op te wekken. Bij het analyseren van deze reisverslagen hebben we de volgende vragen aan Turner ontleend:

1. Hoe ervaren deze moslims de elementen van liminaliteit en communitas? Noemen ze ook momenten dat er juist geen communitas was, en waar heeft dat mee te maken?
2. Hoe is de verhouding sacraal/profaan? Waar vertellen de hâddji/a's van sacrale ervaringen, waar schemert het profane element door?
3. Waar ervaren de hâddja/i's de antistructuur die in de pelgrimage zit verweven, en waar nemen ze pogingen van de religieuze gezagsdragers waar om het proces van de pelgrimage op hun manier te structureren en zo te routiniseren?
4. Kan de haddj worden opgevat als vorm van metasocial commentary?

### **De vertellers**

1. in 1934 verscheen het boek 'Pilgrimage to Mecca' van **Lady Evelyn Cobbold**. Ze beschrijft daarin haar reis als hâddja naar Medina en Mekka in 1933. Lady Evelyn Cobbold (1867) was de dochter van de graaf en gravin van Dunmore. Haar ouders, vooral haar vader, hielden van reizen. Als kind woonde ze een deel van de tijd in Algerije en Egypte. Ze leerde er vloeiend Arabisch spreken, en werd door haar vrienden daar meegenomen naar de moskee. Als Britse societydame trouwde ze met een rijke Engelse bierbrouwer en kreeg met hem drie kinderen. Pas toen die opgegroeid waren en ze van haar man gescheiden was, verklaarde ze in het voorjaar van 1933 dat ze eigenlijk al haar hele leven zich meer moslim dan christen had gevoeld. Ze vroeg de pasgevestigde Saoedische ambassadeur in London of hij wilde bemiddelen om voor haar toe-



stemming te verkrijgen voor het volbrengen van de haddj, en ze reisde in april 1933 alvast af naar Djedda om die permissie af te wachten. In 1926 was het huis van Ibn Saoed erin geslaagd om de controle te krijgen over de heilige plaatsen. Het kostte Lady Evelyn niet veel moeite om de pelgrimage te volbrengen. Overal werd ze met alle eguards ontvangen. Ze kreeg via een andere Engelse bekeerling, St John (ook wel: Abdullah) Philby, de beschikking over een auto met chauffeur en bezocht eerst Medina en toen, tijdens de haddj, Mekka. In haar boek probeert ze bij een Engels lezerspubliek begrip en sympathie te wekken voor de islam. Er zitten grote delen in over de geschiedenis van de islam, de biografie van de profeet en de islamitische leer. Toch is het meest interessante deel haar beschrijving van haar ervaringen.

2. In april 1964, 31 jaar later, komt een andere bekeerling tot de islam naar Mekka. Het is de zwarte activist **Malcolm X**. In de jaren '50 is hij toegetreden tot de Nation of Islam, een beweging van zwarte moslims onder leiderschap van Elijah Mohammed. In deze sekte wordt de suprematie van het zwarte ras over het blanke gepredikt. Zwarte mensen moeten niet vechten om deel te mogen nemen aan de witte samenleving, ze moeten gescheiden optrekken, want al het kwaad komt van witte mensen. Terwijl de beweging voor gelijke burgerrechten van Martin Luther King geweldloosheid predikte, vond Malcolm X dat zwarte Amerikanen terecht geweld gebruikten. In 1963 stapte hij uit de Nation of Islam en verklaarde dat hij een orthodoxe soenni islam nastreefde. De Saoedische autoriteiten ontvingen hem, na aanvankelijke aarzelingen over de oprechtheid van zijn bekering, als een eregast. In brieven naar huis, en later in zijn autobiografie, verklaarde Malcolm X dat hij in Mekka een bekeringservaring had: hij beseftte dat de islam mensen van verschillende rassen en huidskleuren samenbond op een manier die hij niet voor mogelijk hield. Deze ervaring hielp hem zijn aanvankelijke afkeer van blanken te overwinnen.

3. In april en mei 1996 doet de Duitse **Michaëla Özelzel** de haddj. Ze maakt de reis tijdens een persoonlijke levenscrisis, op aandringen van een oudere Turkse vriendin. Samen met haar voegt ze zich bij een Turks reisgezelschap. Het levert een heel persoonlijk verhaal op. Beschrijvingen van de verschillende onderdelen van de haddj worden afgewisseld met reflecties op de geloofsweg die deze vrouw gegaan is: haar jeugd, deels in Turkije, waar haar vader werkte, haar huwelijk met een Turkse wetenschapper, haar fascinatie voor de beroemde Turks-

Perzische mysticus Mevlana (Roemi), haar ontmoetingen met haar soefi- sjeich (mystieke leider).

4. 'Une saison à la Mecque' (in het Nederlands: 'Een pelgrim in Mekka') is de Franse titel van **Abdellah Hammoudi**'s boek, en dat doet niet toevallig denken aan de titel van een poëziebundel van Arthur Rimbaud: 'Une saison à l'enfer' (een seizoen in de hel). Hij deed zijn haddj in het voorjaar van 1999 met een dubbel doel. Als antropoloog wil hij ten eerste de manier in kaart brengen waarop de Saoedische autoriteiten de haddj organiseren. De lezer wordt meegenomen in een universum vol zinloze bureaucratie en machtsmisbruik. Hiernaast wil Hammoudi via participerende observatie doordringen tot de beleving van zijn Marokkaanse reisgenoten. Maar tegelijk is hij ook iemand met een islamitische achtergrond en opvoeding, al is hij van het geloof vervreemd. En hij maakt de lezer eerlijk deelgenoot van de soms pijnlijke dubbelheid die hij ervaart: moet hij zijn reisgenoten vertellen dat het hem te doen is om wetenschappelijk onderzoek? Of moet hij een soort vage dubbelheid over zijn eigen geloof in stand houden? Gaandeweg beseft hij hoezeer deelname aan de rituelen van de haddj hem niet onberoerd laten. Misschien heeft hij er niet toevallig voor gekozen om juist in zijn vijftigste levensjaar, op een moment dat zijn leven op een kruispunt staat, juist dit onderzoek te doen. Hij ervaart dat de haddj hem ook met zijn eigen levensvragen confronteert.

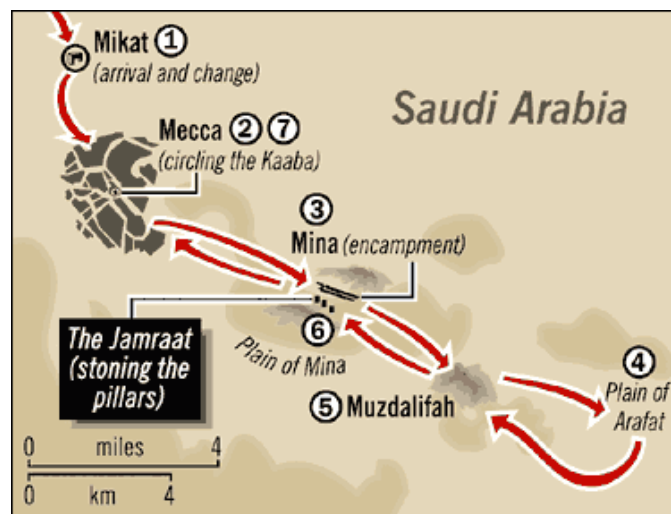
5. **Rayda Jacobs** is een bekende Zuid - Afrikaanse publiciste, die een aantal eerlijke en controversiële romans heeft geschreven waarin moslims in haar land de hoofdrol spelen. Haar Mekkadagboek is een verslag van dag tot dag van de haddj die ze in januari 2005 deed. Het boek bevat veel praktische waarnemingen. Wie wil weten hoeveel ontberingen de pelgrims moeten ondergaan, wie tips wil hebben over wat mee te nemen aan eten en drinken voor het verblijf in Mina, of nieuwsgierig is hoe het voelt om met duizenden mensen tegelijk dezelfde dingen te doen doet er goed aan haar boek te lezen.

6. **Ali Shariati** was een Iraanse godsdienstsocioloog en een belangrijke sji'itische denker. In 1977 overleed hij onverwachts, 44 jaar oud. Tijdens zijn studie in Frankrijk (1958-1964) kwam hij in aanraking met de ideeën van Frantz Fanon, die een inspiratiebron was voor veel bevrijdingsbewegingen in de Derde Wereld. Hij ontwikkelde wat hij noemde 'Rood Sji'isme', een vorm van theologie die vergeleken wordt met de christelijke bevrijdingstheologie. Voor hem zijn

de grote thema's uit de islamitische geschiedenis en theologie, zoals de Eenheid van God, de Hidjra, de Djahiliyya (voor-islamitische tijd), stuk voor stuk thema's die de mens leren wat het is om werkelijk vrij, gelijk en elkaars broeder/zuster te zijn. Vanuit dat perspectief schreef hij een bekend boekje over de haddj. Het lijkt op de instructieboekjes die Hammoudi beschrijft, kleine handzame boekjes die zijn medepelgrims met zich meedragen en waar ze voortdurend in bladeren om te zien wat ze nu ook alweer moeten doen en waarom. In dit boekje geeft Shariati niet zozeer een verslag van zijn eigen beleving van de Hadj, maar hij loopt de verschillende stadia van de haddj en de bijpassende rituele handelingen door om ze te voorzien van een geheel eigen commentaar. Dit commentaar beoogt de pelgrim te doordringen van de diepere (bâtin) betekenis van wat hij of zij doet. Betekenissen die Shariati natuurlijk koppelt aan zijn opvatting over de islam als een godsdienst van bevrijding voor de mensheid.

### De haddj

Om de verslagen van de pelgrims te begrijpen is het goed te kijken naar de voorgeschreven rituelen tijdens de haddj. Hoewel men het hele jaar door af kan reizen naar Mekka, is de echte haddj een collectief ritueel dat alleen kan plaatsvinden tijdens de Pelgrimsmaand (Dhu al-hiddja) in de islamitische kalender.



Met name de rituelen buiten Mekka moeten op de vastliggende dagen plaatsvinden, van de 8ste tot en met de 12de Dhu al-hiddja. Andere onderdelen van de Haddj hebben niet een vaste datum waarop ze moeten plaatsvinden.

1. Op een plaats buiten Mekka, bij de grens tussen het profane gebied en het heilige gebied van de haddj kleden de pelgrims zich in de voorgeschreven gewaden: twee witte lappen voor de mannen, de vrouwen iets meer bedekt. Dit heet: ihraam (het woord hangt samen met haraam: heilig, verboden)
2. Zodra men in Mekka is, gaat men naar de Kaäba en doet de Oemra, de rondgang. Die bestaat uit 1. de Tawwaaf (3 keer snel, 4 keer langzaam) om de

Kaäba heenlopen, tegen de klok in. 2.de Sa'i: 7 keer snel tussen de heuvels Safa en Marwa heen en weer lopen. Tussen deze heuvels liep Hagar heen en weer op zoek naar water. Hierna drinken de meeste pelgrims (niet verplicht) water van de bron Zemzem, die Hagar bij deze gelegenheid vond.

3. Op de 8ste dag van de pelgrimsmaand gaan de pelgrims naar de plaats Mina, waar ze de nacht doorbrengen. De Saoedische autoriteiten hebben daar tentenkampen gemaakt, waar iedere groep pelgrims een onderkomen heeft.

4. Op de 9de dag van de pelgrimsmaand gaan alle pelgrims naar de vlakte Arafa, waar ze van het middaggebed tot zonsondergang hun gebeden staan te houden. Dit is het moment waarop men bidt om vergeving voor de zonden die men in het verleden heeft begaan. Ook voor anderen (vrienden, verwanten) wordt gebeden. Na zonsondergang vertrekken de miljoenen pelgrims te voet of per bus naar Muzdalifa (tussen Mina en Arafa), waar ze 49 kleine steentjes (ter grootte van een erwt) moeten verzamelen.

5. Op de 10de dag van de pelgrimsmaand gaat men collectief terug naar Mina. In Mina speelt zich het verhaal van Ibrahim af, die zijn zoon Ismael moest offeren. Hij werd door de duivel opgeroepen om God ontrouw te zijn en af te zien van het offer, maar hij gooide stenen om de duivel te verjagen. Hier werpen alle pelgrims zeven van de stenen die ze in Muzdalifa hebben verzameld tegen de muur (vroeger een zuil, maar door het grote aantal pelgrims vervangen door een muur) als symbool van hun strijd tegen de duivel/ het kwaad dat hen van God afbrengt. Aan het einde van de dag wordt het offer van Ibrahim herdacht doordat de pelgrims een schaap offeren. Op dezelfde dag offeren moslims wereldwijd een schaap: het grote offerfeest. De Ihram is nu afgesloten, wat gesymboliseerd wordt door het afscheren van het haar (bij mannen): teken van wedergeboorte.

6. Alle pelgrims keren nu terug naar Mekka.

7. Op de 11de van de pelgrimsmaand gaan ze terug naar Mina. Hier vindt voor een tweede keer een 'steniging van de duivel' plaats, waarbij drie muren worden getroffen door telkens zeven steentjes.

8. Op de 12de dag van de pelgrimsmaand is er wederom een drievoudige stening, zodat alle 49 opgeraapte steentjes nu gebruikt zijn. Voor zonsondergang gaat iedereen terug naar Mekka. Daar vindt dan voor het laatst een omgang om de Kaäba plaats: de tawwaaf van het vaarwel.

**Het liminale: ervaringen van beproeving**

Eén van de manieren waarop pelgrims ervaren dat ze op de grens van twee werelden staan, en dat ze op die grens een gemeenschap vormen is door de gezamenlijke en gedeelde ervaring van ontberingen en beproevingen.

Vooraf Rayda Jacobs beschrijft de haddj als een onafgebroken testcase voor het menselijke uithoudingsvermogen. De pelgrim moet zich volgens haar van tevoren goed op de hoogte stellen van de vormen die de beproeving kan aannemen om zich ervoor te wapenen. Zelf wordt ze ziek, maar ze heeft uit voorzorg een antibioticakuur meegenomen. Helaas wordt ze meteen na afloop van die kuur weer ziek. Het is niet gemakkelijk om in Mekka aan een arts te komen die te vertrouwen is en die Engels spreekt. De kwelling neemt nog toe door de gigantische drukte overal, iets waar ook Hammoudi en Özelzel veel over te melden hebben. Hun verslagen vormen een contrast met dat van Lady Evelyn Cobbold, die Mekka bezocht in een tijd dat de drukte nog niet zo groot was, en die zich bovendien een bevoorrechte gast mag weten.

Het aardige is dat Michaëla Özelzel volstrekt eerlijk is over de kloof die ze ervaart tussen haar hooggestemde, spirituele verwachtingen en de alledaagse problemen waar pelgrims naar Mekka nu eenmaal mee te maken hebben: de lange wachttijden voor de bussen die de pelgrims naar een volgende heilige plaats moeten voeren, de hitte, de dorst en het gebrek aan slaap, het gedrang van de menigte dat af en toe letterlijk levensgevaarlijk kan zijn. Ook zij wordt ziek in Arafat en Muzdalifa, maar ze duidt haar ziekte ook als een les:

‘ (...) als je koorts hebt en de temperatuur is zo’n 40° C in de schaduw, o wat snak je dan naar vocht! (...) Opnieuw bedenk ik me dat voor zoveel van onze medepelgrims uit de ‘derdewereldlanden’ deze toestanden niet, zoals voor ons, een uitzonderingssituatie zijn, maar waarschijnlijk tot de normale werkelijkheid behoren.’ (Özelzel, 73)

In een eerder stadium, als Özelzel doodsbang is dat ze in de enorme massa rond de Kaäba haar reisgenoten kwijt zal raken, en ze desondanks probeert een diepe spirituele ervaring te hebben observeert ze dat deze ervaring niet oproepbaar is door een acte van de wil, maar juist door het domweg uitvoeren van het ritueel: de ontberingen dienen als middel om tot ervaring te komen.

‘Gedurende één vluchtig moment krijgt de sociale wetenschapper in mij de bovenhand; ik registreer het feit dat de oeroude, culturele, grensoverschrijdende methodes voor de inductie van veranderende bewustzijnstoestanden hier in per-

fectie worden aangewend: uitputting door slaapgebrek, een gebrek aan voedselopname dat bijna vasten is. Een concentratie van alle zintuigen op één enkele context, in dit geval de islamitische. Bovendien geldt er een seksuele onthoudingsplicht –eveneens een methode die in alle culturen wordt toegepast om een veranderende bewustzijnstoestand teweeg te brengen en te versterken. (...) Volgens nog de zich voortdurend herhalende stereotype beweging van het rondlopen-in-een-cirkel, rond en rond, en het onafgebroken opzeggen van de oude koran-mantra's. En zo lopen wij, lopen maar door.'

De spirituele ervaring komt niet ondanks, maar juist dankzij de beproevingen. Hij moet niet bevochten worden op de eentonige en vermoeiende rituelen, hij is er juist een product van. Dit inzicht spoort met wat Turner en eerder van Gennep gezegd hebben met betrekking tot de liminale fase.

### **Liminaliteit en levensweg**

Een heel andere manier waarop de pelgrims de liminaliteit van hun onderneming ervaren is het besef dat de pelgrimage een paradigma is van hun levensweg. In het niemandsland tussen de stadia van een inwijdingsritueel in, wordt het leven als het ware op een rij gezet en vanuit een totaalperspectief beschreven. Dit is een algemeen erkende interpretatie van de haddj, zo ervaart Hammoudi, die met de andere pelgrims veel in gesprek is over hun ervaringen. In handboeken die de pelgrim van te voren wegwijs maken, wordt de haddj vaak gezien als een opvoering van het eigen leven.

De eerste plek waar dat ritueel wordt uitgedrukt is bij het aannemen van de Ihraam, de gewijde staat van pelgrim. Dit gebeurt bij de grenzen van het heilige gebied rondom Mekka, zoals Shariati zijn lezers laat zien. Daar wisselen de pelgrims hun dagelijkse kleren in voor de uniforme witte kleding, die niet voor niets lijkt op het doodskleed. Kleding symboliseert status, onderscheid, grenzen tussen mensen. Inkleding druk je uit wie je wilt zijn: een rat (symbool van sluwheid), een wolf (symbool van agressie en onderdrukking), een vos (symbool van vaardigheid en slimheid) of een schaap (symbool van slavernij en onderdrukt zijn). De kleding van de pelgrim roept op om je echte vorm aan te nemen, de vorm van een mens, Adam. Door je kleding af te leggen en je een doodskleed aan te meten ga je terug naar die eerste mens, en leef je voor de tijd dat de pelgrimage duurt in zijn voetstappen (Sjariati, 10).

Pelgrims bezinnen zich op hun leven door zich als het ware ritueel op hun eigen begrafenis voor te bereiden.

Dit thema komt op verschillende plaatsen tijdens de haddj terug, maar het sterkst bij het staan op de vlakte van Arafa. Daar, een eind buiten Mekka, moeten de pelgrims op de negende dag van de haddj een dag lang (van het middaggebed tot het gebed van zonsondergang) staan en God aanroepen.

Eén van de verbindingen tussen dit ‘staan bij Arafa’ en de levensweg wordt gelegd door de betekenis van de naam van de plaats waar men staat. ‘Arafa’ betekent : weten, kennis hebben van’. Dit was de vallei waar volgens de legende Adam en Eva elkaar weer vonden, nadat ze, verdreven uit het Paradijs, gescheiden waren geraakt. ‘Ik herken je’ zei Eva tegen Adam, vandaar dat de vallei ‘Arafa’ (het kennen) heet. Hier vond de mensheid zijn begin. Hier wordt het verhaal van de mensheid ook afgesloten. Hammoudi wijst erop dat de berg die de vallei van Arafa afsluit de ‘Djebel al-Rahma’ (berg van de barmhartigheid) heet. Moslims vertellen elkaar dat dit de plek is waar de mensheid zich zal verzamelen voor het Laatste Oordeel. ‘Iedereen wist dat halt houden bij Arafa ‘net zoiets was als halt houden bij de wederopstanding en het Laatste Oordeel’” (239).

Hammoudi beschrijft de hele pelgrimage als een elliptische reis. Je maakt als pelgrim de levensreis andersom en begint bij het einde: het Laatste Oordeel, waarbij vergeving en wederopstanding kernthema’s zijn. Van daar ga je terug naar het stenigen van de Duivel, wat symbolisch gebeurt op de tiende, elfde en twaalfde dag van de haddj, samen met het offeren van een schaap op de tiende dag als heropvoering van het offer van Abraham. Eerst word je dus als mens symbolisch door God vrijgesproken van de zonden en keer je als wedergeboren mens terug in het leven om vervolgens je toewijding ritueel te beleven door afstand te doen van de zonden en je aan God toe te wijden als Abraham. (238)

De drie stadia van het inwijdingsritueel zijn in de structuur van de Haddj dus duidelijk te herkennen. Vertrek- niemandsland, waarin het leven ge/beoordeeld wordt – aankomst en heroriëntatie door middel van een hernieuwde toewijding van de herboren mens aan God.

### **Ervaringen van *communitas***

Meteen na aankomst in Mekka moeten de pelgrims zeven keer tegen de klok in om de Kaäba, het centrale kubusvormige heiligdom, heen lopen. Ook gaan ze

zeven keer snel heen en weer tussen twee heuvels, Safa en Marwa. Dit was de plek waar volgens de legende ooit Hagar heen en weer liep, op zoek naar water voor haar en haar zoon Ismaël, die van dorst dreigde te bezwijken. Een engel wees hen toen de plek waar de bron Zemzem op zou wellen.

Alle auteurs ervaren bij de omgang rond de Kaäba een diepe verbondenheid met de andere pelgrims, en door hen met de hele islamitische gemeenschap.

Lady Evelyn Cobbold is diep geroerd als ze voor het eerst bij de Kaäba staat. ‘De glinsterende ogen, de hartstochtelijke gebeden, de meelijwekkende handen uitgestrekt in gebed, ze bewogen me op een manier waarop niets dat ooit eerder had gedaan, en ik voelde me opgenomen in een grote golf van spirituele extase. Ik was één met de pelgrims in een verheven daad van uiterste overgave aan de allerhoogste wil, die de islam is... en het was met gevoelens van de diepste dankbaarheid en eerbied dat ik me bij de menigte voegde om de ronde om de Kaäba te maken.’ (Cobbold, p. 184).

Ook Özelzel ervaart een dergelijke eenwording, een plotselinge vaak momentane herkenning van de pelgrims om haar heen als medegelovigen, dwars door etnische en sociale barrières heen. Ze ervaart het bijvoorbeeld als er tijdens het avondgebed bij de Kaäba een gezoem opstijgt dat doet denken aan een bijenvolk. Ze beseft dat dit het gezamenlijk uitgesproken ‘amîn’ is, door ongeveer één miljoen mensen tegelijk uitgesproken. ‘Een onbeschrijfelijke klank, waar ik op begin te wachten, die me helemaal vervult, waarvan ik de vibraties in heel mijn wezen voel. Deze klank, en de aanblik van al die honderdduizenden lichamen, die in één enkel ritme buigen, brengen mij elke keer opnieuw tot tranen.’ (Özelzel, 42). Tegelijk wil ze deze eenheidservaring niet idealiseren. Ook in de stroom mensen die rond de Kaäba lopen is sprake van disharmonie, het eenheidslichaam kent blokkades, die ‘(...) bijna als wild voortwoekerende kankercellen vanuit de gesmeerde interactie van de gezonde cellen de kop opsteken. De tumoren in dit grote lichaam bestaan uit agressieve, egocentrische gedragingen, uit een ‘uit-de-weg-duwen’ van anderen, in een poging om ten koste van de zwakkeren vooruit te komen’ (Özelzel, 49).

Hammoudi verrast zichzelf met de emoties die hem overvallen als de grenzen tussen hemzelf en andere pelgrims wegvallen:

‘We waren, oog in oog met de Kaäba, en haar omgevend, met elkaar verknoopt, buiten onszelf gesloten door de Ihraam, die de grenzen van lichaam en identiteit



wijzigde (...) De emotie overrompelde me. (...) Ik zal er waarschijnlijk nooit achter komen waar die tranen mee te maken hadden. Maar de ervaring die ik doormaakte was heel concreet en precies: ik had het gevoel of ik door de aanblik van het ‘Oude Huis’ werd uitgekleet. Zonder iets te kunnen achterhouden, en vooral zonder angst voor enige wet. De religie vervulde me met een macht die buitenom, langs, over of voorbij de wet ging. Weg met het gezag van de bewakers! (163)

Voor Malcolm X geldt zelfs dat de ervaring van *communitas* tijdens de haddj zijn leven een beslissende wending heeft gegeven.

‘Nog nooit heb ik zulke overtuigende gastvrijheid en overweldigende broederschap ervaren als hier in praktijk wordt gebracht door mensen van alle kleuren en rassen in dit oude Heilige Land, het land van Abraham, Mohammed en alle andere profeten van de Heilige Schriften. De afgelopen week ben ik werkelijk sprakeloos en gefascineerd geweest door de hoffelijkheid die ik overal om me heen zie van mensen van alle kleuren. (...)

Er waren tienduizenden mensen vanuit de hele wereld. Ze hadden alle kleuren, van blauwogige blonde mensen tot zwarte Afrikanen. Maar we namen allemaal deel aan hetzelfde ritueel, en lieten een geest van eenheid en broederschap zien die ik op grond van mijn ervaringen in Amerika niet voor mogelijk had geacht tussen wit en niet-wit. (...)

Misschien zijn jullie geschokt dat deze woorden van mij komen. Maar wat ik heb gezien en ervaren op deze pelgrimage, heeft me ertoe gedwongen veel van de gedachten patronen die ik eerst had opnieuw te formuleren en een aantal van mijn vroegere conclusies terzijde te schuiven.

Tijdens de laatste elf dagen hier in de moslimwereld heb ik gegeten van hetzelfde bord, gedronken van hetzelfde glas en geslapen op hetzelfde kleed –terwijl we baden tot dezelfde God- met medemoslims, wier ogen het blauwste blauw waren, hun haar het blondste blond en hun huid het witste wit. En in de daden en woorden van de witte moslims voelde ik dezelfde oprechtheid die ik voelde bij moslims uit Nigeria, Soedan en Ghana. We waren werkelijk allemaal hetzelfde (broeders) –omdat het geloof in God de witheid uit hun geest, de witheid in hun gedrag en de witheid uit hun houding had verwijderd.’  
(Malcolm X, *Autobiography*, pp. 388–393).

## **Communitas en strijd**

Vrijwel alle auteurs ervaren tegelijk ook dat er grenzen zijn aan de communitas.

De haddj brengt pelgrims uit diverse culturen en klassen samen, maar de ervaring van eenheid en verbondenheid is niet permanent aanwezig. Zo is de haddj in het verleden ook gebruikt als platform voor politieke demonstraties, zoals Hammoudi memoreert. Met name de Iraniërs hebben protestdemonstraties gehouden tegen het Saëdische bewind, dat om die reden de contingenten pelgrims uit Iran heeft beperkt.

Hammoudi ziet in Medina hoe de Saoedische autoriteiten een groepje Iraanse pelgrims uiteenjaagt dat vol emotie bidt bij de graven van de sjiiitische imams. Even later maakt hij op de markt mee hoe hij en zijn Marokkaanse metgezel worden genegeerd door de bakker van Afghaanse broden. Eerst worden de Afghanen geholpen, dan pas zijn zij aan de beurt. ‘Het incident deed me denken aan wat ik al eerder had geconstateerd. Pelgrims vermengen zich zelden; ieder bleef bij de zijnen en sprak in zijn eigen taal. We waren hoe dan ook volgens nationaliteit gegroepeerd.’ (107)

Daarnaast is er ook sprake van rivaliteit, met name als pelgrims proberen de Kaäba aan te raken, zoals Özelzel in de vorige paragraaf al memoreert. Het eenheidslichaam rond de Kaäba kent dan, in haar woorden, tumorcellen van egoïstisch duwende en trekkende mensen. Een ander voorval wat Özelzel beschrijft doet daar ook aan denken.

Op de tiende, elfde en twaalfde dag van de pelgrimage moeten alle pelgrims steentjes aangooien tegen drie zuilen (nu vervangen door muren). Daarmee stenigen ze symbolisch de duivel, die op deze plek Abraham probeerde te verleiden niet op Gods bevel zijn zoon te offeren. Net als Abraham willen de pelgrims leven in totale toewijding aan God. Juist bij het stenigen van de duivel heeft Özelzel een bijna duivelse ervaring, als een groep mannen zich ten koste van alles een weg wil banen naar de zuil die bekend staat als de Grote Sjaitaan. Het is alsof ze hun medepelgrims als die Sjaitaan ervaren. Ze lopen anderen, vooral oudere vrouwen, onder de voet. Later hoort ze dat op dat moment in Muzdalifa dertien mensen om het leven zijn gekomen door de grote drukte. (Özelzel, 81, 82)

Een andere vorm van doorbreking van de communitas doet zich voor wanneer fundamentalistische pelgrims zichzelf uitnemender achten dan ‘gewone’ mos-

lims. Bij Arafa ervaart Hammoudi zowel de diepe verbondenheid met de anderen uit zijn pelgrimgroep, die daar de hele dag samen bidden als de strijd en rivaliteit op dit heilige moment. In zijn groep wordt gebeden onder leiding van een bescheiden plattelandsimam, maar er zijn telkens jongere Marokkanen uit de stad, vaak ingenieurs of technici, die proberen de plaats van deze imam in te nemen omdat ze vanuit de nieuwe fundamentalistische geest in Marokko menen dat deze onwetende moslim het niet correct doet.

‘Ik kon niet voorbij het tentenkamp zien. Maar staande, zoals iedereen, voelde ik in mezelf de ongehoorde energie van een mensheid in gebed: gewijd, toegewijd, toegevalen aan. (...) Dit ritme, dat me zo goed beviel, werd jammer genoeg onderbroken. (...) Een aanzienlijke groep jongelui voegde zich bij onze Marokkaanse preker die de leiding van de rite had genomen. Ze brachten hun eigen catalogus van gebeden en aanroepingen mee. (...) De gebeden zijn niet uit het Malekitische handboek, maar komen uit een Wahhabitisch propagandablaadje.’ De deelnemers protesteren tegen dit tirannieke luidop bidden. Ze willen de tijd en de rust om in stilte hun eigen gebeden te kunnen zeggen. Uiteindelijk halen de jonge ijveraars bakzeil. (232)

Hoewel Turner in zijn theorie ruimte laat voor deze doorbrekingen van de eenheidservaring legt hij er niet de nadruk op. De kritiek dat hij de *communitas* dreigt te idealiseren is dus begrijpelijk. De ervaring van de deelnemers aan de haddj bevestigt dat ondanks de intense beleving van verbondenheid, er telkens momenten zijn dat mensen gebruik maken van ellebogenwerk om zich te profileren en handhaven ten koste van anderen.

### **Sacraal/Profaan: de pelgrim als toerist**

Turner memoreert dat pelgrims vaak gemengde motieven hebben om op weg te gaan. Er is een vrome betrokkenheid op de heilige plaats, maar net zo goed een nieuwsgierigheid naar verre vreemde landen. Er is een heilige kant aan de rituelen, maar ook een meer speelse, profane. Dat vinden we in verschillende reisverslagen terug.

Lady Evelyn Cobbold is moslim, maar ook een Westerse vrouw die in de traditie van Engelse ‘lady travellers’ wil staan. Haar reisverhaal is duidelijk gekleurd door de traditie van het oriëntalisme. Het staat vol exotische beschrijvingen die de lezer in de sfeer van 1001 nacht moeten brengen. Hier zijn een paar zinnen uit haar beschrijving van een markt in Medina: ‘Ik blijf even achter op het

marktplein, waar in de kraampjes het gouden fruit en de kleurrijke spullen hoog opgetast liggen om het hart van de pelgrim te verleiden, en waar de kruidenier een Arabier is met tulband en golvende gewaden en de slager een persoon uit de dromen van 1001 nacht. (...) Daar is de parfumbazaar, waar de essence van elke bloem uit het Oosten gevangen is in slanke glazen flesjes. Hier, te midden van de parfums waar hij van houdt, zit een Arabier in kleermakerszit zijn koran te lezen, zachtjes heen en weer zwaaiend in het ritme van de prachtige verzen die hij reciteert met een zachte melodieuze stem. Sjeichs met tulbanden, gesluierde vrouwen, kinderen en kleren met alle kleuren van de regenboog komen voorbij. Geen bedelaar bederft het plaatje en de roep om ‘bakshish’ wordt niet gehoord.’ (p. 161)

Voor Lady Evelyn, hoe oprecht ze ook is in haar geloof, blijft de pelgrimage ook een unieke gelegenheid een kijkje te nemen in een exotische wereld. Als vrouwelijke reiziger (iets waar ze erg trots op is) is ze bovendien in staat om de lezers een inkijk te geven in de wereld van de vrouwelijke familieleden van haar gastheren in Medina en Mekka.

Ook bij de anderen ontbreekt het toeristische element niet. Bij toerisme hoort vooral de neiging om veel cadeaus en souvenirs mee te nemen uit de heilige plaatsen. Rayda Jacobs moet er zelf niet veel van hebben, maar beschrijft even goed de shopping trips van haar groepsgenoten. Ook zelf wordt ze verleid een paar souvenirs aan te schaffen. Hammoudi laat zich uitvoerig voorlichten over de manier waarop pelgrims soms hun haddj verenigen met handel. Een zestiger uit Sousse vertelt hem dat hij de pelgrimstocht meerdere keren heeft gedaan en dat hij ditmaal met dezelfde intentie van huis was gegaan: het vervullen van zijn godsdienstige plichten en het behartigen van zijn zakenbelangen. (Hammoudi. P. 96). Jacobs en Hammoudi vertellen van de bus terug naar de luchthaven, die nauwelijks de pakketten en koffers vol souvenirs van de groep kan bevatten. Soms veroordelen onze reizigers deze gerichtheid op het materiële, maar ze hebben er daarnaast begrip voor. Het kopen van souvenirs is ook een uitdrukking van verbondenheid met de mensen thuis. Voor hen neemt men immers deze cadeautjes mee, die door hun verbinding met de heilige plaatsen extra waarde hebben.

### **Structuur en Bureaucratisering**

Hammoudi beschrijft de organisatie van de haddj in detail. Hij moet om zijn haddj te kunnen maken, terug naar Marokko waar hij een huis heeft. Alleen zo

kan hij mee met de groep Marokkaanse reizigers die hij heeft gekozen. Helaas blijkt zijn huis in een verkeerd district te liggen en moet hij met een hem onbekende groep op stap: zo zijn de regels... wachtend op de mogelijkheid op een identiteitsbewijs uit de goede streek leest hij in de krant:

‘Het aantal Marokkaanse pelgrims dat toestemming krijgt om aan de pelgrims-plicht te voldoen is definitief vastgesteld op 24.000 pelgrims, en het aantal aan reisbureaus toegekende pelgrims op 5000. Het reistarief van een retourvlucht is vastgesteld op 7650 dirham en het bagagegewicht op 40 kg. Per pelgrim, voor overgewicht moet een toeslag worden betaald van 10 Saoedische ryals per kg. ‘(33)

Heel veel last heeft hij van de regels van de Saoedische autoriteiten, die elke spontane religiositeit doden:

‘De ijveraars van het Wahhabisme veranderden al het zijnde in een eenvoudige abstractie en dreven de enkelvoudigheid van God, waar de mensen in feite niets van afweten tot in het absurde door. Ze verlaagden de koran en het voorbeeld van de profeten tot het niveau van een zakboekje met voorschriften waarvan de handhaving werd toevertrouwd aan de militie. In plaats dat God voor hen een beginsel en een oproep vertegenwoordigde, werd hij een generaal in een witte mantel met een hoofddoek op zijn hoofd, genadeloos en ongenaakbaar. Deze hervorming die de creativiteit en rationaliteit van de moslims zogenaamd hernieuwde kracht moest inblazen, had in werkelijkheid de heiligheid uit de wezens op deze aarde verdreven. ‘ (120)

Heel concreet komt hij deze verdrijving van het sacrale tegen als hij tussen Mina en Arafa in de bus voorbij de onderkomens rijdt waar de schapen hun laatste nacht doorbrengen voordat ze de volgende dag geofferd zullen worden. ‘Een dierenconcentratiekamp’ noemt hij de loodsen en afrasteringen waar twee, drie of misschien vier miljoen schapen staan te wachten op even zoveel pelgrims. Het is niet meer toegestaan dat pelgrims zelf schapen binnenbrengen of offeren, het hele systeem is gecentraliseerd en gebureaucratiseerd. Pelgrims kopen een bonnetje en krijgen na afloop van de dag in ruil een stuk vlees. Het offer van Abraham, of het schapenoffer dat zijn familie vroeger bracht, verandert van inhoud en betekenis door deze rationalisering van inhoud en betekenis. Hetzelfde geldt eigenlijk voor de pelgrims zelf, die ook onderdeel zijn geworden van een steeds efficiënter en moderner wordend systeem. Ook zij zitten in hun eigen ten-

tenkampen. ‘De dierenmassa in hun kamp en, niet ver daar vandaan, de mensenmassa in zijn kamp omgeven door hoge ijzeren hekken, langs kaarsrecht getrokken straten. Niets mocht aan deze rationaliteit ontsnappen. De voortdurend surveillerende politieauto’s en de voortdurende helikopterbewaking legden de laatste hand aan dit tableau. Deze orde zou de mensenmassa in staat stellen de dierenmassa in naam van God te vernietigen. De moderniteit leek op het eerste gezicht deze doelen niet te hebben aangetast. Maar dat moest wel schijn zijn, want door de schaalvergroting, de aanpassing van ritmes, de synchronisaties en de voorzieningen, door de toename van het management, tastte de moderniteit misschien de geloofspraktijk zelf aan.’ (245)

### **Hadj als vorm van metasocial comment: Ali Shariati**

Hammoudi laat zien dat de pelgrims telkens hun eigen interpretatie toevoegen aan de gewenste, officiële leer. Er is niet één interpretatie van de haddj, net zo min als er één manier is om de godsdienst te beleven. Dat is wel de wens van de Saoedi’s, die in feite een vorm van modern totalitarisme beoefenen met hun ‘technostructuur met geraffineerde communicatie- en spionagemiddelen, dagelijkse intimidatiepraktijken, een propagandamacht die in staat was om haar eigen draai te geven aan de verschillende tradities en sociale spanningen...’ (126).

Toch slaagt dit systeem er niet in een monopolie te verwerven op de beleving die de miljoenen pelgrims hebben van de haddj. Voor Hammoudi is de haddj een ritueel dat zo sterk is dat het zich onttrekt aan alle pogingen het onder controle van de machten van de moderniteit te brengen. Een moderniteit die hij vertegenwoordigd ziet in de alomtegenwoordige Saëdische autoriteiten.

Een voorbeeld van een interpretatie die zich eveneens verzet tegen het alomtegenwoordige Wahhabisme is de bevrijdingstheologische duiding die Shariati geeft van de rituelen in zijn wijdverspreide boekje ‘Haddj’. In zijn beschrijving laten deze rituelen zien dat God wil dat mensen gerechtigheid beoefenen, dat ze met hun leven ervoor borg staan dat de onderdrukking van de armen eindigt. Het offer dat Ibrahim moest brengen, dat van zijn geliefde zoon, staat voor de oproep aan alle mensen om dat te offeren wat je het dierbaarst is. ‘Wie is jouw Ismaël? Jij moet het weten, anderen kunnen het niet weten! Misschien je vrouw, baan, talent, seks, macht, status, positie... Ik weet niet wat het is, maar het moet datgene zijn wat je net zo dierbaar is als Ismaël voor Ibrahim was. Sommige aanduidingen voor jouw Ismaël zijn: datgene wat je vrijheid belemmert en voorkomt dat je je plicht doet, plezier dat je afleidt, datgene dat je ervan weerhoudt

de waarheid te horen, datgene dat je verleidt om eronder uit te komen in plaats van je verantwoordelijkheid onder ogen te zien (...) Als je God wilt naderen moet je je Ismaël offeren in Mina.'

Shariati gaat in op een figuur die in de koran niet met naam wordt genoemd, maar voor de beleving van veel moslims erg belangrijk is, Hagar. Dicht bij de Kaäba (bij de derde pilaar) is een plek die 'de rok van Hagar' wordt genoemd. Volgens de legende ligt hier Hagar begraven. Juist Hagar, iemand met een bijzonder lage status, heeft God uitverkoren om bij de Kaäba begraven te liggen.

'Wat een verrassing, want niemand, zelfs niet de profeten, wordt verondersteld begraven te zijn in de moskee, maar in dit geval is het huis van een zwarte dienstmeisje gelokaliseerd direct naast het huis van God. Hagar, de moeder van Ismael, is daar begraven. Er is een nauwe doorgang tussen de muur (Hagars rok) en de Kaäba. Gedurende de rondgang rond de Kaäba, heeft God bevolen dat je om die muur heen moet gaan (niet door de doorgang), anders zal je haddj niet worden geaccepteerd. Diegenen die in het monotheïsme geloven en diegenen die Gods uitnodiging om op haddj te gaan hebben geaccepteerd, moeten deze rok aanraken wanneer ze de rondgang om de Kaäba maken. Het graf van een zwart Afrikaans dienstmeisje en een goede moeder is nu deel van de Kaäba. Het zal voor altijd deel uitmaken van de rondgang die mensen maken. God, de Almachtige, in zijn grote en glorieuze goddelijkheid is geheel met zichzelf alleen. Hij heeft niets en niemand nodig. Desalniettemin, uit al zijn talloze en eeuwige schepselen, koos hij er één, de mensheid, en maakte hen de meest nobele van allen. En vanuit de hele mensheid: een vrouw. En van alle vrouwen: een slavine. En van alle slavinnen: een zwart dienstmeisje. Het zwakste en meest vernederde van zijn schepselen gaf hij een plaats aan zijn zijde en een kamer in zijn huis. Hij kwam naar huis en werd haar buurman en kamergenoot. En daarom zijn er nu twee: God en Hagar, samen onder het dak van dit huis.' (vert. Martha Frederiks, 43).

Voor Shariati is de haddj het ritueel dat de moslim in staat stelt alle wereldse machten die mensen onderdrukken onder kritiek te stellen. Tijdens de haddj leert de moslim zijn of haar gewoontes, gebruiken, cultuur en politiek systeem onder kritiek te stellen. De haddj is daarom als geheel een 'metasocial commentary'.

Ook in minder filosofische, meer concrete zin biedt de haddj de gelegenheid aan maatschappijkritische groepen om bepaalde hen onwelgevallige ontwikkelingen

aan de kaak te stellen. Zo bleken er in de jaren '80, na de revolutie die door Khomeiny geleid werd telkens grote spanningen te ontstaan tussen de Saoedische autoriteiten en Iraanse pelgrims. De pelgrims houden rituele demonstraties 'tegen de afgodendienaars'. Op 31 juli 1987 eindigt een dergelijke demonstratie in een bloedbad. De Saoedische politie opent het vuur tegen de demonstranten en volgens de officiële telling vallen er 402 doden en 649 gewonden. Het Saoedische regime heeft ook te maken met interne kritiek. In 1979 houdt een groep jonge salafisten wekenlang de grote moskee van Mekka bezet, omdat ze meenden dat de komst van de Mahdi (de eindtijdprofeet) aanstaande was. Ook dit beleg kan slechts ten koste van veel doden worden opgeheven. Hierbij vielen 255 doden en 560 gewonden.

Tragische gebeurtenissen. Zijn zulke demonstraties ook te interpreteren als 'metasocial comment'? In zekere zin wel. De demonstranten goten in beide gevallen hun droom van een waarlijk rechtvaardige islamitische samenleving, die tijdens de haddj door zovelen beleefd wordt, in de vorm van een protest tegen degenen die die droom in de weg stonden. Ze demonstreerden tegen de Saoedische autoriteiten en tegen de machten van het onrecht die Shariati aanduidt met symbolische namen als 'Haman, Farao'. Veel demonstranten zullen daaronder het Westen verstaan hebben. Omdat de conflicten over de juiste inrichting van de samenleving en de beste vorm van religiositeit onder moslims momenteel heel fel zijn, omdat Mekka als brandpunt van de moslim identiteit geldt, en tenslotte omdat door de drukte al snel riskante situaties ontstaan leiden religieuze en maatschappelijke protesten rond de haddj snel tot veel slachtoffers. Hier ont-aardt de haddj door het in elkaar overlopen van religieuze en politieke categorie-en.

### **Conclusie**

Met al zijn tegenstrijdigheden bewaart de haddj, zoals hedendaagse moslims die beleven, veel van de kenmerken die Turner associeert met de 'liminoïde' fase van de rite de passage, kenmerkend voor pelgrimages. Turner betoogt dat pelgrimages zich onderscheiden van inwijdingsrituelen doordat deelname eraan vrijwillig is. De haddj is in de islam een verplichting. In praktijk zijn er echter zoveel geldige redenen te vinden voor de meeste moslims om niet op haddj te gaan, dat men desondanks kan blijven volhouden dat deelname aan de haddj een keus is, en niet een vanzelfsprekendheid.



Pelgrims naar Mekka beleven inderdaad een periode die inzit tussen het loslaten van het leven zoals ze dat tot nu toe geleefd hebben en opnieuw geboren worden. Net als bij de rites de passage van schriftloze volkeren keren de deelnemers aan de haddj veranderd terug. Hun status is niet alleen verhoogd, ze hebben ook iets meegemaakt dat doet denken aan het Laatste Oordeel en zijn vergeven en herboren in het leven teruggekeerd. Een aantal van onze auteurs merkt dan ook op dat zijn/haar leven veranderd is. In praktijk zal deze verandering overigens niet altijd een diepe invloed hebben op het latere leven. Daarvoor zijn de indrukken te vluchtig, te tijdelijk.

Daarbij kan je op grond van de beschrijvingen van de hâddji/a's een aantal kanttekeningen maken bij Turners theorie.

Zoals hierboven al betoogd, is de ervaring van *communitas* die Turner kenmerkend acht voor pelgrimages een door alle auteurs gedeelde ervaring. Er is echter ook niet één auteur die daar geen kanttekeningen bij maakt. Momenten van *communitas* worden afgewisseld met momenten waarop juist grote verdeeldheid en verschil tussen moslims worden waargenomen. Net zo is de haddj een mix van sacrale en profane ervaringen.

Er staat een spanning tussen de van bovenaf opgelegde bureaucratische structuur en de informele en pluriforme antistructuur, de wens van pelgrims om hun eigen verhaal te schrijven in hun deelname aan de haddj. Kritiek op de gang van zaken tijdens de haddj wordt door Hammoudi gekoppeld aan zijn kritische visie op sociale ontwikkelingen. Twee auteurs, Shariati als Malcolm X schrijven over de haddj als een kritische utopie tegenover de sociale werkelijkheid waarin ze leven. Zo is in de ogen van deze drie auteurs de haddj in zekere zin een vorm van *metasocial commentary* op de wereld zoals die is.

## Literatuur

- *Lady Evelyn Cobbold, Pilgrimage to Mecca. With an Introduction by William Facey end Miranda Taylor. London 2008: Arabian.*
- Michaela M. Özelzel, *Bedevaart naar Mekka. Mijn reis door een geheimzinnige wereld, Meinema/ Pelckmans, Zoetermeer/ Kapellen 2006.*
- Rayda Jacobs, *Mekka Dagboek. Antwerpen/Amsterdam 2007: Meulenhoff/Manteau*
- Abdellah Hammoudi, *Een pelgrim in Mekka. Amsterdam 2005: de Bezige Bij*

- Ali Shariati, Hajj. Datum en uitgever onbekend. Op internet te raadplegen: <http://www.al-islam.org/hajj/shariati>.
- Malcolm X and Alex Haley, *The autobiography of Malcolm X*. New York 1965: Grove Press
- Martha Frederiks (red.), *Bijbelse figuren in de islamitische traditie*. Zoetermeer: Meinema 2007

## Samen pelgrimeren

P. Reesink

### **Christenen en moslims in Frankrijk**

Ten zuiden van Lannion in Bretagne, in het plaatsje le Vieux Marché, komen eind juli elk jaar veel pelgrims om het Bretonse Pardonfeest te vieren, daar genoemd naar de zeven heiligen van Efese. In 1954 nam de beroemde islamoloog en mysticus-theoloog Louis Massignon deel aan dit Bretonse gebeuren, waarbij heiligenverering en een bezoek aan een bron de hoofdelementen zijn van dit christelijk-Bretons cultuurfenomeen. Omdat in 1954 de onafhankelijkheidsoorlog in Algerije begon, noemde Massignon deze pelgrimstocht de tocht van de verzoening. Hij werd getroffen door het enthousiasme van de pelgrims en de oude woorden van het Bretonse lied ‘vielle gwerz’, waarin het verhaal wordt vermeld van zeven jonge mannen die vanwege hun geloof werden ingemetseld. Deze woorden doen denken aan de verzen uit de koran 9-26 van soera 18, die gaan over de verrijzenis, waarin zowel moslims als christenen geloven. Dit bracht hem ertoe ook moslims uit te nodigen voor dit feestelijk gebeuren. Sinds die tijd komen christenen en moslims samen om hun gemeenschappelijk geloof te vieren.

In het jaar 2008 was tevens de herdenking van het feit dat honderd jaar geleden Louis Massignon het geloof vond in Irak dankzij een ommekeer in zijn leven, veroorzaakt door de ontmoeting met ‘een man zonder gezicht’. Dit zou zijn verdere leven bepalen. Volgens zichzelf dankt hij zijn bekering o.a. aan de Syrische familie die hem gered heeft, aan de Baghdaadse mysticus AlHallâdj, aan zijn moeder en aan Charles de Foucauld.

Het feest vindt plaats op de vierde zaterdag en zondag in juli – of liever het weekend na het feest van Maria Magdalena- en bestaat uit vier delen: het traditionele Bretonse pardon op zaterdagavond met processie waarin het Mariabeeld

wordt megedragen, de eucharistie op zondagmorgen, het gaan naar de bron en de profane afsluiting met een gezamenlijke maaltijd, al dan niet gevolgd door gezelschapsspelen (jeu de boules) of folkloristische evenementen.

Zelf heb ik het een aantal jaren geleden meegemaakt en stond versteld van het



grote aantal aanwezigen in het kleine primitief ogende kerkje met de zeven heiligen achter het altaar. Veel christenen en moslims moesten de plechtigheid 's zondags buiten bijwonen via de luidsprekers bij gebrek aan plaats in het kerkje. Na de dienst gaat men gezamenlijk naar de 'zeven bronnen' een paar honderd meter buiten het dorp, waar het verhaal uit de koran

wordt gelezen van soera 18, De Grot genaamd, vs. 9-26, over de zeven slapers van Ephese. Daarna drinkt men samen melk en deelt men dadels met elkaar, een Noord Afrikaans gebruik. In het christendom is deze legende van de zeven slapers bekend bij Gregorius van Tours (zesde eeuw). Evenals de moslims beschouwt Gregorius deze legende over zeven ingesloten christenen, die na enkele eeuwen tijdelijk wakker werden, als een bewijs van de verrijzenis. L. Massignon en Y. Moubarac hebben deze legende en bijbehorende cultische en populaire tradities bestudeerd.

Een aantal van de christenen, die vaak van verre komen, is van Algerijnse komaf. Het dorpje kent een vereniging met Bretonse naam, *Tud ar Seiz Sant*, de inwoners van de Zeven Heiligen, die het geheel organiseert.

Het is prachtig om te zien hoe voorchristelijke (bron) en Bretonse tradities (pardon) vermengd zijn en hoe een christelijke legende en een tekst uit de koran moslims en christenen al meer dan 50 jaar bijeenbrengt in een interreligieuze en interculturele happening. Het is jammer dat het aantal moslims klein blijft en dat ze geen actievere rol spelen in het gebeuren.

### **Recente initiatieven**

Kardinaal Philippe Barbarin, aartsbisschop van Lyon, en imam Azzedine Gaci zijn samen het graf gaan bezoeken van de zeven in 1996 vermoorde monniken



in Tibhirine, Algerije. Ze zijn ook de voornaamste initiatiefnemers van een conferentie in Lourdes in november 2008 over pelgrimeren in jodendom, christendom en islam.

Verschillende sprekers kwamen daar aan het woord.

Mevr. Régine Maire, psycholoog en geïnteresseerd in religieuze antropologie, gaf een

kort historisch overzicht. Christenen, mensen van de weg, zijn altijd ballingen geweest. Pas in de Middeleeuwen werden pelgrimstochten naar Jeruzalem, Rome, Santiago de Compostella een volksdevotie. Later pelgrimeerde men ook naar graven van heiligen dichterbij huis. Christen zijn is evenals de discipelen van Emmaüs leerling en pelgrim zijn. Zoals Peggy zei: 'het belangrijkste is op weg te gaan en niet het aankomen'. Als pelgrims hebben we elkaar nodig.

Mw. Claire Sixte Gateuille, dominee van de protestantse kerk in Tarbes, was de enige die moest uitleggen waarom haar kerk geen pelgrimstochten kent, uitgezonderd die naar Israël. Protestanten doen niet aan heiligenverering, laat staan die van relikwieën. Alleen God komt alle eer toe. Een plaats is nooit heilig, ook een kerk niet of welk ander heiligdom dan ook. Er is steeds een hervorming en aanpassing nodig. Rituelen - en dus ook eeuwenoude pelgrimstochten - dreigen te verstarren, wat de levendigheid van het geloof belemmert. Wat voor protestanten wel belangrijk is, is het samen op weg gaan (cheminement), de breuk met het verleden, open staan voor verandering en vernieuwing. De weg ligt niet vast en de haltes zijn tijdelijk.



Azzedine Gaci, imam in de regio Lyon, benadrukte vooral de spirituele aspecten van het geloof en de vijf zuilen in de islam. In de Koran staat: 'Ik (God) ben heel dichtbij degene die mij aanroept. ... Gedenk mij en ik zal jullie gedenken.' Als je God gedenkt, komt het hart tot rust en vrede. Denk aan God als je het goed hebt, Hij zal aan jou denken als het slecht met je gaat en bedroefd bent. Hij wees ook op de centrale plaats van Abraham in de haddj en op de vergeving die

de pelgrim krijgt op de Berg van de Barmhartigheid, want wie de haddj goed verricht, komt terug schoon als een kind in de moederschoot, een onbeschreven blad, zonder zonden.

Ghaleb ben Sheikh, natuurkundige en filosoof, zoon van de rector van de moskee van Parijs, bracht in herinnering dat elk van de drie Abrahamitische godsdiensten plaatsen van heiligheid bezit en dat Jeruzalem voor moslims ook een heilige plaats is. Zoals het licht in de kathedraal van Rouen 's ochtends anders is dan 's avonds, zo is het woord van God via verschillende wegen to ons gekomen. We moeten ons de godsdienst van de ander niet toe willen eigenen. Samen met joden en christenen is hij naar Israel op pelgrimstocht geweest en heeft samen met hen bij de westelijke muur (Klaagmuur) gebeden. "je kunt slechts iemand kennen, als je met hem op reis gaat of als je zijn buurman bent".



De groot-rabbijn Haim Korsia liet de vergadering eerst psalm 133 zingen: Hoe goed is het, hoe heerlijk als broeders bijeen te wonen! Vervolgens legde hij met het voorbeeld van de besnijdenis uit hoe handeling en zingeving altijd via een weg verlopen. Door het gebod persoonlijk uit te voeren, begrijpen we wat het voor ons betekent. Anderzijds is de Halacha ( de wet, de weg) alleen te begrijpen als we samen die weg afleggen. Ook de Tanach kunnen we slechts goed begrijpen als we het samen doen: christenen, joden en moslims in het Westen bidden allen in dezelfde richting en zijn op één doel gericht. Samen moeten we verder komen dan waar we nu zijn. Hij eindigde met een oproep om zich niet te installeren in een perfecte, gezegende situatie, maar om te blijven bewegen zoals



Abraham, en het volk in de woestijn naar een nieuw land.

Hubert de Chergé, broer van een van de omgekomen monniken in Algerije, en Khaled Roumo, een Franse Syriër of een Syrische Fransman zoals hij zichzelf noemt, vertelden van hun 'bezoek' in mei 2009, samen met 80 andere christenen en moslims, aan Chartres, aan Notre

Dame de l'Enfantement. (Ze willen het woord pelgrimstocht niet gebruiken omdat dit in de islam vereenzelvigd wordt met haddj). Khaled is altijd een zoeker geweest en heeft in zijn jeugd veel geleerd en ontvangen van Syrische christenen. Hij wil die genadegaven delen met anderen. Hun bezoek heette 'in de voetstappen van Maria'. Zij is een gids voor christenen en moslims.

Mw. Mehrezia Labidi Maïza hield een gloedvol betoog over Hagar (Hadjar), de vreemdelinge, migrante, uitgestotene en door God uitverkoren om de aartsmoeder van de moslims te worden. Tijdens haar kleine bedevaart (omra) in 1994 liep ze zeven maal tussen Safa en Marwa met haar twee kinderen. Een fysieke en spirituele oefening waarbij men op een gegeven ogenblik sneller moet gaan lopen, maar volgens een jurist is dit niet verplicht voor vrouwen. Hoezo niet verplicht? Hagar heeft het voorgedaan. Ze wilde overleven, voedsel en water zoeken. Ze vond een bron, Zemzem, en liet haar kind drinken. Ze beschermde de bron om geen water te verspillen. Daardoor kwamen er later vogels en mensen wonen. Ze is een voorbeeld voor alle vrouwen die willen overleven. Ze moet haar plaats weer krijgen in de islam, niet alleen voor vrouwen ook voor mannen. Ze is een voorbeeld voor alle migrantenvrouwen, en andere vrouwen, moslim of christen. Ze is moedig, in tijd van crisis en angst om haar kind te verliezen, ze vertrouwt op Goden neemt verantwoordelijkheid voor haar kind.

Christophe Roucou, verantwoordelijk voor het secretariaat voor de relaties met de islam in Frankrijk ([www.lesri.com](http://www.lesri.com)), deed verslag van meerder interreligieuze pelgrimages naar Israel.



In 2003 organiseerde de krant Témoignage Chrétien een reis naar Israel voor christenen, moslims en joden. De bedoeling was samen op te trekken en te laten zien dat zelfs in een moeilijke situatie als in Israel men gezamenlijk kan bidden, getuigen en dialogeren. Belangrijke persoonlijkheden maakten deel uit van deze reis: Galeb Bensheikh, Mgr. Jean-Luc Brunin, ds. Nicole Fabre, predikant en bijbeldeskundige in Lyon, Philippe Haddad, rabbijn in Nimes, Dominique Poneau, oud directeur van het Louvre. Samen waren ze bij de Klaagmuur, bij het graf van Rabin, op de berg van de Zaligsprekingen, woonden een eucharistie bij en bezochten Neve Sjaloom.



De katholieke middelbare school Charles Peguy kende al vijf jaar een groep van christelijke, joodse en moslim leerlingen, die elkaar regelmatig ontmoetten. Hieruit ontstond in 2006 het initiatief om 25 leerlingen samen met hun ouders naar Israel te laten gaan. Gezamenlijke figuren stonden centraal zoals Abraham in Bersheeba en Maria in Nazaret. Ook luisterden ze samen naar heilige teksten, mediteerden ze samen, zongen ze samen en werden ze samen ontvangen door joden voor de sjabbat maaltijd.

Kardinaal Barbarin, aartsbisschop van Lyon, maar geboren in Rabat (Marokko),



hield een relaas over persoonlijke ervaringen van bedevaarten in Lyon en elders in de wereld. Hij constateerde dat ondanks een sterke secularisatie het feest van Maria ten Hemelopneming van 15 augustus in veel heiligdommen massaal wordt gevierd. Voor hem zijn de heiligdommen in islam, jodendom en christendom de plaatsen waar God zijn tekenen laat zien aan de kleinen, armen en teleurgestelden. Deze plaatsen laten zien hoe Gods goedheid en barmhartigheid heeft gewerkt in eenvoudige mensen, de heiligen, die even zoveel illustraties zijn van een concrete beleving van het woord van God. Het heiligdom is ook het huis van de familie, waar men zich als verwanten veilig en thuis voelt. Maar ook hij waarschuwde evenals de vrouwelijke dominee, tegen uitwassen en bijgeloof. Uiteindelijk is het Lichaam van Christus in kerk en eucharistie belangrijker dan alle heiligdommen. Hij sloot af met het leven te vergelijken als een pelgrimstocht die leidt naar het huis van de vader, van de familie, de laatste heilige plaats. Op weg daarheen moeten we evenals op elke pelgrimstocht niet alleen veel maar alles achterlaten en telt alleen nog de liefde die we hebben gegeven en waarvoor we ons open hebben gesteld. Of met de woorden van Augustinus: amor meus pondus meum. De liefde is dan het enige gewicht.

## **Joden en moslims in Noord Afrika**

### **Noord Afrika**

Het is algemeen bekend dat joden, christenen en moslims in Andalusië vaak in vrede en harmonie hebben samengeleefd. Dit geldt in zekere mate ook voor Noord Afrika tot het midden van de vorige eeuw. Zelf heb ik in 1960 nog meegemaakt in een dorp aan de kust 100 km. ten oosten van Algiers dat bij een begrafenis van een christen ook joden en moslims aanwezig waren, niet alleen bij de wake en het condoleren maar ook achter in de kerk en op het kerkhof.

## Marokko

In Marokko hebben moslims, voornamelijk berberse moslims, en joden eeuwenlang in goede verstandhouding gewoond en geleefd. Dit gebeurde vooral in het zuiden, ver van de centrale macht van de *makhzen*. Te midden van de rivaliserende Berberstammen hadden de joden een centrale positie, ook al moesten ze hun dhimmi status betalen door een verdrag te sluiten. Moslims en joden hadden elkaar niet alleen economisch nodig, er bestond ook een culturele en godsdienstige uitwisseling. Zo waren er berbers sprekende joden. Mw. P. Galand-Pernet heeft het Pesach verhaal van de uittocht in het berbers genoteerd.<sup>1</sup>

Van de 250.000 joden die in 1947 in Marokko leefden, verliet 90% het land onder druk van de Sionistische beweging en om economische redenen. Zo zijn tussen 1948 en 1956 90.000 joden vertrokken, vooral naar Israël en Frankrijk.

Maar de Marokkaanse joden blijven gehecht aan hun land van oorsprong en hun heiligen. Evenals de Marokkaanse moslims hun moussems vieren, een soort jaarfeesten waarbij kermis en pelgrimstocht samengaan, kennen de Marokkaanse joden hun hilloela's. Deze bijeenkomsten en de bezoeken aan mausolea brengen duizenden pelgrims naar Marokko uit alle delen van de wereld. Ze komen niet alleen voor de religieuze feesten maar ook om de band aan te halen met het oude moederland. De Joodse Marokkaanse Raad schat het aantal Marokkaanse joden dat in de diaspora leeft op 1 miljoen.

De belangrijkste pelgrimage is die van hilloela, die elk jaar plaatsvindt op de 33e dag na het joodse Pesach-feest, naar o.a. het heiligdom van Rabbi Yahya Lakhdar te Ben Ahmed in de provincie van Settat. Ook op veel andere plaatsen vinden hilloela's plaats zoals ter ere van David-u-Moshe (David zoon van Moshe). In Netivot komen 100.000 pelgrims bij het graf van Baba Sali, ook wel rabbijn Israel Abu Hotseira genoemd. Andere hilloela's worden gehouden in Essaouira, Demnat et Ouezzane (bij het mausoleum Amrane Ben Diwan), gebieden waar tot voor 1950 de joodse presentie sterk vertegenwoordigd was.

---

<sup>1</sup> P. Galand-Pernet et H. Zafrani, *Une version berbère de la Haggadah de Pesah*, Texte de Tinhir du Todrha (Maroc), Paris 1970, Supplément au tome XII des Comptes rendus du G.L.E.C.S.

H. Zafrani, *Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman*, P. Geuthner, Paris



Hilloela betekent viering en vooral de viering van een bruiloft. De dood van een heilige (tsaddiq) wordt gezien als een bruiloft want de heilige wordt verenigd met God. Men viert dus de sterfdag van de heilige. De viering kent meerdere onderdelen, die veel lijken op wat de berbers ook praktiseren. Allereerst is er de bijeenkomst rondom het graf van de heilige. Dromen en visioenen worden uitgelegd. Een groot vuur waarin kaarsen worden verbrand verhoogt de extase en verbindt met de mystieke kracht van de heilige. Zoals bij veel godsdienstige pelgrimstochten vraagt men ook om voorspoed en gezondheid. Het verschil tussen joden en moslims in Marokko is dat bij joden de alcohol overvloedig vloeit. Maar zowel het orthodoxe jodendom als de orthodoxe islam wijst de heiligenverering af. De overeenkomsten echter tussen de verering van joodse heiligen en moslim maraboes is opvallend, ook waar het betreft vóór-islamitische en niet-joodse praktijken.

De hilloela's zijn niet alleen religieuze feesten zijn, maar ook sociale en culturele gebeurtenissen. Men mag dus veronderstellen dat de deze bijeenkomsten door zowel joden als moslims werden/worden bezocht. Sommige hilloela's zoals die van Baba Sali worden door de regering erkend en bijgewoond. Het verhoogt het aanzien van de heilige, het aantal pelgrims en de lokale economische bedrijvigheid.

### **Mimoena**

Een van deze feesten, waar joden en moslims samenwerken, is Mimoena, in Nederland al jarenlang gepromoot door Sami Kaspi met zijn stichting Maimon (zie: <http://www.amsterdamsezelf.org/organisaties/Maimon/index.htm> ). Stichting Maimon is er van overtuigd het antisemitisme in Nederland te kunnen bestrijden door kennisverspreiding over de geschiedenis van Marokko en vooral van de Marokkaanse joden. Joden en moslims in Marokko leven en werken tot de dag van vandaag al eeuwen met wederzijdse waardering en respect naast elkaar. Een van de activiteiten is het vieren van Mimoena, een joods lentefeest dat hoofdzakelijk in Noord Afrika gevierd wordt en dat symbool staat voor de goede verhoudingen en relaties tussen joden en moslims.

### **Oorsprong van de naam**

Volgens sommigen komt de naam van Maimon, de vader van de Ramban (Rabbi Moshe ben Maimon). Anderen leiden het woord af van het Arabische *maimun*, dat 'voorspoedig' betekent.

De joden begonnen het feest op de avond na Pesach omdat ze dachten dat dan de hemel dan open is om de gebeden te verhoren. Het woord zou afgeleid zijn van de Arabische stam `m n, (*imaan*), wat ‘geloof’ betekent. Maar het zou evengoed van de stam y m n kunnen komen, met de betekenis van ‘geluk’. De Marokkaanse joden geloven dat evenals de bevrijding uit Egypte in de maand Nisan gebeurde, zo ook de verlossing in de toekomst in dezelfde maand zal plaatsvinden.

### **Doortocht**

De Israëlieten verlieten Egypte op de 15e Nisan. Toen de Egyptenaren ontdekten dat hun eerstgeborenen dood waren, begonnen zij de achtervolging. Tegen de tijd dat de Egyptenaren hen inhaalden was het al de 7e dag na Pesach. De Israëlieten vreesden weer terug te moeten gaan om als slaven te werken. Pas toen God de vijand liet verdrinken in de Rode Zee, geloofden ze in God en Mozes. De Midrasj zegt: “en edelstenen dreven in de zee en werden op de kust geworpen...en de Israëlieten gingen erheen op ze op te rapen..” (Tanhumah, Beshalach). Pas toen begrepen ze dat Mozes had gehandeld in opdracht van God.

### **Mimoena en doortocht**

Het verband tussen Mimoena en de uittocht uit Egypte, en vooral de doortocht door de Rode Zee en het plunderen van de buit, is duidelijk. Zo wenst men elkaar toe in het dialect: *terbhu u tes-adu*, wees voorspoedig en gelukkig. Vaak wordt het feest op het strand gevierd. Men draagt dure kleren en versiert de tafels met zilveren en gouden muntstukken. Ook eet men vis.



Zoals de meeste feesten in Noord Afrika meerdere dagen duren (een bruiloft bijvoorbeeld 7 dagen en 7 nachten zoals nog in sprookjes wordt verteld), zo vierden de Marokkaanse joden Pesach tijdens 8 dagen. Op de laatste dag begon het Mimoena feest. Omdat Pesach en Mimoena in het voorjaar vallen, had men de gewoonte om naar de wijngaarden en de fruitbomen te gaan en daar een zegen uit te spreken bij het zien van de bomen in bloesem. De zegening luidt: Gezegend zijt Gij, de Naam, onze God, koning van de wereld, die het zijn aarde aan niets doet ontbreken en daarin prachtige schepsels geschapen heeft en goede bomen om de mens daarvan te laten genieten.

Bij terugkomst in het dorp was het gebruikelijk dat de joden een mand vol Pesachlekkernijen voor een moslimbuur of bekende meebrachten zoals eieren,

vleespastei, matzes en salades. De moslims op hun beurt beantwoordden dit gebaar met een mand vol fruit, melk, karnemelk, meel en gist. Joden hadden namelijk geen brood en gist meer in huis. Ze moesten dit uit hun huizen verwijderd worden voor het feest en hadden dus een week lang geen brood meer gegeten, ze voedden zich met matzes. Vandaar dat een van de eerste activiteiten van het Mimosfeest bestond in het kneden van het deeg. Hierbij was de hele familie aanwezig. Terwijl de vrouw des huizes het deeg kneedde, brachten anderen de meest waardevolle geldmunten naar buiten. Nadat de mannen hun liederen hadden gezongen, nam de vrouw de munten in haar hand en verklaarde: Deze munt is voor X, moge zij komend jaar haar echtgenoot vinden. En deze munt is voor het echtpaar X en Y, dat ze komend jaar, als God het wil, een zoon mogen krijgen. Dan worden de munten in het deeg geplaatst. De volgende dag werden ze vóór het bakken van het brood er weer uit gehaald met de spreuk: 'Wees voorspoedig en gelukkig'. Woorden die dus verwijzen naar de uittocht.

Na de avonddienst van de laatste dag van Pesach in de synagoge hadden de Marokkaanse joden de gewoonte om enige verzen uit de Tanach te lezen ter ere van Mimosfeest. Deze verzen komen uit het boek Spreuken en onderstrepen de hoofdwens van het feest: wees voorspoedig en gelukkig. Spr. 3: 3-5; 9:11; 10: 22; 16: 3; 18:10; 21: 21; 27:18.

Na deze verzen las men de mishna uit elk hoofdstuk van de Gezegden der Vaders'. Op de avond van Mimouna moet iedereen zijn deur openlaten. En alle gasten zijn welkom, zonder uitnodiging.

## **Op de Balkan**

Ger Duijzings

Communitas in syncretisme?

In de Balkan zijn er verschillende heiligdommen die door moslim en christelijke pelgrims gezamenlijk gebruikt worden. Ger Duijzings beschrijft het deelnemen van moslimzigeuners aan de jaarlijkse bedevaart op Maria Hemelvaart bij het Servische nonnenklooster in Gracanica bij Pristina. De zigeuners hechten aan deze plaats als een centrum van vruchtbaarheid. Ze doen niet mee aan de kerkdiensten, maar lopen midden onder de dienst naar binnen (tot grote ergernis van veel Servische christenen) om de icoon te kussen of een kaars aan te steken. Ook Manastir Ostrog in Montenegro wordt door veel moslims uit Kosovo bezocht. De monniken vinden dit heel bedreigend. Ze zijn bang dat de derwisjen die on-

der leiding van hun sjeich het heiligdom bezoeken het willen veranderen in een teqe (derwisjklooster).

Duijzings laat zien dat het gezamenlijke gebruik van pelgrimsoorden zijn wortels heeft in de tijd dat de Balkan islamiseerde<sup>2</sup>. In dit islamiseringsproces, dat voor Albanië pas in de 16de eeuw op gang kwam, behielden de moslims veel van hun vroegere christelijke tradities. Dit kwam ook omdat de meest actieve missionarissen daar de sjeichs waren van heterodoxe islamitische derwisjorden. Vooral de Bektashi- orde was in Albanië dominant. De sjeichs van deze orde moedigden gezamenlijke pelgrimages aan, omdat die hen in staat stelden zowel onder de moslims als de christenen aan invloed te winnen. Werd voorheen Sint Nicolaas op een bepaalde plek vereerd, dan wisten de derwisjen te vertellen dat hun heilige Sari Saltuk zich eens had moeten vermommen als Sint Nicolaas, compleet met habijt, en dat hij op dezelfde heilige plek lag begraven die met Nicolaas werd geassocieerd, zodat een samengaan van de verering van de christelijke en islamitische heilige logisch leek.

Derwisjorden annexeerden om die reden soms christelijke heiligdommen, die volgens hun zeggen eigenlijk aan islamitische heiligen toebehoorden. Soms was dit de aanleiding tot heftige strijd om het beheer van een heilige plaats. Toen de Turken van de Balkan waren verdreven werden sommige islamitische heiligdommen weer met kracht terug geannexeerd door de kerk. Een aantal teqe's werden in dit proces geconfisqueerd of met de grond gelijk gemaakt. De strijd om het beheer van een heiligdom zaaide dus tweedracht tussen christelijke en moslimorganisaties. De bevolking zelf echter bleef onveranderd naar het heiligdom gaan uit hoop op genezing en geluk. Onder hen mag dan wel een soort *communitas* zijn ontstaan (hoewel niet altijd; de kerkgangers die zich ergeren aan de zigeuners), maar onder de religieuze leiders is sprake van onverminderde rivaliteit.

---

<sup>2</sup> Ger Duijzings: 'Van het pad geraakt. Gezamenlijke pelgrimages van moslims en christenen in Joegoslavië en Albanië.' In W. Jansen en H de Jonge (uitg.), *Islamitische Pelgrimstochten*. Muiderberg 1991: Coutinho, 113-126

## Boeken

Eildert Mulder & Thomas Milo, *De omstreden bronnen van de Islam*, Zoetermeer, Meinema, 2009, 438 blz. € 25.00

Na twintig grote artikelen in het dagblad Trouw hebben we nu een stevig boek over het onderwerp van Meindert Mulder en Thomas Milo. Het geheel leest alsof je naar een Steven Spielberg en zijn Indiana Jones zit te kijken. Allerlei korte suggesties dat het allemaal heel anders gegaan is, dat er schokkende ontdekkingen gaan gebeuren. Een echt avonturenboek. Een niet zo heel erg bekende professor uit Saarland heeft een aantal zakken met papieren/beschreven geitenvelen gekregen in Jemen. Liefst 35,000 grote stukken. En allemaal de echte oudste Koranteksten. Dit zal de wereld van de islam, eigenlijk de hele wereld gaan schokken.

De vondst was al in 1972, Professor Gerhard Puin werd erbij betrokken tussen 1981 en 1985. Nu is er nog nauwelijks iets over gepubliceerd. Schokkend? De vondsten bleken nog aanzienlijk minder sensationeel uit te pakken dan die van Qumrān of Nag Hammadi, die veel boeiende informatie brachten, maar niet echt het beeld van de oude religie (in dit geval het christendom) ingrijpend hebben veranderd. Enkele stukjes van de Koran blijken in Jemen in een andere volgorde te staan. Puin lanceerde ook een theorie, dat de Koran allereerst schriftelijk is vastgelegd, niet eerst mondeling overgeleverd. Omdat het Arabisch schrift nog niet zijn definitieve vorm had, minder puntjes, waardoor bijvoorbeeld een *b* en *t* er hetzelfde uitzagen, was die vroege tekst minder precies. Maar, als zoveel of bijna alle zaken in dit boek blijkt het allemaal niet zo zeker te zijn. 35 jaren na deze ‘sensationele vondsten in Jemen’ zijn er nog altijd weinig concrete gegevens over. Waar ligt dat aan? Puin ging in 2004 met pensioen en de vakgroep Arabisch is gesloten. Er is slechts een enkele publicatie van nauwelijks 5 pagina’s over de ‘vondsten’ en het eerste stuk van het boek is dus nogal teleurstellend.

In de marge hiervan is er een beschrijving van de lotgevallen van een veelbelovend Koranonderzoek uit de periode 1920-1940 in München. Van 450 oude Korans werden films verzameld en op basis van deze oudste handschriften wilde een instituut aan de Beierse universiteit een vergelijkend onderzoek instellen. Onderzoekers stierven, vóór en vooral in de 2e Wereldoorlog en het instituut

werd gebombardeerd. Lange tijd ging men er van uit dat de filmpjes verloren waren gegaan. Rond 1990 werd door niemand minder dan de hoogleraar Arabisch van München, Spitaler (1901-2003, emeritaat in 1978) echter toegegeven, dat hij de filmpjes nog in huis had. In 2007 heeft de Freie Universität Berlin geld beschikbaar gesteld voor het project Corpus Coranicum, een studie over de oudste handschriften van de Koran, onder leiding van Prof. Angelika Neuwirth en Dr. Michael Marx. Niet alleen de bronnen van de Koran worden in dit boek omstreden verklaard, het geeft ook af en toe een wrange kijk in de westerse academische wereld: zoveel Arabisten, die allemaal de waarheid wisten!

De tweede persoon die nogal sensationeel wordt aangediend is een Libanees die in Duitsland woont en werkt en schrijft onder de naam Christoph Luxenberg. Hij neemt aan dat de Koran aanvankelijk vooral samengesteld en gebruikt is in het Aramees-Syrisch, de taal van de christenen uit de niet-Byzantijnse gebieden van het gebied tussen Turkije en de Perzische golf. Veel wat lastige Arabische woorden worden via het Aramees-Syrisch toegelicht. Resultaat? Voorlopig nog niet erg concreet. Het meest opwindende is wel de vertaling van het Koranische *hoeris*, niet door knappe dames die de martelaren opwachten in het paradijs, maar witte druiven.

Een derde en vierde geleerde maakten het verhaal voor mij aanzienlijk boeiender. Dat zijn muntdeskundige Volker Popp en kerkhistoricus Karl-Heinz Ohlig. Zij zetten de eeuwenlange strijd tussen Perzië en Byzantium/Griekenland centraal. Die strijd bereikte een hoogtepunt in 602-614 (grote overwinning van de Perzen, tot en met verovering van Jeruzalem, Heilig Kruis als buit) en 622-628 (Byzantijnen slaan terug, heroveren Jeruzalem, overwinnen bij een grote veldslag in de Kaukasus en een in Noord-Irak). Beide partijen komen verzwakt uit de strijd en een derde partij loopt met de winst weg: de Arabische stammen, misschien die van Midian en de Negev, maar vooral die her en der in Perzië als enclaves waren weggesaneerd bij eerder Perzische volksverhuizingen. Zij nemen van binnenuit het Perzische Rijk over. Zij zijn wel christelijk, maar van andere signatuur dan de bekende Nestorianen of Monofysieten van Syrië. Ohlig noemt hen dan ook maar oud-gelovigen. De Oemajjaden die tussen 660-750 in Damascus regeren, zijn eerst nog oud-gelovige christenen, maar in het debat met 'andere christenen' ontwikkelen zij zich tot een heel andere religie, de Islam. Cruciaal hierbij is de bouwer van de koepelrots in Jeruzalem Kalief Abd al-Malik. Het corpus van teksten van deze 'oud-gelovigen' wordt uiteindelijk de

Koran. Jezus noemden zij onder meer ‘de geprezene’ of Muhammad, en daar is later een aparte persoon van gemaakt. Hoe? Dat is helaas onbekend. Zo gaat dan ook weer een interessante visie bij gebrek aan stevige gegevens de mist in.

Een eerste probleem bij Popper/Ohlig is al dat in de Koran de figuren van Mozes en Abraham veel belangrijker zijn dan die van Jezus. Hoezo, de Koran als een voortzetting van oud-gelovige christenen als Jezus wel in de Koran staat, maar toch slechts 90 verzen, dus hoogstens 1.5% van de tekst inneemt? En Mozes veel belangrijker is?

Ik heb het boek in één adem uitgelezen. Misschien ook wel omdat ik de belangrijkste boeken hierover al had gelezen: de twee dikke delen van Ohlig, het boek van twee Israëlitische archeologen Yehuda Nevo and Judith Koren, en al heel wat van Wansbrough en Patricia Crone. We moeten grote bewondering hebben voor de heldere en soepele taal waarin hier een tiental jaren van vooral Duits islam-onderzoek wordt weergegeven. Veel van de doldrieste meningen worden door de auteurs zelf al afgeserveerd. Ze gaan er van uit dat veel andere theorieën het ook niet houden. Na een sterk geborneerd begin, waarin ze er van uitgaan dat ze wel stevig materiaal hebben om het de moslims heel moeilijk te maken, worden ze wat soepeler en omzichtiger naar het einde van het boek. Maar: ze tonen geen enkel gevoel voor de kracht van de Koran zelf. Ook de persoon van Mohammed verklaren ze tot een mistige en nagemaakte figuur, soms op basis van bijbelse modellen, dan weer van het Zoroastrianisme. Maar zou iemand die de Koran ooit echt heeft leren genieten, ervan uit kunnen gaan dat dit een gemaakt brouwsel van allerlei teksten is, uit allerlei bronnen afkomstig? En niet een weerslag van levendige polemieken rond een centraal thema en centrale figuur, maar een brave liturgische compilatie? Angelika Neuwirth, de leidster van het serieuze project dat uit deze academische chaos is voortgekomen, pleit er dan ook voor, dat we ons op de tekst van de Koran concentreren. Al die andere theorieën zijn mooi, maar de Koran is veel beter, krachtiger en die kan deze rimram van historische feitelijkheid en speculatie best hebben.

Voor de eerste generatie van de kritische westerse geleerden (1977-1990) tonen deze auteurs weinig begrip. Over Patricia Crone schrijven ze dat ze helaas minder kritisch is geworden, de islam wél in Arabië en niet in Perzië of Jordanië ziet ontstaan, dus afvallig is van het kritische beginsel van de veelkleurige stroming die hier steeds ‘revisionisme’ wordt genoemd (dus: herziening van de traditio-

le islamitische en westerse visie). Over John Wansbrough schrijven ze eigenlijk alleen maar dat zijn boeken zo moeilijk te begrijpen zijn. Maar juist Wansbrough deed al wat Neuwirth nu ook nog bepleit: bestudeer de Koran als een aparte tekst, de basistekst en dat is toch de basis. En bovendien: neem ook de geschiedschrijving over Mohammed als een 'evangelie', als een tekst met een bedoeling die verder boven oude of moderne historische feitelijke juistheid uitgaat. Alleen zo kun je de echte religieuze bedoeling van die auteurs op het spoor komen. Nu worden toch heel veel vragen gesteld vanuit een plat-historische vraag naar Wie es eigenlijk geweest ist.. Wie weet, zullen enkele van de vele theorieën in dit boek de toets der tijd overleven, maar de tekst van de Koran zelf is zeker de belangrijkste en die stond, helaas, in dit boek maar zijdelings in de belangstelling. En die is toch de echte bron van de Islam. En zal dat ongetwijfeld zo blijven.– Karel Steenbrink

*Verder dan dialoog.* Een handreiking voor dialooggroepen, Bezinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland, 2009, Utrecht/ Doorn; met medewerking van Wim van Dommelen, Anne-Claire Mulder, Jan Post-Hospers en Henk Vroom. Red. Harm Dane en Nelleke de Jong-van den Berg.



Jan Post-Hospers



Op 25 juni overhandigde de praeses van de PKN, Ds. P. Jan Verhoeff, het eerste exemplaar aan Mirjam Sterk.

Ze vatte het kort en bondig samen: helder, nuchter en vernieuwend. Het boekje is niet bedoeld voor beginners in de dialoog. Eerder voor de oude rotten die een pas op de plaats maken, zich afvragen met welke dialoog ze bezig zijn en wat de huidige markt te bieden heeft op dit terrein. De uitgave combineert theorie, bezinning en praktijk. De theorie bestaat uit begrippenverheldering in hoofdstuk 1 en 2, de bezinning uit hoofdstuk 3 (classificatie van soorten dialoog), hoofdstuk 9 (het psychologische en spirituele kader van de dialoog) en hoofdstuk 5 (zeven stellingen of



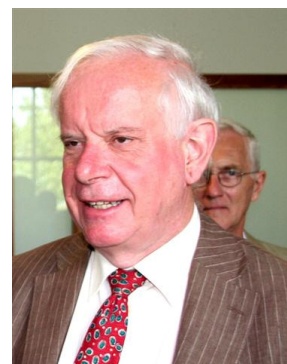
conclusies die gaan over de mogelijkheden, valkuilen en voorwaarden van de dialoog). De rest is praktisch en kritische vragen daarbij.

Na een uiteenzetting over het verschil tussen integratie en sociale cohesie, worden de effecten van uitsluiting besproken. Hoofdstuk drie vergelijkt diverse typologieën van dialoogvormen. Hierbij wordt onderzoek betrokken van Rachel Reedijk en Ge Spielman. Reedijk onderscheidt soorten gesprekken: conversatie, discussie, dialoog, perspectiefwissel. Spielman stelt een leerproces voor in drie fasen: begrippen en gebruiken naar elkaar vertalen, elkaar kritisch bevragen, elkaar beïnvloeden. Uit een onderzoek van de Wereldraad van Kerken blijkt dat het doel en de methode van de dialoog vaak niet goed worden geformuleerd met als gevolg een gebrek aan engagement en continuïteit.

Hoofdstuk vier geeft praktische handreikingen voor diverse dialoogactiviteiten op micro- en mesoniveau.

In hoofdstuk vijf onderscheidt Henk Vroom 6 soorten dialoog. Hij trekt acht conclusies waarvan we er enkele uitlichten.

3 Interreligieuze projecten mislukken vaak omdat de mensen er te veel van verwachten. Die hoge verwachtingen worden veroorzaakt doordat ze niet onderkennen dat hun waardesystemen verschillen. Deelnemers nemen niet de moeite om daarmee te leren leven en zo het anderszijn van anderen te accepteren.



5 De ontmoeting van mens tot mens is een cruciaal en noodzakelijk element in alle vormen van ontmoeting, omdat het alleen in goede persoonlijke relaties mogelijk is om verschillen te benoemen en te bespreken.

6 Respect vereist dat verschillen en conflicterende visies aan de orde worden gesteld en bediscussieerd.

7 Dialoog impliceert het vermogen tot zelfkritiek. Dialoog betekent dat we opnieuw over ons eigen geloof en onze geloofspraktijken moeten nadenken. Dat kan leiden tot verrijking van, zelfs tot verandering in ons geloof.

Hoofdstuk zes gaat over mogelijkheden van samenwerking tussen professionals. Als voorbeeld volgen voorbeelden van structurele samenwerking tussen pasto-

res/predikanten en imams. Ook wordt uitgelegd hoe SOHBET functioneert. De nadruk ligt op het samen oplossen van problemen in de locale context.

Hoofdstuk zeven is nog concreter. *Dialogdiners* begonnen in Valparaiso University (VS) van waaruit Nelly van Doorn ze heeft overgebracht naar Nederland. Ze maken deel uit van het *Project on Civil Reflection*, waarbij burgers zich inzetten voor het algemeen welzijn en met elkaar de principes, motieven en doelstellingen van hun engagement bespreken. De methode is tot in details uitgewerkt en toegankelijk via de website [www.civicreflection.org](http://www.civicreflection.org) en draaiboek. De besproken thema's raken aan het mens zijn en aan levensvragen.

Hoofdstuk acht en negen gaan over plaatselijke platforms van religies en levensbeschouwing en vooral over hun relatie tot de plaatselijke overheid en maatschappelijke instellingen en over de rol die godsdiensten daarbij kunnen spelen. In het slofhoofdstuk vraag A-CI. Mulder zich af waarom dialoog en ontmoeting zo actueel zijn. Ze geeft twee redenen. 1 De ontmoeting is een midden weg tussen gedwongen integratie en onverschillige tolerantie. 2 Na het verdwijnen van de 'grote verhalen' zijn veel mensen zich ervan bewust dat er niet één waarheid is of één visie op de wereld. Ze geeft aan dat een 'wij' alleen dan tot stand komt als er een tussenruimte gedeeld wordt. Die tussenruimte laat het verschil in tact en schept verwondering.

Het boekje etaleert de rijkdom aan dialoogervaringen van het verleden en geeft, via kritische opmerkingen, concrete handreikingen voor scherpere doelen en methodes van dialoog. Het is verplichte kost voor alle dialoogpartners op alle niveaus, niet alleen voor gelovigen maar ook voor maatschappijbetrokken mensen en politici. – P. Reesink

## Van her en der

Het Christian Muslim Forum (U.K.) heeft regels opgesteld voor bekeringen van moslims en christenen. 24 juni 2009

1 Wij getuigen van ons geloof en verkondigen het niet alleen door woorden maar door onze houding, handelingen en levensstijl.

2 Wij kunnen mensen niet bekeren, dat kan alleen God. In ons taalgebruik en onze methoden moeten we erkennen dat de keuze die mensen maken voor een geloof vooral een zaak is tussen hen en God.

3 Als we ons geloof willen delen met anderen, kan dit nooit via dwang gebeuren. Dit geldt vooral als we werken met kinderen, jonge mensen en kwetsbare volwassenen. Iedereen moet de keuze hebben om de boodschap die we verkondigen te aanvaarden of te verwerpen en we moeten die keuze zonder wrok accepteren.

4 Als we zorg dragen voor mensen die onze hulp nodig hebben of in een persoonlijke crisis verkeren, mogen we geen misbruik maken van deze situatie om iemand te bekeren.

5 Een uitnodiging tot bekering mag nooit verbonden worden met financiële, materiële of andere beloningen. Het moet een beslissing zijn van het hart alleen.

6 Als we over ons eigen geloof spreken, moeten we nooit anderen krenken in hun geloof of dat geloof belachelijk maken.

7 We moeten duidelijk en eerlijk spreken over ons geloof, zelfs wanneer dit lastig is en discussie oproept.

8 We moeten eerlijk zijn om de ware redenen van ons handelen uit te leggen en mensen op de hoogte brengen als een geplande gebeurtenis het delen van geloof inhoudt.

9 Enerzijds moeten we erkennen dat het vanzelfsprekend is dat elke gemeenschap zich verheugt over nieuwe leden en hen ondersteunt, anderzijds moeten we gevoelig zijn voor het verlies dat anderen kunnen voelen.

10 Ook als we ons onprettig voelen als iemand die we kennen en van wie we houden, ervoor kiest ons geloof te verlaten, moeten we zijn/ haar beslissing respecteren en hem/haar niet dwingen te blijven of daarna lastig te vallen.

### **Nederlandse kerken bespreken uitgestoken hand in moslimdocument**

In 2007 werd een omvangrijk document de wereld rondgestuurd met de titel A Common Word (een gezamenlijk woord). Het was opgesteld door 138 moslim-

geleerden van over de hele wereld<sup>3</sup>. Onlangs bespraken vertegenwoordigers van diverse kerken en organisaties uit Nederland dit stuk voor het eerst.

In verscheidene landen hebben verschillende christelijke organisaties al op A Common Word gereageerd. In Nederland bleef het opmerkelijk stil. Totdat onlangs zeven kerkelijk gelieerde organisaties een miniconferentie hielden met als thema 'Theologische visies op de relatie met moslims'. Dat waren het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IMMO), de Contactgroep Islam van de Raad van Kerken, de Evangelische Zendingsalliantie, Frontiers Nederland, de Nederlandse Zendingsraad, de Protestantse Kerk en de Rooms-katholieke Contactraad voor Interreligieuze Dialoog.

Het ging de organisatiecommissie om het inventariseren van de verschillende posities die er in Nederland te vinden zijn als het gaat om de relatie met moslims. Meer specifiek ging het de commissie om reacties op A Common Word. De collegezaal van de Universiteit Utrecht zat met 130 aanwezigen vol.

#### Ontzag en naastenliefde

Wat is exact de betekenis van A Common Word? Het document was geadresseerd aan kerkleiders van verschillende grote kerkelijke tradities. De inhoud van het document is verbazingwekkend te noemen. Het is een uitdaging aan christelijke organisaties wereldwijd om op grond van hun geloof het gesprek met moslims wereldwijd aan te gaan. A Common Word zet in op het gebod tot ontzag voor God en het daaraan gelijkgestelde gebod tot naastenliefde, dat zowel in islam als in christendom een geloofskern vormt.

Wat betekent dit gebod in een polariserende wereld waarin beide religies vaak tegenover elkaar worden geplaatst? Gaan de religieuze bases van beide religies niet over respect en goed nabuurschap? A Common Word is hiermee een uitgestoken hand vanuit de moslimwereld naar het wereldwijde christendom. Mag zo'n handreiking worden geweigerd?

Onder leiding van voorzitter dr. Martha Frederiks van het IIMO kwam er een vijftal reacties. Allereerst lichtte Jørgen Nielsen, gasthoogleraar in Utrecht en islamspecialist, de achtergrond van het document toe. Nielsen wees op de verschillende lagen van het document. Enerzijds wil het de dialoog aangaan met

---

<sup>3</sup> Zie *BEGRIP* 2007 nr. 4/5

christelijke tradities, anderzijds wil het een uitdaging zijn voor radicaliserenden in de eigen moslimkring.

Die eigen kring is uitermate divers, gezien de achtergrond van de 138 ondertekenaars. Ik mocht zelf vanuit het IIMO reageren op de cultuurkritische inhoud van het document en las dit vooral als een poging om vanuit de verschillende religies de angst voor de religieuze ander weg te nemen. Maar in een seculiere samenleving wordt liever over de fundamentalistische islam gesproken dan over de krachtige inhoud van het geloof van deze ander. Dit gebeurt terwijl de islam inmiddels ook een behoorlijk deel uitmaakt van de Nederlandse samenleving. Durven de kerken zo een scherp inhoudelijk gesprek nog wel aan?

Dr. Gé Speelman van de Protestantse Theologische Universiteit vroeg zich af of beide religieuze tradities wel hetzelfde verstaan onder naastenliefde. Immers, in de islam behelst naastenliefde goedgeefsheid en zelfopoffering. Feitelijk, aldus Speelman, is de interpretatie die de moslimgeleerden van het christelijke gebod tot naastenliefde geven eerder joods dan christelijk. Het is dan ook jammer, zo merkte zij op, dat het jodendom afwezig blijft in het document.

Dr. Frans Wijsen van de Radboud Universiteit vertegenwoordigde en verhelderde het katholieke perspectief. De katholieke visie op andere godsdiensten is, vooral sinds de jaren zestig, zeer duidelijk. Jezus Christus is de Redder van de wereld. Toch konden zich na het Tweede Vaticaanse Concilie verschillende visies ontwikkelen op andere religies die zich bewogen tussen de verkondiging van de leer en de interreligieuze dialoog. Wijsen ziet zeker mogelijkheden om vanuit deze speelruimte de dialoog met islam mede op grond van het document aan te gaan.

Dr. Bernhard Reitsma van de Vrije Universiteit reageerde vanuit een evangelisch perspectief. Hij wees vooral op de moeilijke positie van christenen in veel moslimlanden en vroeg zich af of de het document ook zou kunnen leiden tot de erkenning van het perspectief dat christenen níét schuldig zijn aan polytheïsme (veelgodendom) - iets waarvan christenen door moslims vaak worden beschuldigd. - Lucien van Liere (26 mei 2009)

### **Christenen in dialoog met moslims**

"Christenen in dialoog met moslims: diversiteit in christendom en islam." Dat was de volledige titel van de lezing die de dominicaan Emilio Platti op 23 mei



in Rotterdam heeft gegeven. Dat alles in het kader van de jaarlijkse Dominicuslezing.

Het was een uiterst boeiend betoog ondersteund met een mooie powerpoint hoe de islam zich eigenlijk heeft ontwikkeld en nog steeds ontwikkeld. Een woud van interpretaties zou je kunnen zeggen.

Het eerste deel ging over de diversiteit in christendom en islam. Konkreet heeft hij dit uitgewerkt voor het Oosters christendom: de glorie tijd van Bagdad (775-1043). Aan de hand van twee briefwisselingen heeft hij deze polemische interactie zo noemde hij het over het uniek goddelijke van de Koran en over het heil in Islam en christendom uitgewerkt. Niet gemakkelijk maar wel boeiend als je het nu terugleest. De andere interactie was religieus-filosofisch van aard en ging over de verschillende interessante filosofen en scholen met discussies over voorzienigheid en vrijheid, natuurwet en goddelijke wet en God als schepper en over menselijke creativiteit. Ook een zwaar onderwerp om het in het kort te omlijnen.

Het tweede gedeelte van dit eerste deel ging over de verscheidenheid binnen de islamitische gemeenschap. Er werd gesproken over *Âl al-Bayt*, wat betekent "mensen van het Huis" of "de familie van Mohammed". Verschillende sji'itische geloofsgemeenschappen hebben een band met de schoonzoon van Mohammed, *Alî* en zijn familieleden. Zij hebben voor deze en/of voor sommige van zijn afstammelingen een speciale verering.

*Âl al-Bayt* is ook de naam van een Jordaanse organisatie onder leiding van leden van een Hashemitisch (soennitisch) koningshuis. Dit klinkt heel ingewikkeld maar wordt toch interessant in verband met hun bijdrage aan het opzetten van een forum later in het tweede deel.

De verering van leden van de familie van Mohammed krijgt binnen de soennitische islam het karakter van heiligenverering, waarbij men de geboortedag - *mawlid* - viert en de graven bezoekt. De heiligenverering komt dus niet van bovenaf maar vanonderop. In dit kader heeft Emilio de volksdevotie van de Soefi-bewegingen en broederschappen nog verder uitgewerkt.

Als derde deel van dit eerste hoofdstuk werd stil gestaan bij het begrip 'islam'. Het is niet eenzinnig of eenduidig maar meerzinnig of meerduidig. Over ge-

loofsact/Godsvertrouwen, godsdienst/credo en het ritueel. Te veel om hier uit te werken.

En als laatste, vierde deel van dit eerste hoofdstuk stond Emilio kort stil bij de verschillende interpretaties van de islam als wet en als levenscode. We kunnen denken aan de politieke islam maar ook aan bijv. de internetgeneratie en de globalisering. In dit verband sprak hij ook over de invloed van [www.islamonline.net](http://www.islamonline.net)

Het tweede gedeelte kwam wat dichterbij toen het ging over het Forum van christenen en moslims , 4-6 november 2008 in Rome. Op uitnodiging van kardinaal Bertone kwamen 24 theologen van beide zijden bijeen. Emilio heeft dit allemaal meegemaakt. Het was een uiterst boeiende ontmoeting waar de discussies besloten waren. Het slotdocument getuigt van een grote openheid die moed geeft. [www.acommonword.com](http://www.acommonword.com) Ook terug te vinden in Dominicaans Leven, maart 2009. De reis van de paus naar Jordanië en het Heilig Land kwam ook terug in de powerpoint en dat haalde de aktualiteit heel dichtbij. Ook de vele schriftelijke vragen na de pauze maakten ons nog meer bewust van achtergronden die bij moslims spelen. Een stimulans om met zo'n reflectiedag door te gaan.

Voor wie zich verder wil verdiepen in deze specialistische lectuur: Emilio Platti, *Islam, van nature een vijand?* Averbode. (heruitgave 2007). Prijs van het Religieuze Boek - Jan van Duijnhoven o.p.