

Bernhard Reitsma

Kwetsbare liefde

*De kerk, de islam
en de drie-enige God*

Tweede druk

Uitgeverij Boekencentrum, Utrecht

Bij de productie van dit boek is gebruikgemaakt van papier dat het keurmerk Forest Stewardship Council® (FSC®) draagt. Bij dit papier is het zeker dat de productie niet tot bosvernietiging heeft geleid. Ook is het papier 100% chloor- en zwavelvrij gebleekt.

ISBN 978 90 239 7105 4
NUR 717

Ontwerp omslag Geert de Koning
Lay-out en dtp Gewoon Geertje

Eerste druk mei 2017
Tweede druk oktober 2017
© 2017 Uitgeverij Boekencentrum, Utrecht

Alle rechten voorbehouden

www.uitgeverijboekencentrum.nl

1. Verkenning

‘Hier hebben we dus, in wat we een pluralistische wereld noemen, een missionaire religie die graag de wereld zou willen bekeren; en terwijl de christelijke kerk in het Westen op haar retour lijkt te zijn, lijkt de islam zich uit te breiden.’¹

‘The Christian Church is in a state of confusion as to the attitude she should adopt towards this other major world faith, seemingly sharing so much doctrine in common with Christianity and yet so very different in manifestation.’²

Inleiding

Nederland was ooit een van de grootste moslimlanden ter wereld. Vandaag is dat Indonesië,³ maar in de koloniale tijd ‘hoorde’ Indonesië bij het Koninkrijk der Nederlanden. Het is opvallend dat in deze periode, waarin onze overheid het bewind voerde over een grote gemeenschap moslims, de islam in het publieke debat in Nederland nauwelijks een rol speelde. De regering hield zich met het oog op het bestuur van ‘Nederlands-Indië’ vanzelfsprekend bezig met de islam,⁴

1 C. Chapman, *Cross and Crescent. Responding to the Challenges of Islam* (Leicester: IVP, 2007 [rev. ed.]), p. 12. (Ned. editie, *Kruis en halve maan. De uitdaging van de islam* (Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 2007³), p. 11.)

2 P. Sookhdeo, *Islam. The Challenge to the Church* (Pewsey: Isaac Publishing, 2006), p. 9.

3 Geschat op 226 miljoen moslims (1-7-2016), 87,2 % van de bevolking, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html>, geraadpleegd op 13-10-2016.

4 C. Snouck-Hurgronje schreef als adviseur van de overheid meer dan 1400 documenten die grotendeels te maken hadden met de islam in Nederlands Oost-Indië. Hetzelfde geldt voor Sayyid ‘Uthmân, geboren in Nederlands Indië, van Arabische afkomst, hooggeplaatst moslim, zie J. Kennedy and M. Valenta, ‘Religious pluralism and the Dutch state: reflections on the future of article 23’, in: W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J.M. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), h. 12, p. 337-351, p. 343, 344.

zendelingen leerden wat moslims geloofden, maar verder was de islam geen punt van discussie. Vergelijk dat eens met de situatie van vandaag: Nederland telt 850.000 à 1.000.000 moslims, 5 à 6 procent van de totale bevolking. Het percentage moslims groeit nauwelijks⁵ maar de aandacht voor de islam in Nederland is aanzienlijk.

Dat heeft natuurlijk te maken met nabijheid. Moslims woonden toen ver weg, nu zijn het onze burens, collega's en vrienden. Dat is echter niet het enige. Tal van andere factoren spelen een rol, zoals de toegenomen 'zichtbaarheid' van moslims in het straatbeeld (moskeeën), de impact van nieuwsberichten over religieus gemotiveerde terreuraanslagen wereldwijd en de opkomst van anti-islampartijen – om er maar een paar te noemen. Ook de emancipatie van moslims is een factor van betekenis. Anders dan in de jaren '60 en '70, toen Nederland ook al grote gemeenschappen van arbeidsmigranten kende, nemen tegenwoordig hoogopgeleide moslims op alle terreinen zelfbewust deel aan de samenleving, in de politiek, aan de universiteiten, bij de media. Dit alles leidt tot gesprekken over tal van zaken, die tot voor kort geen punt van discussie leken: over de plaats van religie in het publieke domein, over democratie, burgerrechten, geaardheid, over vrijheid van meningsuiting en vrijheid van godsdienst.

Dit boek gaat over de uitdaging van de islam voor de kerk. Hoe moet de christelijke gemeenschap zich verhouden tot de islam? Wat is het wezen van de kerk? Geloven christenen en moslims uiteindelijk op een andere wijze hetzelfde of staan ze fundamenteel tegenover elkaar? En wat betekent dat in de ontmoeting met moslims voor de concrete roeping van de kerk? Islam en christendom zijn in veel opzichten verwante godsdiensten. Ze delen het geloof in één God, in het leven na de dood en in een oordeel: ieder mens moet ten opzichte van de eeuwige God rekenschap afleggen van zijn of haar manier van leven. De gehoorzaamheid aan en het geloof in God beslaat alle facetten van het leven. Zeker in een seculiere samenleving is er herkenning ten aanzien van de uitdagingen die dat geeft. Maar naast grote overeenkomsten zijn er fundamentele verschillen tussen moslims en christenen. Zij denken anders over het wezen van de ene God, over de

⁵ Volgens het CBS is het percentage moslims in Nederland stabiel gebleven tussen 2010 en 2015, <http://statline.cbs.nl/Statweb/publication/?DM=SLNL&PA=82904ned&D1=6&D2=a&D3=a&VW=TCbs>.

wijze waarop Hij zich laat kennen en over wat God van de mens verwacht. Ook dat heeft impact op alle facetten van het leven.

Die dubbelheid is kenmerkend voor de geschiedenis van de relatie tussen beide godsdiensten. Er zijn tal van voorbeelden hoe moslims en christenen in vrede met elkaar samenleven, proberen van elkaar te leren en gezamenlijk een positieve bijdrage te leveren aan de maatschappij. Maar het kost weinig moeite om tal van plaatsen te vinden waar de verhouding tussen christendom en islam veel minder positief is (geweest).⁶ De ambivalente relatie is soms een bron van argwaan en achterdocht. Moslims maken zich vandaag vanwege het koloniale verleden zorgen over de aspiraties van het moderne christendom. Is het christelijk geloof niet per definitie expansief en een bedreiging voor de islam? Christenen vragen zich op hun beurt af wat de groeiende invloed van de islam in de wereld voor consequenties zal hebben. Zal de aanwezigheid van de islam op den duur ook (negatieve) consequenties hebben voor de plaats van de kerk in de samenleving? Hoe zit het met de vrijheid van godsdienst als moslims ooit in de meerderheid zouden zijn? Die zorgen daarover worden gevoed door de aanslagen van extremisten, die de wereld in de naam van ‘de islam’ sinds 11/9/2001 onveilig maken. De top tien van landen waar de positie van christenen het meest onder druk staat, bestaat voor het grootste deel uit landen waar moslims in de meerderheid zijn.⁷ Met name de positie van moslims die ervoor kiezen Jezus Christus te gaan volgen is meer dan precair.⁸ De vraag is wel of dit alles eigen is aan de islam of slechts aan een bepaalde vorm van de islam. Daarover verschillen christenen, maar ook moslims onderling, nadrukkelijk van mening. Het houdt niettemin de gemoederen bezig.

6 De islamnota van de Protestantse Kerk noemt diverse positieve en negatieve voorbeelden, die eenvoudig zijn aan te vullen, B.J.G. Reitsma, *Integriteit en respect. Islam Memorandum Protestantse Kerk* (9 maart 2011). Zie ook L.J. Koffeman, B.J.G. Reitsma (red.), *Vervolgnota Integriteit en respect. Reacties en aandachtspunten* (april 2013), <http://www.protestantsekerk.nl/actueel/dossiers/ontmoeting-met-moslims/beleid>, geraadpleegd op 19-12-2016.

7 World Watch List van Open Doors, <https://www.opendoors.nl/vervolgdechristenen/ranglijst-kaart/>. Het geldt voor acht van de tien landen.

8 Z. Meral, *No Place to Call Home. Experiences of Apostates from Islam and Failures of International Community* (London: Christian Solidarity Worldwide, 2008).

1.1 Christelijke diversiteit

Christenen geven op de vraag hoe de kerk zich tot de islam moet verhouden heel verschillende antwoorden. Dat heeft voor een deel met de context te maken. Christenen die een minderheid vormen in een islamitisch land, staan vanzelfsprekend voor andere vragen dan christenen in Nederland. Maar het heeft ook voor een belangrijk deel te maken met de grote verscheidenheid aan christelijke tradities. De meest gebruikte indeling van christelijke visies op andere religies in het algemeen is die in exclusivisme, inclusivisme en pluralisme.⁹ Omdat het mij in dit boek gaat om een theologie van de verhouding van de kerk tot de islam en niet alleen om een *theologia religionum*, gebruik ik een andere classificatie:

1. De antithetische benadering.
2. De synthetische benadering.
3. De contextuele benadering.¹⁰

Het is een globaal onderscheid, elk van deze gezichtspunten kent een grote diversiteit aan nuances en de scheiding tussen de drie is vloeiend. Het helpt niettemin de belangrijkste kwesties in kaart te brengen.¹¹

1. De antithetische benadering. Deze visie benadrukt de tegenstelling tussen islam en christendom. Een kernpunt daarbij is het feit dat de islam de klassieke geloofsbelijdenis van de christelijke gemeente af-

9 Zie V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions* (Downers Grove: IVP Academic, 2003), p. 23-25.

10 Dit ligt dicht bij de onderscheiding van Bijlefeld in resp. de radicale verwerping en de positieve waardering van de islam, zie W.A. Bijlefeld, *De islam als na-christelijke religie* (Den Haag: Van Keulen, 1959), h. 4, 5, die zelf een andere weg kiest. Kärkkäinen kiest voor een indeling langs de lijnen van exclusivisme, inclusivisme en pluralisme, maar complementeert deze met ecclesiocentrisme, christocentrisme en theocentrisme/'reality'-centrisme, p. 25, 26.

11 Voor een uitgebreid overzicht van (christelijke) visies op de islam, zie onder andere Bijlefeld, *Na-christelijke religie*; C. Bennett, *Understanding Christian-Muslim Relations* (Religious Studies; London, New York: Continuum, 2008); M. Poorthuis en T. Saleminck, *Van harem tot fitna. Beeldvorming over de islam in Nederland 1848-2010* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2008); J.V. Tolan (ed.), *Medieval Christian Perceptions of Islam* (New York, London: Routledge, 2000); K. Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face* (Oxford: One World, 2003, 2nd ed.).

wijst, namelijk dat God in Jezus Christus mens geworden is. Voor moslims is God niet-drie-enig en Christus niet als Verlosser aan het kruis gestorven om de wereld weer met God te verzoenen. Overeenkomsten tussen christendom en islam worden in deze benadering niet ontkend, maar de overtuiging dat beide religies principieel en fundamenteel tegenover elkaar staan, overheerst. De islam is een ‘valse’ of zelfs ‘antichristelijke’ godsdienst en geen heilsweg.

De oorsprong van de islam wordt in de mens gezocht. Daarmee is het een variant van het heidendom: de mens heeft zich een beeld van God gemaakt (vgl. Jes. 44:14-17).¹² De islam is een menselijke vervorming van het ware geloof, en valt daarom in de categorie ‘ketterij’ of ‘sekte’.¹³ In extreme versies van deze antithetische benadering wordt de islam expliciet verbonden met het werk van de antichrist of de boze, de islam is het ‘bolwerk van de duivel’.¹⁴ Volgens Kraemer is het ontstaan van de islam het werk van de satan, al impliceert dat voor hem nog niet dat de islam als religie zelf ook satanisch is.¹⁵ Voor anderen is dat wel het geval: het begin typeert het wezen van de islam¹⁶. Mohammed is een door de satan geïnspireerde valse profet.¹⁷

De logische consequentie van de antithetische benadering is, dat de islam bestreden moet worden. Soms is dat heel letterlijk genomen

12 Zie Bijlefeld, *Islam*, p. 64, die verwijst naar A.Th. van Leeuwen, ‘Islam en Jodendom,’ *Wending* 11 (1956-1957), p. 288 vv.

13 Vgl. Johannes van Damascus, *De Haeresibus*, h. 100, in Johannes Damascenus en Theodorus Abū Qurra, *De eerste christelijke polemiek met de islam*, vertaald en toegelicht door Michiel Op de Coul en Marcel Poorthuis (Zoetermeer: Meinema, 2011), p. 31. Het blijft een antithetische benadering. Zo ook Petrus Venerabilis, Bijlefeld, *Islam*, p. 83. Zwemer spreekt van een gemeenschappelijke (‘corporate’) zonde tegen de Heilige Geest, Bijlefeld, p. 70. Ook Verkuyl noemt de invloedssfeer van menselijk reageren en projecteren, zoeken en tasten als één aspect van de islam, J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap* (Kampen: Kok, 1975), p. 479.

14 Bijv. Maarten Luther, Bijlefeld, *Islam*, p. 52. Aanvankelijk werden de antichrist en de satan nog onderscheiden, met name na de 17^e eeuw worden beide karakteriseringingen steeds meer door elkaar gebruikt, zie Bijlefeld, *Islam*, p. 56-58.

15 Vgl. H. Kraemer, *De islam als godsdienstig en als zendingsprobleem* (’s-Gravenhage: Boekencentrum, 1938), p. 10.

16 Zie Bijlefeld, *Islam*, p. 58, 62.

17 Ricoldo da Monte Croce († 1320) kwalificeert Mohammed bijv. als ‘het door de duivel zelf gebruikte middel om een satanische verzoeking over de wereld te verspreiden’, Bijlefeld, *Islam*, p. 49.

in de vorm van een politieke of ook militaire strijd, zoals bij de kruistochten. Kruis en zwaard zijn met elkaar verbonden. In andere tijden ligt de nadruk op de ‘geestelijke strijd’, die wordt gevoerd met geestelijke wapens, zoals gebed, vasten en verootmoediging. Deze visie op de islam als ‘geestelijke macht’ is prominent aanwezig in pentecos-tale en charismatische kringen.¹⁸ Niet zelden wordt daarbij de ver-binding gelegd met ‘eindtijdprofetieën’ of apocalyptische literatuur, waarin ook Israël een cruciale rol speelt. De islam is de grote tegen-stander en bedreiger van het volk van God.¹⁹

Het is helder dat in deze benadering de God van het christendom en de God van de islam weinig met elkaar gemeen hebben. Sommi-gen identificeren Allah in de islam met de voor-islamitische maan-god.²⁰ Voor anderen is de God van de islam de satan zelf.²¹ Ook de Ko-ran kan op weinig waardering rekenen. Het boek zou ontsproten zijn aan de fantasie van Mohammed of geïnspireerd zijn door de boze of allebei.²²

18 Zie R. Cimino, “‘No God in Common’: American Evangelical Discourse on Islam after 9/11”, *Review of Religious Research* 47/2 (2005), p. 168.

19 Zie R. Cimino, ‘No God’, p. 167, die o.a. verwijst naar H. Lindsey, *The Everlasting Hatred: the Roots of Jihad* (Murrieta, CA: Oracle House, 2003) and M. Hitchcock, *The Coming Islamic Invasion of Israel* (Sisters, OR: Multnomah, 2002) and G. Jeffrey, *War on Terror: Unfolding Bible Prophecy* (Toronto: Frontier Research, 2002). <http://janvanbarneveld.nl/artikelen/geestelijk/192-het-beest-is-onderweg>, geraad-pleegd op 21-12-2016. Een specifiek aspect van deze ‘geestelijke strijd’-theorieën is de door Wagner geïntroduceerde en geconceptualiseerde gedachte dat ‘geesten’ of ‘machten’ een bepaalde regio, groep mensen of instanties in hun greep kunnen hebben. Streken waar de islam dominant aanwezig is, kunnen het werkveld zijn van specifieke demonische en satanische krachten. Zie P. Wagner: ‘... one billion Muslims worship a high-ranking demon, who has gone by the name of “Allah” since long before Mohammed was born,’ gecit. in Cimino, ‘No God’, p. 168.

20 Zie Cimino, ‘No God’, p. 168.

21 Luther zegt bijvoorbeeld – soms tussen neus en lippen door – dat de God van de Turken niemand minder dan de duivel is. Bijlefeld, *Islam*, p. 50, Luther WA 30 II, p. 116. Het is wel de vraag of Luther daarmee in zijn tijd letterlijk hetzelfde be-doeelde als zij die vandaag in het perspectief van een geestelijke strijd denken aan de invloed van demonen. Mijn indruk is dat Luther meer algemeen theologisch spreekt vanuit zijn sterk christocentrische benadering. Ieder die de rechtvaardig-ing door het geloof in Christus alleen, uit genade, ontkende of verwierp, was voor hem de door de boze geïnspireerde antichrist. In die categorie vielen daarom naast de paus (Rooms-Katholieke Kerk) en de Joden ook de ‘Turken’ (moslims).

22 Het revisionisme – dat overigens geen christelijke, maar een neutraal wetenschap-

De antithetische benadering biedt weinig ruimte voor een positieve bejegening van moslims door de christelijke gemeenschap. De nadruk ligt eerder op het afwenden van het islamitisch gevaar dan op het delen van de liefde van Christus. De uniciteit van Christus als Zoon van God en Verlosser staat centraal. De primaire missie van de kerk is het overwinnen van de (verleiding van de) islam.

2. *De synthetische benadering.* De synthetische benadering zoekt vooral de verbinding tussen christendom en islam. Natuurlijk worden evidente verschillen tussen beide religies niet ontkend, maar die zijn ondergeschikt aan de overeenkomsten en doen niet wezenlijk af aan de gemeenschappelijkheid. Verbondenheid staat voorop. Hier wordt in wezen de exclusiviteit van zowel christendom als islam losgelaten. Beide religies bevatten wegen van heil. De God van het christendom is ten diepste geen andere dan de God van de islam. De profeet Mohammed wordt hierbij erkend als profeet, hij heeft iets van God vernomen en doorgegeven.²³ Dat wil niet zeggen dat Mohammed het altijd bij het rechte eind heeft gehad, hij is geen christelijke profeet. De Koran is in deze optiek een ‘boek van God’: de lezer wordt in de teksten ‘in zekere zin geconfronteerd met het woord van God’.²⁴ Ook de Koran heeft niet in alle opzichten gelijk. Uiteindelijk gaat het erom, dat alle religies een deel van de waarheid hebben en parallelle wegen naar God zijn.²⁵ Moslims en christenen kunnen elkaar daarom helpen om de ene God beter te leren kennen. De waarheid ligt niet in de ene

pelijke visie pretendeert te zijn – sluit zelfs niet uit dat de Koran een product is van veel later tijd, zie P.S. van Koningsveld, *Revisionisme en Moderne Islamitische Theologie* (Leiden: Universiteit van Leiden), 2010, die het als een wetenschappelijke dwaling beschouwt. Voor een overzicht, zie E. Mulder, Th. Milo, *De omstreden bronnen van de islam* (Zoetermeer: Meinema, 2009).

- 23 A. Wessels, *De moslimse naaste. Op weg naar een theologie van de islam* (Kampen: Kok, 1978), p. 134, 136 en recenter *Thora, Evangelie en Koran. 3 boeken, 2 steden, 1 verhaal* (Kampen: Kok, 2010).
- 24 Wessels plaatst daarbij de kanttekening dat hij de Koran op bepaalde punten, die zijn eigen traditie weerspreken, dan wel anders zou willen uitleggen. Wessels, *Moslimse naaste*, p. 136.
- 25 Raimundo Panikkar noemt dit ‘parallélisme’: alle religies lopen als de rails van een spoorlijn parallel en ontmoeten elkaar aan het einde der tijden in het ultieme, *The Intra-Religious Dialogue* (New York: Paulis, 1978), gecit. in Kärkkäinen, *Theology of Religion*, p. 24, 25.

of de andere traditie, maar erachter. God overstijgt de verschillende interpretaties in beide religies.²⁶

Het spreekt voor zich dat het synthetische model sterk gericht is op ontmoeting. De dialoog met anderen is voorwaarde om iets meer van het goddelijke geheim achter beide religies te ontdekken. Dat is de primaire missionaire drive. Daarin onderscheidt het zich van het klassiek missionaire paradigma, waarbij de uniciteit en exclusiviteit van Christus een doorslaggevende rol spelen.

3. De contextuele benadering. Waar het antithetische model de eigen identiteit benadrukt ten koste van openheid naar de islam, dreigt het synthetische model de eigenheid van het christelijk geloof in te wisselen voor de verbondenheid met de islam. De benadering die ik contextueel noem, probeert beide uitersten bijeen te houden. Deze benadering is voor alles christocentrisch: Gods unieke openbaring in Jezus Christus staat centraal – daar ligt het verbindingspunt met de antithetische benadering. Het accent op de uniciteit sluit echter niet uit dat in heel de schepping sporen van God zijn te traceren, óók in de variëteit aan religies – en daarin komt de synthetische benadering langszij. De islam biedt geen heilsweg, maar kan wel waarheidsmomenten bevatten.

Beide religies belijden dat er één God is, de Schepper van alle dingen. In deze benaderingen worden de God van de islam en de God van het christendom dan ook gezien als hetzelfde wezen. Intussen denken beide religies heel verschillend over het wezen en handelen van deze Schepper. Dat heeft vóór alles te maken met de interpretatie van de persoon van Jezus/‘Isa.

26 Steenbrink ziet de islam bijvoorbeeld als een Arabische contextualisering van het christelijk geloof, K. Steenbrink, *De Jezusverzen in de Koran* (Zoetermeer: Meinema, 2006), p. 164. Vgl. Kärkkäinen, *Theology of Religions*, p. 291. Vgl. o.a. P. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1985), J. Hick, *God Has Many Names* (Philadelphia: Westminster Press, 1982), J. Hick, *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths* (Louisville: Westminster Press, 1995), J. Hick en P. Knitter (eds.), *The Myth of Christians Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1987), en R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism* (rev. ed.), (London: Darton Longman & Todd, 1981). In het pluralistische model gaat het dan steeds minder om een God of goden, maar veel meer om een ultieme werkelijkheid, welke naam we daar dan ook aan geven, zie Kärkkäinen, *Theology of Religions*, p. 25, 26.

De profeet Mohammed geldt in deze benadering als iemand met oprechte intenties. Al gaat het te ver hem als profeet van het christelijk geloof te beschouwen, erkend moet worden dat hij zich tegen het polytheïsme keerde en opkwam voor de God van Joden en christenen. Chapman vergelijkt Mohammed in dit verband met Gideon, die als rechter van God goed begon, maar uiteindelijk het volk van God aanzette tot afgoderij (Re. 8:24-27).²⁷ Volgens de Nestoriaanse Patriarch Timotheüs I († 823) wandelde Mohammed op de weg van de profeten, als een profeet iemand is die de mensen van de dienst aan demonen brengt tot de dienst aan en de aanbidding van de ene God.²⁸ Cragg ziet Mohammed wel als profeet, maar alleen vanuit het perspectief van de islam. Vanuit christelijk perspectief stelt hij aan de islam echter de vraag of er niet meer nodig is dan dit profeetschap.²⁹ Overigens zijn de ‘contextuelen’ op dit punt niet gelijkgesteld. Sommigen erkennen Mohammed op geen enkele wijze als een profeet van God.³⁰

Wat geldt voor Mohammed is in deze benadering mutatis mutandis van toepassing op de Koran. Het boek heeft niet de status van goddelijke openbaring, maar de meningen lopen uiteen over de mate van goddelijke waarheid en wijsheid in de Koran. Ook lopen de meningen uiteen of de Koran door christenen in het gesprek met moslims gebruikt kan worden om iets van het evangelie te communiceren of juist helemaal niet.³¹

Vooraanstaande christenen hebben in de loop van de geschiedenis het ontstaan van de islam geduid in het licht van Gods oordeel. Baumann laat in een populaire, maar interessante studie zien dat deze interpretatie breed leeft, zowel in het oude oriëntaals-oosterse als in het modern westerse christendom.³² De reformatoren zagen de islam als het oordeel

27 C. Chapman, *Cross and Crescent*, p. 303, 304.

28 Timotheüs was Patriarch van 780 – 823 AD, zie Bijlefeld, *Islam*, p. 80, 81.

29 K. Cragg, *Muhammad and the Christian. A Question of Response* (Oxford: One-world, 1992), kan een zekere ‘divine cause’ niet uitsluiten, al plaatst hij vraagtekens bij de manier waarop deze ‘divine cause’ in Mohammed heeft vorm gekregen, zie Zebiri, *Face to Face*, p. 201.

30 Ch. Moucary, *Faith to Faith. Christianity and Islam in dialogue* (Leicester: IVP, 2001), p. 264.

31 Vgl. F.E. Accad, *Building Bridges: Christianity and Islam* (Colorado Springs: NavPress, 2001).

32 Zie A. Baumann, *Der Islam. Gottes Ruf zur Umkehr? Eine vernachlässigte Deutung aus christlicher Sicht* (Basel und Gießen: Brunnen Verlag, 2003).

van God over het ongehoorzame christendom uit hun tijd.³³ Cragg noemt de islam niet direct een ‘oordeel’ van God, maar wel een uitdaging voor het christendom om zichzelf te onderzoeken. Is het christendom erin geslaagd aan moslims de ware Christus te laten zien? En als dat niet zo is, hoe komt dat dan? De islamitische oproep tot gebed vanaf de minaret is een appel aan de christelijke gemeente tot vernieuwing.³⁴ Dat appel wordt in de westerse wereld versterkt door de verschuiving van het zwaartepunt van het christendom naar het zuidelijk halfrond. De meerderheid van de christenen woont niet meer in Europa en Noord-Amerika, maar in Afrika, Azië en Zuid-Amerika.³⁵ Welke mogelijkheden en belemmeringen liggen er in deze ontwikkelingen in relatie tot de islam?

1.2 Complicerende factoren

Er zijn verschillende invalshoeken om de verhouding tussen de kerk en de islam te bestuderen: de historische, de politieke, de psychologische et cetera. Ik kies in deze studie voor een bijbels-theologische insteek: zijn er vanuit de Bijbel een aantal lijnen te trekken die de christelijke gemeente helpen haar positie te bepalen ten opzichte van de islamitische gemeenschap? Voordat we aan de beantwoording van die vraag toekomen, schets ik eerst twee factoren die deze vraag compliceren: de ongekende diversiteit in de islam en de hermeneutische spanning tussen de bijbelse traditie en een religie die van veel later datum is.

Islam in diversiteit

De islam heeft veel ‘gezichten’ en stromingen. In Indonesië heeft de islam een ander karakter dan in Irak of Egypte, een doorsnee moslim uit Saoedi-Arabië ziet er nogal anders uit dan zijn Nederlandse evenknie. En de Afro-Amerikaanse ‘Nation of Islam’ in Amerika is niet

33 Baumann, *Gottes Ruf*, p. 41-48.

34 K. Cragg, *The Call of the Minaret* (Oxford: Oneworld, 2000³), p. 220.

35 T.C. Tennent, *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*, Invitation to Theological Studies Series (Grand Rapids: Kregel, 2010), p. 33-37; Ph. Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002). Zie voor statistieken, Todd M. Johnson, Gina A. Zurlo, Albert W. Hickman and Peter F. Crossing, ‘Christianity 2016: Latin America and Projecting Religions to 2050’, in: *IBMR*, 40/1 (2016), 22-29, p. 26.

te vergelijken met de islamitische Oeigoeren in China. Dat is niet alleen een kwestie van cultuur en context, het verschil heeft evenzeer te maken met de inhoud van het geloof. Liberale moslims die democratische hervormingen nastreven, verhouden zich anders tot hun bronnen dan radicale moslims die met geweld een islamitisch kalifaat willen stichten. Salafisten hangen weer een andere vorm van islam aan dan soefi's.³⁶

Globaal gesproken zijn er twee manieren waarop de veelkleurigheid binnen de islam wordt geduid:

1. *Er is maar één islam, waar moslims op zeer verschillende manieren invulling aan geven.*

De eerste visie suggereert dat achter de religieuze leefwereld van moslims een ideale werkelijkheid schuilgaat, die de ware of echte islam vormt. Ook al leven veel moslims er niet naar, er bestaat wel zoiets als een 'oer-islam'. Voor sommigen is die ware islam heel positief, de islam is een religie van vrede. Voor anderen is de islam juist negatief, het is ten diepste een religie van geweld en extremisme. De vraag is wel wat die oorspronkelijke vorm dan precies behelst. Het is een virtuele werkelijkheid, een abstractie. Die is nergens wetenschappelijk te bestuderen, want de islam bestaat altijd alleen maar in de 'gebrekkige' vorm en inhoud die mensen eraan geven. Zelfs de eeuwenoude islamitische traditie is als geloofssysteem een interpretatie van islamitische geleerden en geestelijk leiders. Die interpretatie heeft zich in de geschiedenis ook nog eens ontwikkeld, dus welke fase is dan de ware? De enige tastbare werkelijkheden achter het geloof van moslims zijn de bronnen van de islam, de Koran en de *soenna*, het voorbeeld van de profeet. Het probleem daarbij is dat elke traditie deze bronnen anders uitlegt en toepast. Dus louter als bron-documenten vormen ze nog geen uitgewerkt religieus systeem.

³⁶ Voor een overzicht van de diversiteit aan moslims, zie bijv. A. Rippin, *Muslims. Their religious beliefs and practices* (3rd ed.), (London, New York: Routledge, 2005); J.L. Esposito, *Islam. The Straight Path* (rev. 3rd ed.), (Oxford, New York: Oxford University Press, 2005); J. Waardenburg (red.), *Islam. Norm, ideaal en werkelijkheid* (Houten: Fibula, 2000⁵).